

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

*На правах рукописи*

Белимова Влада Сергеевна

**МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИКО-  
ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ИНОКУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ:  
СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ**

Специальность 5.7.2 (бывш. 09.00.03) – история философии

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, гл.н.с.,  
руководитель сектора восточных философий  
Института философии РАН  
Лысенко Виктория Георгиевна

Москва – 2022

## Оглавление

<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>4</b>
<b>Глава I. ФЕНОМЕН МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И ПРЕДПОСЫЛКИ.....</b>	<b>21</b>
<b>§ 1.1. Место межкультурной философии в структуре современного историко-философского знания и историко-философских дискурсивных практик.....</b>	<b>21</b>
<i>Предварительные размышления.....</i>	<i>21</i>
<i>Проекты межкультурной философии: термины и определения .....</i>	<i>31</i>
<i>Ризоматичность межкультурного философствования .....</i>	<i>39</i>
<i>Нюансы смысла «меж-»/«интер-»: пространство встречи философий .....</i>	<i>42</i>
<b>§ 1.2. Исторические и интеллектуальные предпосылки возникновения межкультурной философии.....</b>	<b>47</b>
<b>1.2.1. Сравнительная философия .....</b>	<b>47</b>
<i>Сравнительная философия: «стадия самоопределения» .....</i>	<i>49</i>
<i>«Синтетическая» стадия .....</i>	<i>51</i>
<i>Поиск типологических сходств между философиями Запада и Востока. Постепенный переход к межкультурной философии.....</i>	<i>52</i>
<i>Влияние «Ориентализма» Э.В. Сауда на сравнительные исследования .....</i>	<i>55</i>
<b>1.2.2. Концепция <i>philosophia perennis</i>. Историко-философский обзор. Межкультурная философия – разновидность универсализма? .....</b>	<b>57</b>
<i>Ренессансные мыслители и “De Perenni Philosophia” А. Стеухуса .....</i>	<i>58</i>
<i>Идеалы Просвещения и <i>philosophia perennis</i> .....</i>	<i>66</i>
<i>Универсалистская метапозиция Г.В. Лейбница .....</i>	<i>70</i>
<i>Внеисторичная и внепространственная истина А. Шопенгауэра .....</i>	<i>75</i>
<i>Идея <i>philosophia perennis</i> в XX веке .....</i>	<i>78</i>
<b>§ 1.3. Философская речь как основание межкультурного подхода .....</b>	<b>80</b>
<i>Триада: монолог, диалог, полилог .....</i>	<i>80</i>
<i>Монолог .....</i>	<i>83</i>
<i>Диалог .....</i>	<i>86</i>
<i>Полилог .....</i>	<i>92</i>
<i>Основные трудности и проблемы межкультурного подхода и перспектива их решения .....</i>	<i>96</i>
<b>Глава II. МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ .....</b>	<b>98</b>
<b>§ 2.1 Герменевтика как метод межкультурного исследования.....</b>	<b>98</b>
<i>От конструирования образа Другого – к диалогу с Другим .....</i>	<i>98</i>
<i>Экзегеза – интерпретация – постижение (Шлейермахер – Дильтей – Гадамер) ....</i>	<i>100</i>
<i>«Герменевтический круг» Гадамера и межкультурная герменевтика .....</i>	<i>103</i>
<i>Межкультуралист Рам Адхар Малл.....</i>	<i>107</i>

<i>Манифест интеркультурной философии Р.А. Малла: когнитивная скромность, антионтологизм, антицентризм.....</i>	109
<i>Запад как «Другой» Востока .....</i>	114
<i>Герменевтика идентичности, герменевтика тотального различия, герменевтика аналогий .....</i>	117
<b>§ 2.2. Встреча с Другим в пространстве феноменологии.....</b>	<b>122</b>
<i>Европоцентризм Э. Гуссерля как препятствие для диалога культур .....</i>	122
<i>«Сократ – Будда»: критика практического характера индийской философии.....</i>	123
<i>Феноменология как открытая методология: взгляд Дж.Н. Моханти .....</i>	127
<i>Теория и практика в индийской философии .....</i>	130
<i>Опыт времени как объект межкультурного исследования .....</i>	138
<i>Феноменология внутреннего сознания времени Э. Гуссерля .....</i>	140
<i>Время и сознание: индийский ответ .....</i>	146
<b>§ 2.3. Аналитическая философия как поле для взаимодействия рациональностей разных культур .....</b>	<b>150</b>
<i>Аналитическая философия – метафилософский проект .....</i>	150
<i>Б.К. Матилал – межкультурный философ? .....</i>	153
<i>Стратегия межкультурного философствования.....</i>	156
<i>Ограничения горизонтов. Критика. Перспективы .....</i>	161
<b>Глава III. МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОБЛАСТЬ ПРИМЕНЕНИЯ МЕТОДА. СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ.....</b>	<b>164</b>
<b>§ 3.1. Современные дискуссии о настоящем, прошлом и будущем философии .....</b>	<b>164</b>
<i>Дискуссия о пересмотре истории философии .....</i>	164
<i>Проекты сравнительного изучения истории философии: .....</i>	168
<i>от Дойссена до Виммера .....</i>	168
<i>История философии в межкультурной перспективе: концепция Б.А. Шарфштейна.....</i>	172
<i>От Упанишад до Канта .....</i>	176
<i>Основные признаки философской культуры по Шарфштейну: логика и диспуты ...</i>	184
<i>«Не существует сходства не связанного с различием, и наоборот».....</i>	187
<i>Дискуссия о философии будущего .....</i>	192
<b>§ 3.2. Межкультурная философия как посредник в исследовании сознания.....</b>	<b>196</b>
<i>Диалог между буддизмом и наукой .....</i>	196
<i>Эмпиризм как необходимая предпосылка для диалога учёных разных культур (А. Уоллес) .....</i>	201
<i>Феноменология/трансцендентальная эпистемология как теоретическое основание для диалога (М. Битбол).....</i>	204
<i>Межкультурная философия как медиатор в диалоге между буддизмом и западной наукой .....</i>	208
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>212</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....</b>	<b>219</b>

## ВВЕДЕНИЕ

### *Актуальность темы исследования*

Процесс включения инокультурных мыслительных традиций в горизонт западной философской мысли, а западной философии – в горизонт иных философских дискурсов (восточноазиатских, ближневосточных и др.) на наших глазах переходит из ведения специальных дисциплин и становится заметной тенденцией мировой философии. Этот процесс, влекущий за собой изменение структуры, вектора философствования в мире, определяет актуальность комплексного исследования феномена межкультурной философии. В рамках межкультурного подхода актуализируется рефлексия о статусе западной и незападных традиций мысли в современном философствовании, а также осуществляется ревизия сложившихся историко-философских концепций. Само возникновение этого подхода знаменует собой попытку не только расширить цивилизационные и культурные рамки историко-философского знания, но также создать методологию, позволяющую развивать философское мышление с учётом достижений философских традиций разных культур.

XX век во многом был веком становления и развития сравнительной философии, продемонстрировавшей определённую степень открытости западной философской мысли традициям философствования, сложившимся в незападных цивилизациях. В качестве камертона – базового тона для гармонической сонстройки различных форм философского знания в мировом историко-философском процессе – сравнительная философия использовала западный способ философствования: именно с ним, как образцом, сравнивались все незападные мыслительные практики. На рубеже XX–XXI вв. в связи с интенсификацией процессов «втягивания» всех культур в общую орбиту модернизации по западному образцу (т.н. «глобализация»), происходящей в социальной, экономической, политической и др. сферах, как реакция на это, стал

разворачиваться обратный процесс – утверждение культурами своей самоидентичности и обособленности («глокализация»), одним из методов которого является обращение к прошлому («архаизация»<sup>1</sup>).

Эти разнонаправленные процессы постепенно привели к переосмыслению роли западнцентричной парадигмы философствования, а также к попыткам расширить пространство философского знания, в которое постепенно включаются незападные традиции мысли (китайская, арабо-мусульманская, индийская и т.д.), до недавнего времени исследуемые лишь в рамках специализированных страноведческих штудий (синологии, арабистики, индологии и т.д.). В этих обстоятельствах востребованным становится подход межкультурной философии, который предполагает не просто признание права разных традиций мысли на существование (благодаря сравнительным исследованиям это уже в некоторой степени произошло), а разворачивание масштабного взаимодействия между традициями, основанного на принципах взаимоуважения. Осмысление методологических принципов, при которых это взаимодействие перестаёт выступать в форме монолога одной из них, а преобразуется в диалог, в их совместный философский поиск – одна из задач межкультурной философии. Совместный философский поиск становится возможным, когда философские традиции начинают осознавать свои культурные ограничения и выражают готовность преодолеть их, чтобы «услышать» голоса других культур, открыть для себя иные формы мышления. Философы-межкультуралисты предполагают, что именно в результате совместного философского поиска можно будет найти решение тех проблем, которые невозможно решить в рамках какой-либо одной традиции. Верность этого предположения подтверждается, в частности, эффективностью западных подходов к решению задач, поставленных в таких направлениях западной мысли как герменевтика, феноменология, аналитическая философия.

---

<sup>1</sup> Интересная дискуссия о сущности процесса архаизации развернулась между А.Г. Глинчиковой, Ю.В. Синеокой и М.Т. Степанянц в рамках философского проекта «Анатомия философии» в 2017 г. См. подробнее: [Глинчикова, Синеокая, Степанянц, 2017].

Очевидно, что участие в таком диалоге требует от современных философов широкой поликультурной эрудиции, то есть, по меньшей мере, знакомства с основными философскими концепциями и базовыми текстами незападных традиций мысли. Однако, европоцентричный подход к изучению истории философии (как к истории только западной мысли), по-прежнему преобладающий в образовании, оказывает неявное, но сильное влияние на академическое сообщество. Соответственно, актуальным представляется переосмысление принципов, на основании которых незападные традиции могут быть включены в историю философии, что, согласно манифестам межкультурной философии, является одной из ключевых задач, стоящих перед современным исследователем.

Межкультурная философия находится в процессе формирования, и на данный момент представляет собой скорее методологический проект, чем сложившееся в рамках философской мысли направление (о чём, в частности, свидетельствует то, что в современной научной литературе пока что нет терминологической ясности и единства в обозначении межкультурного подхода в философии), что также обуславливает теоретическую актуальность темы настоящего исследования.

### ***Степень научной разработанности проблемы***

Поскольку предметом исследования является недостаточно разработанная ранее область историко-философского знания, как в теоретическом, так и в историческом измерении, следует начать с выявления ключевых методологических проблем.

Во-первых, изучение становления межкультурной философии непосредственно связано со стратегиями определения того, что есть философия в контексте западной традиции и в контексте историко-философских исследований инокультурных традиций – особенно Индии и Китая.

Разные стратегии дефинирования философии применительно к историко-философскому рассмотрению инокультурных традиций мысли выявляются в публикациях А.А. Гусейнова [Гусейнов 2019], В.К. Шохина [Шохин 1994; 2000; 2004], А.В. Смирнова [Смирнов 2021], В.Г. Лысенко [Лысенко 2016; 2018; 2020],

Е.П. Островской и В.И. Рудого [Рудой, Островская 1987], Б.-А. Шарфштейна [Scharfstein 1998]. В диссертации также рассматривается «операциональное» определение философии Ж. Делёза [Делёз 1998].

Во-вторых, для оценки места межкультурной философии в структуре философского знания важными оказываются концепции универсализма и партикуляризма. В качестве самого яркого примера философского универсализма в работе разбирается на широком историко-философском материале концепция *philosophia perennis*. Рассматриваются концепции ренессансных мыслителей М. Фичино [Фичино 2020] и Пико делла Мирандола, А. Стеухуса [Steuco 1540], а также Г.В. Лейбница [Лейбниц 1982], А. Шопенгауэра [Шопенгауэр 1993; 2020], О. Хаксли [Huxley 1985], К. Ясперса [Ясперс 2000] и др. Среди обширной научной литературы, исследующей эти вопросы, назовём здесь авторов, чьи работы оказались самыми значимыми для темы настоящего исследования: Х. Амбергер [Amberger 2019], Дж. Бронкхорст [Bronkhorst 2001], С. Кросс [Cross 2012], Р.-П. Друа [Droit 2007], П.О. Кристеллер [Kristeller 1993], Д.Е. Мунджелло [Mungello 1971], В. Шмидт-Биггеманн [Schmidt-Biggemann 2004], Ч.Б. Шмитт [Schmitt 1966], Д.П. Уокер [Walker 1953; 1954], Фр. Йейтс [Йейтс 2000], Л.М. Баткин [Баткин 2013], П.П. Гайденоко [Гайденоко 2000; 2006], Л.М. Косарева [Косарева 1997], В.М. Яковлев [Яковлев 2005] и др. Своеобразный синтез принципов универсализма и партикуляризма представлен в концепции «универсалий культуры» В.С. Стёпина [Стёпин 2001]. Критика философского универсализма отражена в работе А.В. Смирнова [Смирнов 2001]. Партикуляристские тенденции межкультурного подхода, хоть и не артикулируемые явно, присутствуют в концепциях межкультуралистов, наряду с универсалистскими, в частности, одно из основных понятий межкультурного подхода – «когнитивная скромность», предложенное Р.А. Маллом, предполагает, с одной стороны – множественность философских традиций, а с другой – требование отказа от абсолютизации любой позиции [Mall 2000].

Универсализм и партикуляризм представляют собой своего рода концептуальные полюса, в пространстве между которыми осциллирует

межкультурная философия. Природа этого пространства, как показано в диссертации, имеет динамический характер, который мы предлагаем рассматривать через призму феномена философской речи, являющей себя в формах монолога, диалога и полилога. В этом контексте значимыми оказываются труды по теоретическому и сравнительному языкознанию [Аль-Фоади 2015; Гумбольдт 1985; Щерба 1915], на основании которых реконструируются монологические и диалогические модальности философской речи. Диалогическая философия, оказавшая влияние практически на все направления западной мысли XX в., исследуется на ставших классическими работах М.М. Бахтина [Бахтин 1986], М. Бубера [Бубер 1995], В.С. Библера [Библер 1997]. Полилог применительно к межкультурному подходу разрабатывается в трудах Ф.М. Виммера [Wimmer 1996; 2007; 2015], также свет на эту форму философской речи проливает концепция «интертекстуальности» Кристевой [Кристева 1993; Kristeva 1977]. Значимым оказывается также дискурс, сложившийся вокруг концепции диалога культур, который мы анализируем, обращаясь к широкому кругу исследовательской литературы, среди которой отметим труды Ф. Даллмайра [Dallmayr 2014], Э. Деменчонка [Demenchonok 2015], В.М. Межуева [Межуев 2011], А.В. Смирнова [Смирнов 2021], В.С. Стёпина [Стёпин 2001], В.К. Шохина [Шохин 2014] и др.

Начиная с 1980-х гг. XX в. в западном мире наблюдается устойчивый интерес как к области исследований межкультурной философии, так и к самому проекту. Тема межкультурности в философии поднимается в огромном количестве зарубежных публикаций, в основном на английском языке, и их число неуклонно растёт.

При подборе литературы, автор диссертации руководствовалась, прежде всего, цитируемостью публикаций, их дискуссионностью. Так, пристальное внимание к межкультурной проблематике проявляли инициаторы движения интеркультурной философии – Р.А. Малл [Mall 2000; 2014], Ф.М. Виммер [Wimmer 1996; 2007; 2015], Р. Форнет-Бетанкур [Fornet-Betancour 2002]. Значимыми также представляются публикации А. Чакрабарти и Р. Вебера

[Chakrabarti, Weber 2016], Дж. Ганери [Ganery 2012; 2016], К. Зене [Zene 2015], Бо Му [Bo Mou 2002], Хва Йоль Чона [Hwa Yol Jung 2011], М. Сидеритса [Siderits 2003; 2015] и др.

В рамках темы диссертации особую значимость представляют публикации по проблемам саморефлексии и истории сравнительной философии П. Массон-Урселя [Masson-Oursel 1911; 1923; 1931], Дж. Дьюи, С. Радхакришнана, Дж. Сантаяны [Dewey, Radhakrishnan, Santayana 1951] и др. Периодизация философских попыток освоения «чужой территории» в форме сравнительной или межкультурной философии не может не принимать в расчет социальную историю; в этом отношении сложно переоценить работу Э.В. Саида [Said 1978; Саид 2006].

Ещё одной важной темой для межкультурной философии является рассмотрение незападных подходов к решению философских проблем, поставленных в таких традиционных для западной философии направлениях как герменевтика, феноменология и аналитическая философия.

Так, в контексте рассмотрения метода «герменевтики аналогий», предложенного Маллом [Mall 2000; 2014; etc.], трудно переоценить значимость работ по герменевтике Ф. Шлейермахера [Шлейермахер 2004], В. Дильтея [Дильтей 1987; 1988], Г.-Г. Гадамера [Гадамер 1988], ставших классическими, а также отечественной исследовательской литературы по этой теме – в частности, публикаций А.Л. Вольского [Вольский 2004], И.А. Михайлова [Михайлов 1999], А.С. Гапонова [Гапонов 2009] и др. Ещё одной стратегией понимания, возникшей в философской индологии XX–XXI вв., является подход австрийского индолога Г. Оберхаммера, получивший наименование «трансцендентальная герменевтика» [Оберхаммер 2017; 2021] и посвящённые этому методу работы российских исследователей [Десницкая 2020; Парибок 2021; Псху 2020; etc.], а также метод ситуативной герменевтики, разработанный Р.В. Псху [Псху 2017; 2021].

Применимость феноменологического метода к межкультурному подходу в диссертации анализируется, прежде всего, на основании трудов Э. Гуссерля [Гуссерль 1986; 2000; 2010], с привлечением богатой исследовательской

литературы, среди которой важны публикации К. Шуманна [Schuhmann 1992], М.Битбола [Битбол 2018], Ф. Ханна [Hanna 1995] и др. В частности, сравнительный анализ феноменологии с буддизмом проводится, в частности, в публикациях П. Гокхале [Гокхале 2018], К. Козеру [Coseru 2009; Козеру 2017], О. Стоуна и Д. Захави [Stone, Zahavi 2021], и др., с адвайта-ведантой – в исследовании Р. Баласубрахманиана [Balasubramanian 1992], санкхьи – в работе Д.П. Бурте [Burte 2015], йоги – Р. Синари [Sinari 1970].

Среди публикаций, посвящённых вопросам феноменологии в контексте межкультурной философии, нужно особо выделить труды Дж.Н. Моханти, феноменолога индийского происхождения, главного редактора журнала «Husserl Studies» [Mohanty 1971; 1989; 1993; 2002; etc.], а также публикации исследователей его творчества – А.Н. Балслев [Balslev 1992; 2009], В.Г. Лысенко [Лысенко 2000], П. Билимории [Bilimoria 1993] и др. Отдельно отметим труд Гуссерля по феноменологии внутреннего сознания времени [Гуссерль 1994], на который опирался Моханти.

Исследованиям аналитической философии и её места в структуре современного философского знания посвящено множество работ, в том числе, отечественных авторов [Васильев 2009; 2019; Волков 2021; Грязнов 1998; Дубровский 2015; 2018; Целищев 2018; Шохин 2013; 2015; etc.].

Рассмотрение межкультурного подхода в аналитической философии связано, прежде всего, с работами Б.К. Матилала, который доказал актуальность незападных логических систем для современных дискуссий: в частности, именно благодаря его усилиям индийская ньяя вошла в оборот аналитической философии [Matilal 1968; 1981; 1986; 1992; 2002a; 2002b; etc.]. Среди обширной исследовательской литературы на эту тему отметим, прежде всего, работы учеников Б.К. Матилала – П. Билимории [Bilimoria 2017], Дж. Ганери [Ganeri 2012], Е. Миллса [Mills 2017], Р.-П. Чакраварти [Chakravarthi 2017]. Ценным представляется исследование Н.А. Канаевой, посвящённое роли Б.К. Матилала в формировании современной парадигмы межкультурного философствования [Канаева 2010].

Что касается пересмотра истории философии, осуществить который призывают авторы практически манифестов по межкультурной философии (Р.А. Малл, Ф.М. Виммер, Дж. Ганери и др.), то программа исследований, предложенная немецким японистом Р. Эльберфельдом [Elberfeld 2017], стала основой для систематической разработки этой темы в рамках проекта «Истории философии в глобальной перспективе»<sup>2</sup>, рассчитанного на 5 лет (окончание планируется в 2024 г.). Также эта тема находит отражение в полемических работах Р. Бернаскони [Bernasconi 2015], Т.М. Нортон-Смита [Norton-Smith 2015] и др. Кроме того, для понимания контекста значимыми представляются труды, скажем так, предварительной стадии, то есть выполненные в жанре т.н. «глобальных» или «мировых историй философии»: проект «Всемирной истории философии» Джона Плотта [Plott 1977; 1975], публикации Э. Дейч и Р. Ботеко, посвящённые мировым философиям [Deutsch, Bontekoe 1997], монументальный труд Б.-А. Шарфштейна «Сравнительная история мировой философии: от Упанишад до Канта» [Scharfstein 1998], коллективная монография по мировым философиям под редакцией Дж. Гарфилда и У. Эдельгласса [Garfield, Edelglass 2011]. Отметим также фундаментальное исследование французского философа В. Сито, посвящённое сравнительной истории мысли восьми разных культур (греческой, римской, арабо-мусульманской, европейской, русской, индийской, китайской и японской) [Citot 2022].

Образ будущего межкультурной философии рассматривается в полемических публикациях М. Сидеритса и М. Левина [Levine 2017].

Ещё одной важной проблемой в рамках темы диссертационного исследования является способность межкультурной философии выступать в роли посредника в междисциплинарных дискуссиях – например, в диалоге о природе сознания между западной наукой и тибетским буддизмом. Среди публикаций, так или иначе, затрагивающих эту тему, наиболее актуальными представляются работы Д. Дж. Чалмерса [Chalmers 2013], Э. Томпсона [Thompson 2014],

---

<sup>2</sup> Подробнее об этом проекте см.: <https://www.uni-hildesheim.de/en/histories-of-philosophy/>.

А. Уоллеса [Wallace 2003], Дж. Л. Гарфилда [Garfield 2002], М. Сидеритса [Siderits 2003], М. Битбола [Bitbol 2009], В.Г. Лысенко [Лысенко 2018], и др.

В России исследования межкультурной философии только начинают входить в научный оборот. О межкультурной философии много пишет М.Т. Степанянц, которая в своих многочисленных публикациях рассматривает идеи Малла, Виммера, Бетанкура, Ганери и др. [Степанянц 2015; 2017; 2018; и др.]. Ею также написана и первая (и пока единственная) монография по межкультурной философии [Степанянц 2020]. Следует отметить многочисленные публикации ещё одного известного российского исследователя – В.Г. Лысенко [Лысенко 2007; 2008; 2017; 2018 и др.]. Исследование концепций «интеркультурности» и «трансверсалистической рациональности» освещается в публикациях А.С. Колесникова [Колесников 2009; 2010]. Для нашего исследования также представляются ценными публикации Н.А. Канаевой – в частности, о роли известного аналитического философа индийского происхождения Б.К. Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования [Канаева 2010; 2011] и краткий, но очень ёмкий и системный анализ феномена межкультурной философии, который Н.А. Канаева делает в своей докторской диссертации [Канаева 2021]. В связи с рассмотрением русской философии в межкультурной перспективе стоит назовём публикации О.А. Назаровой [Назарова 2016] и А.Е. Рыбаса [Рыбас 2020], сущность межкультурной философии в контексте глобальных проблем исследует Л.В. Полушина [Полушина 2010].

В последние годы в отечественной науке интерес к межкультурной философии в ситуации полилогичности мышления растёт. Свидетельством тому являются крупные научные конференции, в которых эта тема становится центральной. Отметим, в частности, конференцию «Интеркультурная философия: полилог традиций», состоявшуюся в Санкт-Петербурге в 2020 г., материалы которой, включающие как тезисы докладов, так и статьи, опубликованы в сборнике [Интеркультурная философия 2020]. В рамках нашего исследования особенно значимыми представляются публикации, осмысляющие межкультурную

философию как глобальный дискурс современности [Степанянц 2020б; Суходуб 2020; Шиповалова 2020]. Ряд публикаций посвящён выявлению таких особенностей межкультурного мышления как перспективизм (проективность) [Эпштейн 2020] и полилогичность [Малинов 2020; Назарова 2020; Boteva-Richter 2020]. Важными представляются работы, анализирующие межкультурный потенциал таких направлений западной философии как феноменология, аналитическая философия и герменевтика [Тимошук 2020; Губман, Ануфриева 2020]. Примечательно, что главной темой VIII Всероссийского философского конгресса, состоявшегося в 2022 г., стала полицентричность философии в современном мире. О масштабе этого события для отечественной философии говорит то, что материалы конференции опубликованы в пяти томах [VIII РФК 2020а, VIII РФК 2020б; VIII РФК 2020с; VIII РФК 2020д; VIII РФК 2021]. Для настоящего исследования интерес представляют выступления, осмысляющие множественность философских традиций в мире. Отметим пленарный доклад А.В. Смирнова «Смыслы полицентричности», а также работу секции «Сравнительная философия. Восточные философии», в рамках которой рассматривалась применимость межкультурного подхода в решении проблемы коммуникации эпистемических культур (в частности, европейской науки и индийского традиционного знания) [Канаева 2021], возможность синтеза западного и восточного стилей философствования (на примере японского философа Н. Китаро) [Низова 2021], философско-культурное основание для взаимодействия китайской и европейской цивилизаций [Максименко 2021], дискуссия о пересмотре истории философии из межкультурной перспективы [Белимова 2021]. Трудность выработки адекватной методологии исследования философий, возникших в культурах с несоизмеримыми картинами мира, была отмечена в рамках одного из круглых столов И.А. Герасимовой [Герасимова 2020].

### ***Объект и предмет исследования***

**Объект** – феномен межкультурной философии в контексте исторических и современных форм западного философского знания и философского мышления.

**Предмет** – методологический и эвристический потенциал межкультурной философии для историко-философских исследований западных, отечественных и инокультурных традиций.

### ***Цель и задачи исследования***

**Цель** исследования – показать методологическое значение идей межкультурной философии для пересмотра европоцентристских оснований историко-философских исследований, для формирования оснований новой формы поликультурного философского образования и платформы для новой интеллектуальной практики взаимодействия философов с поликультурным философским багажом.

#### **Задачи исследования:**

1. Проанализировать философские концепции межкультурной философии в терминах двух категорий подходов: универсалистского, объективистского, холистического, эссенциалистского, «глобализирующего» и т.п. с одной стороны, и партикуляристского (идея несовместимости культур), «локального», «частного», «глокализирующего» и т.п., с другой.
2. Выделить и исследовать идеи и концепции, которые способствовали возникновению и развитию межкультурной философии, среди них – концепции о природе философии, истории философии, сравнительной (компаративной) философии, извечной философии (*philosophia perennis*), герменевтики, а также вклад концепции «ориентализма» Э. Саида и пост-колониальных исследований;
3. Выявить характерные особенности межкультурных проектов в философии: множественность, децентрированность, антииерархичность, неоднородность, соединённость;

4. Определить методологические, герменевтические, лингвистические трудности и проблемы межкультурного подхода;
5. Исследовать конкретные экземпляфикации (кейсы) применения подхода межкультурной философии через персоналии: концепции западных философов индийского происхождения Р.А. Малла, Дж.Н. Моханти, Б.К. Матилала;
6. Исследовать современные философские дискуссии по следующим межкультурным повесткам: статус истории философии и необходимость её «новой сборки», будущее философии.
7. Показать значение межкультурной философии как медиатора разнокультурных эпистемологий на примере диалога между учеными и буддистами.

### ***Методология исследования***

В диссертации используются следующие, традиционные для историко-философского исследования, методологические практики:

1. *критический сравнительный анализ категориального аппарата историко-философского исследования*: сопоставляются концепции философии, истории философии и сравнительной философии с учётом исторических и культурных условий, в которых развивается философский дискурс;
2. *метод историко-философской реконструкции*: в исследовании проводится реконструкция методологии межкультурного подхода на основе манифестов философов-межкультуралистов;
3. *метод семантического анализа* (прояснение значения философских понятий, их происхождения, их связи с естественным языком и т.д.), в частности, позволил выявить сходства и различия между терминами, обозначающими современные подходы к исследованию инокультурных традиций («мировые философии», «вновь нарождающаяся философия», «философия фьюжн», «трансверсальная рациональность», «стратегия конструктивного вовлечения» и т.д.) и рассматривать их как разные подходы к разработке методологии межкультурной философии;

4. *генетический анализ* концепций инокультурных традиций в истории философской мысли в широких временных рамках, в которые, помимо сравнительных исследований, попадают *philosophia perennis*, диалог культур и т.д.;
5. *герменевтический метод* применяется в изучении стратегий понимания на разных этапах сравнительной и межкультурной философии;
6. *метод case-study* используется для того, чтобы на конкретных примерах продемонстрировать работу межкультурного подхода в философии (в частности, исследуется герменевтика аналогий Малла, феноменология Моханти, межкультурная стратегия Матилала, компаративная историография Шарфштейна, а также роль межкультурной философии в диалоге Восток-Запад);
7. *межкультурный методологический подход* к исследованию инокультурных традиций является в работе не только предметом исследования, но также он, в силу своей полицентричной и динамической природы, способствует постоянному расширению пространства философской деятельности.

### ***Научная новизна исследования***

Значение межкультурной философии для методологии историко-философского исследования так или иначе затрагивалось во многих публикациях, но никогда не становилось предметом отдельного анализа. Конкретные результаты данной диссертационной работы, которые оправданно можно считать новыми для отечественной и отчасти для зарубежной историко-философской литературы, заключаются в анализе следующих тем:

1. Понятийный инструментарий межкультурной философии, разграничение терминов и понятий «сравнительная философия», «межкультурная философия», «интеркультурная философия», «мировая философия», «вновь нарождающаяся философия», «философии фьюжн», «трансверсальная рациональность», «стратегия конструктивного вовлечения» и т.п.;
2. Исследование концептуальных предпосылок, способствующих возникновению феномена межкультурной философии в западной философии:

- концепции извечной философии (*philosophia perennis*), сравнительной философии, герменевтики, аналитической философии;
3. Анализ истории концепции *philosophia perennis* в перспективе становления межкультурной философии;
  4. Анализ философской речи в формах монолога, диалога, полилога;
  5. Анализ истории герменевтических теорий в перспективе становления межкультурной философии;
  6. Исследование современных дискуссий о статусе межкультурной философии в сопоставлении со сравнительной философией, а также дискуссии о будущей философии;
  7. Исследование коммуникативного значения межкультурной философии в условиях полицентричного мира как медиатора разнокультурных эпистемологий (на примере анализа диалога между учёными и буддистами);
  8. Попытка реконструкции интеллектуального профиля субъекта межкультурной философии (на примере философов индийского происхождения, работающих одновременно в рамках двух традиций мысли – Р.А. Малл, Дж.Н. Моханти, Б.К. Матилал).

### ***Положения, выносимые на защиту***

1. Межкультурная философия является результатом развития в XX и, особенно, в XXI вв. таких философских дисциплин, как история философии, сравнительная (компаративная) философия, герменевтика; в свою очередь, межкультурная философия также спровоцировала качественный скачок в области методологии философского востоковедения, феноменологии, аналитической философии и философии сознания за счёт участия философов с поликультурным философским образованием в развитии этих направлений.
2. Межкультурно-философское мышление обнаруживается в пространстве между «полюсами» универсализма и партикуляризма, при чём, не примыкая ни к одному из полюсов, прокладывает своего рода «Срединный путь» между ними.

3. Характерной особенностью феномена межкультурной философии является её динамическая природа, которая реализует себя в форме философской речи, обладающей модусами монолога, диалога и полилога.
4. *Philosophia perennis*, которая является универсалистской концепцией, послужившей важным стимулом возникновения комплекса идей и методов межкультурной философии, сохраняется – той или иной форме – даже в тех теориях, которые выводят на первый план культурную и национальную специфику философских традиций (как западных, так и незападных).
5. Из западных философских дисциплин решающее воздействие на методологию межкультурной философии оказала герменевтика, особенно идея Гадамера исторической и культурной обусловленности разума; феноменология как универсальный метод, применимый в рамках любой традиции мысли – как западных, так и незападных, открывающей универсальную возможность представить мысль как она нам дана вне её культурного контекста; аналитическая философия, значение которой для развития межкультурного подхода, связано, прежде всего с социальным аспектом философствования: именно в рамках этого направления мыслители незападного происхождения получили возможность утвердить себя в поле общепризнанной европейской рациональности.

#### ***Теоретическая и практическая значимость исследования***

*Теоретическая значимость.* Проведённое исследование позволяет утверждать, что межкультурная философия является важным международным трендом развития мировой философской мысли в XXI в. Знакомство с инокультурной философской мыслью существенно расширяет эрудицию философа и создаёт гораздо более широкую «базу данных» для решения им разных актуальных философских и научных проблем. Методологический инструментарий данного исследования задаёт оптику рассмотрения самых разных новых течений в области современной философии.

*Практическая значимость.* Диссертационное исследование может использоваться для чтения лекционных курсов и ведения семинаров по истории

философии, а также по отдельным проблемам и темам современной философии: философия сознания, философия времени, философия образования. Кроме того, межкультурный подход оказывается перспективным в роли посредника в различных междисциплинарных дискуссиях – в частности, диалоге между западной наукой и тибетским буддизмом.

### *Апробация результатов исследования*

Основные результаты диссертационного исследования были представлены в **публикациях** по теме диссертации:

*В рецензируемых журналах, рекомендованных ВАК Минобрнауки РФ:*

1. *Белимова В.С.* Наука и буддизм в перспективе межкультурной философии // Вопросы философии. 2021. Т. № 4. С. 168–178. (1 а.л.)
2. *Белимова В.С.* История философии в межкультурной перспективе: взгляд Шарфштейна // Полилог/Polylogos. 2021. Т. 5. № 2. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110015854-1-1/>. (1 а.л.)
3. *Белимова В.С.* Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии // История философии. 2019. № 24. С. 101–111. (1 а.л.)

*В других изданиях:*

4. *Белимова В.С.* Межкультурная философия: новые подходы к истории философии // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Секции (I). Сборник научных статей. М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2020. С. 895–898. (0.5 а.л.)
5. *Белимова В.С.* О философии, встречах с Далай-ламой, карате-до и поэзии. Интервью с Д.И. Дубровским // Сохраним Тибет. 2019. URL: <http://savetibet.ru/2019/07/23/david-dubrovsky.html>. (1 а.л.)
6. *Белимова В.С.* Срединный путь в современном мире. Две беседы с буддологом Робертом Турманом о теории и практике буддизма // Сохраним Тибет. 2018. URL: <http://savetibet.ru/2018/10/14/robert-thurman.html>. (1 а.л.)
7. *Белимова В.С.* Ким Ки Дук: шизофрения времени // Vita Cogitans: альманах молодых философов. 2013. № 7. С. 65–75. (0.5 а.л.)

Результаты исследований были обсуждены на трёх **международных конференциях**:

1. III международная межвузовская конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философская и эстетическая мысль стран Востока: основные концепции и проблемы интерпретации». Москва: РГГУ, 25 марта 2019 г. Доклад на тему «Межкультурная философия в контексте проблем сравнительной философии».
2. IV международная научная конференции «Тибетология и буддология: на стыке науки и религии». Москва: Институт востоковедения РАН, 9–10 ноября 2020 г. Доклад на тему «Буддизм и наука в перспективе межкультурной философии».
3. VIII Всероссийский философский конгресс «Философия в полицентричном мире. К 100-летию со дня рождения А.А. Зиновьева». Москва: Московский государственный университет, Институт философии РАН, 26–28 мая 2022 г. Доклад на тему «Межкультурная философия: новые подходы к истории философии».

## **Глава I. ФЕНОМЕН МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И ПРЕДПОСЫЛКИ**

### **§ 1.1. Место межкультурной философии в структуре современного историко-философского знания и историко-философских дискурсивных практик**

#### *Предварительные размышления*

Для того чтобы иметь возможность дать теоретическую оценку межкультурной философии, её формам и практикам в перспективе их применимости к истории философии, необходимо ввести некую систему координат, которой мы будем далее руководствоваться в нашем исследовании. Разумеется, эта система не является чем-то эссенциальным, присущим «природе вещей»: она субъективна и условна, т.е. действена лишь в тех пределах, которые мы сами для нее установили.

Для начала необходимо отметить, что статус истории философии не является чем-то очевидным и общепринятым – в философии он всё время подвергается вопрошанию. Вопрос состоит в том, является ли история философии регистрацией мыслей и концепций философов в некой последовательности, то есть доксографией, а историк философии – просто доксографом, который «что видит, то поёт»? Или история философии – это философская концепция истории философии, а её автор – философ, который препарирует иные точки зрения через свои идеи, методы и концепции? Иными словами, история философии – это история или философия? Таков, по нашему мнению, «основной вопрос» истории философии, к которому философия не устаёт возвращаться.<sup>3</sup>

В данном исследовании мы исходим из того, что история философии зависит от философской концепции её автора, и, стало быть, историк философии

---

<sup>3</sup> Так, например, в рамках конференции «История философии: вызовы XXI века» (Институт философии РАН, 2012) в докладе, открывающем мероприятие, академик В.С. Стёпин поставил вопрос о том, почему главное для философии – история философии? Подробнее см.: URL: [https://iphras.ru/hp\\_21.htm](https://iphras.ru/hp_21.htm) (дата обращения: 08.05.2021).

– сам является философом. При таком подходе все истории философии имеют в своей основе те или иные философские концепции. Более того эти концепции тоже могут быть исследованы в рамках самой историко-философской дисциплины, и прежде всего – в рамках её методологии.

Но если история философии – тоже философия, возникает следующий вопрос: что есть философия? Это – один из тех вопросов, правильного ответа на который попросту не существует, как, впрочем, и неправильного: сам вопрос уже является философским, то есть является частью философского вопрошания.

По словам Жюль Делёза, «вопросом “что такое философия” можно задаваться лишь в позднюю пору, когда наступает старость, а с нею и время говорить конкретно. (...) Это такой вопрос, который задают, скрывая беспокойство, ближе к полуночи, когда больше спрашивать уже не о чем. Его ставили и раньше, всё время, но слишком уж косвенно или уклончиво, слишком искусственно, слишком абстрактно, излагая этот вопрос походя и свысока, не давая ему слишком глубоко себя зацепить. Недоставало трезвости. Слишком хотелось заниматься философией, а о том, что же это такое, спрашивали себя разве что упражняясь в изящном слоге; не доходили до той неизящности слога, когда наконец можно спросить – что же это за штука, которой я занимался всю жизнь?» [Делёз, Гваттари 1998]. Так, Делёз предлагает своего рода операциональное определение философии, которое оказывается неким обобщением конкретной практики: философия – это то, что философы делают. Справедливость операционального определения косвенно подтверждается тем, что разные области философского знания определяют философию, исходя из предмета своих философских занятий: так, онтология задаётся вопросами о предельных основаниях бытия и сущего, логика исследует законы мышления, эпистемология – природу познания, его возможности и границы, и т.д.

Однако в ряду философских дисциплин история философии стоит особняком, она, как замечает академик РАН А.А. Гусейнов, «не просто выделена особо наряду с логикой, гносеологией, философией науки, этикой и другими частями философской систематики, но и отделена от них всех» [Гусейнов 2019,

138]. Как нам представляется, эта отделённость истории философии от других философских дисциплин спровоцирована отдалённостью идей и концепций, которые изучаются историками философии, от современности: в рамках истории философии мы встречаемся не только с философскими системами прошлых эпох, но также и других культур. Не должна ли эта ситуация множественности придать историко-философским исследованием особую – плюралистическую – перспективу? Не должен ли историк философии априори признавать равнозначную ценность для историко-философского процесса всего множества разных философских течений, возникших в разные времена, в разных культурах? А если так, то как возможно единство философии и может ли у философии вообще быть одна история, одно прошлое?<sup>4</sup>

Размышление над этими темами, как нам представляется, и есть важная задача теории историко-философских исследований. Оригинальное предположение высказывает Гусейнов, утверждая, что у философии «нет истории, если понимать под историей прошлое, над которым мы не властны и которое представляет чисто исторический интерес», и замечая далее, что «все философские системы, всё множество созданных в течение многих столетий философий по критерию истины соразмерны друг другу» [там же, 149].

Ещё острее эти вопросы звучат, когда мы заводим речь о сравнительной, или компаративной, философии – области знания, занимающейся исследованием и сопоставлением философских систем, возникших в разных традициях и культурах мысли. Действительно, можно ли поставить в один ряд концепции, возникшие в разных культурах мысли и изучать их именно как «философии»? Каковы будут критерии для определения того, что можно отнести к собственно философии, а что не попадёт в этот ряд?

Если мы попробуем применить идею Гусейнова к поликультурной ситуации в современном философствовании, то нам следует предположить, что все системы

---

<sup>4</sup> Ситуация полицентричности в современном философствовании стала главной темой «VIII Всероссийского философского конгресса» (2022), что служит ещё одним свидетельством в пользу актуальности поставленных вопросов. Материалы конгресса опубликованы в 5 томах. См.: [VIII РФК 2020а, VIII РФК 2020b; VIII РФК 2020c; VIII РФК 2020d; VIII РФК 2021].

мысли, возникшие в разных культурах на протяжении всей истории, даже имеющие в своей основе разный категориальный аппарат и разные логики смыслополагания, можно считать философскими, если они – так или иначе – обращаются к тем вопросам, которые принято называть «вечными». Характеризуя «вечные вопросы», Гусейнов замечает, что «вечные они не только в том смысле, что всегда одни и те же (...), а ещё и потому, что требуют вечного обновления. Они создают вокруг себя поле постоянного интеллектуального напряжения, требуя каждый раз новых интерпретаций в соответствии с новыми данными научного познания и новыми общественными запросами» [там же, 151]. Размышление над «вечными вопросами» формирует категории, которые стоят в основе той или иной философской культуры, или, иначе говоря, универсалии. Философия, как указывает В.С. Стёпин, «начинается тогда, когда осуществляется *рефлексия* над мировоззренческими универсалиями культуры» [Стёпин 2001, 18].

В рамках сравнительной философии сложилось две основных стратегии к определению философии, которые мы можем обозначить как «родовидовое» определение и определение через «семейное сходство».

«Родовидовой» подход к определению философии, по сути, является эссенциалистским: отделяя сущностные, обязательные признаки философии от второстепенных, приверженцы этого подхода выстраивают своего рода «иерархию философий». Одним из ярких представителей этого подхода в российской компаративистике является В.К. Шохин. С его точки зрения, главный «родовой» признак философии – это наличие теоретической рефлексии, служащий критерием различения «уже-философии от ещё-не-философии» [Шохин 2004, 7]. Согласно Шохину, в индийской традиции мысли теоретическая рефлексия выражалась в «критико-контраверттивном исследовании суждений» (диалектика) и «системно-классификационном исследовании» (аналитика) [Шохин 1994, 30]; сотериологические искания индийских мыслителей он относит, скорее, к области «гностических учений».

Подобный подход, безусловно, обладает рядом несомненных достоинств – в частности, может быть полезным для историко-философских исследований

близких друг к другу культур, однако, попытка выработать единое определение философии для всех традиций мысли резко сужает возможности учёта культурной специфики более отдалённых друг от друга цивилизаций, например, европейской и китайской. Кроме того, слепое следование за определениями может нас завести в узкие рамки какого-либо культурного «центризма» (наподобие европоцентризма, синоцентризма и пр.). Мы согласны с А.В. Смирновым в том, что «родовое представление о том, что такое “философия вообще”, выстраивается исключительно и только на основе опыта западной философии, и любая другая философия не расценивается по большому счёту как философия постольку, поскольку не отвечает родовым характеристикам, сконструированным на основе опыта западной философии» [Смирнов 2021, 330].

Действительно, определение по сущностным, родовым признакам, как показывает опыт, обычно берёт за образец какую-то форму западной философии, поэтому те черты инокультурной традиции, которые не отвечают определённым европоцентристским критериям философии, её предмета и метода, не попадают в её состав. Например, определение философии как основанной исключительно на понятийных формах мышления, если его применить к индийским учениям, упустит сотериологические практики (йогу и медитацию), которые представляли, по мнению некоторых исследователей, составную часть индийских религиозно-философских систем (даршан) [Рудой, Островская 1987, 76], или по-своему формировали предмет философских концепций [Лысенко 2020]. Так, по словам В.Г. Лысенко, «... в индийских философских учениях (не во всех, но во многих, что позволяет говорить об определенной закономерности) предметом философии считался не только обыденный опыт и идеи разума, но и опыт состояний сознания, вызываемый специальными практиками йоги и медитации, которые в современной литературе часто объединяются в категорию “измененные состояния сознания” (altered states of consciousness) или “психотехники”» [Лысенко 2020, 163].

«Культурный компаративист» Б.-А. Шарфштейн тоже предлагает определить философию, выделив те признаки, которые маркируют её культурную

идентичность. Он выделяет два таких признака: 1) учение о логике – внутренний признак, указывающий на наличие в культуре «профессиональной» философии; 2) традиция философских диспутов, проводимых по определённым правилам, которые свидетельствуют, в свою очередь, о наличии в культуре определённой социальной сферы, в которой бытует философия.<sup>5</sup>

Стратегия дефиниции философии через модель «семейного сходства» основывается на выявлении аналогичных черт, которые встречаются в разных философских традициях. Эта модель, на первый взгляд, страдает расплывчатостью, поскольку не выдвигает столь же ясных критериев философии, как сущностные и несущностные признаки её родовидового определения. Однако если основанием для сравнения философских традиций мы представим язык и его внутреннюю логику, то такой критерий может появиться. Например, европейские языки и санскрит – «родственники», члены одной индоевропейской языковой семьи. Этот факт, по мысли В.Г. Лысенко, которая придерживается именно стратегии выявления «семейного сходства», «служит необходимым и достаточным основанием для появления похожих форм философской мысли» [Лысенко 2016, 39]. Общие системно-структурные принципы языка во многом формируют аналогичные философские категории и аналогичные философские проблемы<sup>6</sup>.

Оценка и исследование стратегий дефинирования и других методологических идей, лежащих в основании истории философии, сравнительной философии и разных форм межкультурной философии требует своего метаязыка и своей оценочной шкалы. Для нас эта шкала задается образом электрической дуги между двумя полюсами – положительно и отрицательно заряженными. Один полюс образует универсализм – убеждение в том, что некоторые идеи и практики применимы ко всем культурам и эпохам и поэтому

---

<sup>5</sup> Подробнее, см. [Scharfstein 1998, 31].

<sup>6</sup> Лысенко замечает такие закономерности: «если в философском языке наличествует категория сущности, то её обычно дополняет категория качества, а эта дистрикция соответствует выделенности в языке по меньшей мере двух грамматических категорий – существительного и прилагательного, а если в языке есть и глаголы, то следует ожидать ещё и философскую категорию движения» [Лысенко 2016, 39].

сами они внеисторичны и внекультурны. Другой полюс – партикуляризм – убеждение в том, что идеи и практики разных культур обособлены и несопоставимы, поскольку невозможно найти общий знаменатель между ними.

Где же на этой шкале располагаются концепции, которые относятся к межкультурному философствованию? Следует ли нам рассматривать межкультурную философию как универсалистский или как партикуляристский проект?

Очевидно, что *чисто* универсалистские и *чисто* партикуляристские концепции – это, скорее теоретические, спекулятивные конструкции, чем реальные практики. Реальные же сравнительные практики обнаруживаются, как правило, где-то в промежутке между полюсами, с определённым сдвигом в ту или иную сторону.

В истории разных философских традиций универсализм часто приобретает формы, в которых культурная и прочая специфика так или иначе допускается – например, как вторичная, менее реальная и менее ценная, хотя и полезная для определённых целей. Здесь уместно вспомнить об инклюзивизме<sup>7</sup> – концепции Пауля Хакера. Анализируя эту концепцию, Е.А. Десницкая замечает, что «ключевым принципом инклюзивизма является включение заимствованного содержания в состав собственного учения на иерархически подчинённом положении – собственное учение всегда остается во главе иерархии» [Десницкая 2021, 191]. В наших терминах такой инклюзивизм является универсалистской концепцией (в качестве универсальной Хакер рассматривал специфическое культурно-обусловленное содержание адвайта-веданты, одной из индийских философских традиций), иными словами, универсальное – это не то, что объединяет разные традиции, является общим между ними, не синтез их общих характеристик, а специфическое, возведённое в ранг универсального.

Универсалистской является и известная концепция *philosophia perennis*, извечной философии, предполагающая существование общих для всех эпох и

---

<sup>7</sup> Термин был введен католическим мыслителем и одновременно исследователем индийской философии Паулем Хакером для объяснения стратегий апологетики, которые он анализировал в индийских религиозных и философских системах, особенно в адвайта-веданте.

культур вопросов. Во многом, *philosophia perennis* оказалась тем окном, через которое в ойкумену западной философии стали проникать инокультурные модели и категории мышления. Этот факт даёт нам основания для выдвижения двух гипотез. Первая: *philosophia perennis* является одной из важных предпосылок возникновения межкультурной философии. Вторая: межкультурная философия на нашей шкале – ближе к универалистским моделям. Далее мы будем рассматривать концепцию извечной философии более подробно, здесь же достаточно сказать, что в ней универсальное тоже не очищено от специфически культурного содержания, поскольку понимается в духе бесплотных платоновских идей.

На опасности, которые заключены в следовании универалистскому подходу, указывает А.В. Смирнов<sup>8</sup>. По его мнению, исследователь, чрезмерно симпатизирующий этому подходу, рискует при работе с текстами быть предвзятым, привносить в реконструкцию и перевод представления своей культуры. Он призывает всегда задаваться вопросом: «не “вчитываем” ли мы в чужую культуру несвойственную ей “очевидность”, произвольно устанавливая общечеловеческий, абсолютный характер релевантных для нас семантических и логических очевидностей?» [Смирнов 2001, 296]. По сути, Смирнов призывает универалистов вернуться «назад к вещам», то есть опереться на твёрдую почву изучаемой культуры, на историю, язык и присущие ей формы смыслополагания. Заметим, что текстологический подход, при котором философский анализ непременно должен сочетаться с филологическим и историческим, в западной истории философии сложился в связи с изучением античных авторов, и имеет собственную богатую историю. С точки зрения Смирнова, «оставаясь в пределах оснований рациональности, характерных для одной культуры (и заданных релевантными для неё очевидностями), невозможно адекватно показать строение смысловых структур, созданных другой культурой, если та опирается на другие основания рациональности» [Смирнов, 2001, 297]. Разные культуры развивают свой дискурс в рамках «логики смысла» – «способа формирования смыслового

---

<sup>8</sup> О логико-смысловой теории см.: [Смирнов, 2001; 2019; 2021].

содержания», который представляет собой смыслопорождающие механизмы грамматики соответствующего языка, отсюда несводимый к какому-то общему знаменателю плюрализм языковых картин мира. Смирнов замечает, что «номинальное совпадение некоторых категорий (например, категории “абстрагирование”) может маскировать их содержательное расхождение в разных культурах, что и означает в числе прочего расхождение оснований рациональности» [Смирнов 2001, 305].

Что касается партикуляризма, то в вопросах сравнения культур он теоретически исключает универсальное, общее – например, наличие некой единой шкалы рациональности, «конвертируемой» в разных культурах и цивилизациях. С точки зрения партикуляризма, люди как биологический вид формируются именно культурой и цивилизацией, поэтому не существует общей шкалы для сравнения их мировоззрений, или философских картин мира. Партикуляристы выступают за особый, самостоятельный путь своей культуры, акцентируют внимание на различиях между культурами, а не на сходствах. Примечательно, что и этот подход, как мы увидим, в межкультурном философствовании не только не отрицается, но весьма активно применяется: одна из базовых установок, манифестируемая межкультуралистами, гласит, что не следует допускать абсолютизации ни одной из позиций. Этой установки, которую Р.А. Малл, один из основателей межкультурной философии, назвал «когнитивной скромностью», придерживаются все межкультуралисты.

Очевидно, что отказ от абсолютизации «отодвинул» межкультурную философию от полюса универсализма и, соответственно, приблизил к другому полюсу. Впрочем, вряд ли *чисто* партикуляристский подход может стать основой для межкультурного взаимодействия разных философских традиций. Однако, не стоит ли всё-таки сделать допущение, что межкультурная философия – ближе к партикуляризму? Или, возможно, нам следует предположить, что межкультурная философия прокладывает своего рода «серединный путь» между этими двумя полярностями?

Далее мы используем понятия универсализм и родственные ему понятия – холизм, эссенциализм, «глобальное», равно как партикуляризм, несовместимость культур, «локальное» и т.п., а также и их гибридные формы в качестве метаязыка для анализа и категоризации разных концепций и подходов, которые исследуем в рамках анализа генезиса межкультурной философии как явления в целом, так и в рамках анализа разных её концепций.

Философским синтезом принципов универсализма и партикуляризма мы считаем концепцию «универсалий культуры» В.С. Стёпина. Она учитывает участие исторических, социальных, культурных, религиозных и т.п. «партикулярных» процессов в формировании универсалий каждой культуры, но при этом отказывается от слишком жёстких универсальных критериев, например, от критерия философии как понятийной деятельности. Так, Стёпин настаивает на присутствии в самой природе познания «наглядно-образной компоненты» [Стёпин 2001, 35], включая «области науки, подчинённые, казалось бы, самым строгим логическим стандартам» [там же], что же касается философии «как теоретического ядра мировоззрения» [там же], то она также постоянно обращается «к наиболее общим мировоззренческим каркасам культуры, которые необходимо уловить и выявить, чтобы сделать предметом философского рассуждения. Отсюда вытекают и *неустраняемая неопределенность в использовании философской терминологии, и включенность в ткань философского рассуждения образов, метафор и аналогий, посредством которых высвечиваются категориальные структуры, пронизывающие всё многообразие культурных форм* (курсив мой. – В.Б.)» [там же]. Стёпин замечает, что через «внутреннее теоретическое движение и постоянное выявление всё новых реальных смыслов категорий культуры – реализуется основное предназначение философии в культуре» [там же, 36].

Этот акцент на равнозначности для философии как наглядно-образной, так и категориально-структурной компоненты, представляется весьма значимым для понимания природы межкультурно-философского проекта. Парадоксальность такого рода сочетаний позволяет нам выйти за рамки простого

противопоставления универсализма-партикуляризма, и предположить, что межкультурная философия может быть *одновременно* как универсалистской, так и партикуляристской концепцией. Однако, каким именно образом такое возможно? Мы будем готовы ответить на этот вопрос после того как рассмотрим основные проекты межкультурной философии и выявим её базовые характеристики, проанализируем предпосылки её возникновения, подтвердим (или опровергнем) гипотезы о её «близости» к универсализму или партикуляризму.

### *Проекты межкультурной философии: термины и определения*

В нашем исследовании «межкультурная философия» используется как общий, «зонтичный» термин для всего нового направления, в рамках которого существует дискурс о множественности философских культур, объединяющий те подходы современной философской мысли, которые касаются межкультурной зоны – зоны «между» культурами.

То есть, термин «*межкультурная философия*» будет обозначением своего рода «философии, или философской теории межкультурности». В этом широком смысле «межкультурная философия» не является переводом термина «Intercultural Philosophy», используемого группой философов (Р.А. Малл, Ф.М. Виммер, Р. Форнет-Бетанкур, Р. Паниккар и др.). Чтобы отличить наш «зонтичный термин» от этого термина, мы переводим «Intercultural Philosophy» как «интеркультурную философию». Кроме «интеркультурной» «под зонтик» межкультурной философии попадает целый ряд других проектов по осмыслению поликультурного опыта, диалогических практик и собственно смыслового пространства, общего для всех философских традиций: мировые философии<sup>9</sup>, стратегия конструктивного вовлечения в сравнительные исследования<sup>10</sup>,

---

<sup>9</sup> World Philosophies.

<sup>10</sup> Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy.

трансверсальная философия<sup>11</sup>, философия фьюжн<sup>12</sup>, вновь нарождающаяся философия<sup>13</sup> и др.

Термин «*интеркультурная философия*» стал опознавательным знаком группы философов, в значительной степени инициировавших межкультурное движение, и потому именно с их взглядов мы и начнём наш обзор.

Важнейшую роль в утверждении межкультурной философии в качестве нового философского проекта сыграл Р.А. Малл. Поскольку мы посвятили анализу его концепции отдельный параграф, в этом обзоре мы сформулируем лишь самый важный его вклад: принцип «когнитивной скромности», который, как он считает, призван предотвратить абсолютизацию отдельными культурами своей собственной позиции. В статье, посвященной этому понятию Малла, М.Т. Степанянц поясняет, что «межкультурная философия предлагает ориентацию на утверждение толерантного плюрализма» и «ратует за отказ от абсолютизации, универсализации или претензии на превосходство собственной умственной позиции, а потому является знаком самотрансформации философа, обретающего смелость и терпеливость слышать истину Другого» [Степанянц 2018(а), 197].

По Ф.М. Виммеру, интеркультурная философия – это как раз и есть истинная философия. Что же нужно для её становления? С точки зрения Виммера, «современное философствование зависит от различных культурных рамок, и сама философия возникала не только в Европе, но и в других культурных пространствах» [Wimmer 1996, 45], а потому проект межкультурной философии предполагает пересмотр и включение в мировую историю философии многообразных философских концепций, созданных в лоне незападных культур, на незападных языках. Виммер убежден в том, что «ни один философский тезис нельзя считать достаточно обоснованным, если он был сформулирован людьми, принадлежащими только к одной культурной традиции» [ibid., 47]. Другой

---

<sup>11</sup> Transversal Philosophy.

<sup>12</sup> Fusion Philosophy.

<sup>13</sup> Re:emergent philosophy. Перевод термина на русский язык – М.Т. Степанянц [Степанянц 2018 (б)].

важный пункт, на котором настаивает Виммер, заключается в необходимости «полилога в каждом систематически-исследуемом вопросе философии» [ibid., 57]. Доминирование западноевропейской культуры в общемировом философском процессе должно смениться, с точки зрения Виммера, глобальным полилогом всех философских культур.

Подобно Маллу и Виммеру, немецкий философ кубинского происхождения Рауль Форнет-Бетанкур видит важность интеркультурного подхода в преодолении любого проявления европоцентризма, всё ещё доминирующего в мире, а также в пересмотре подхода к истории философии. Историю философии следует изучать, основываясь на разнообразии всех культур человечества. В своих работах Форнет-Бетанкур ставит под вопрос ценности западной цивилизации, которая «порождает новое варварство в нашем мире». Для него интеркультурный диалог в философии – это альтернатива западноевропейской глобализации. Интеркультурная философия, в основе которой лежит межкультурный диалог (или даже полилог), оказывается проектом по «перенастройке отношений между культурами» [Fornet-Betancour 2002, 230]. Интеркультурная философия, в представлении Форнета-Бетанкура, позволяет слышать многообразие, ею руководит стремление «открыть философию иному знанию и, помимо европейской модели, услышать еще и голоса и мнения других традиций с тем, чтобы кардинально изменить философию как науку» [ibid., 230].

По замечанию Л.В. Полушиной, Форнет-Бетанкур понимает межкультурную философию как «фундаментально-новую ориентацию и одновременно составной элемент и цель философского осмысления действительности с точки зрения межкультурности» [Полушина 2010, 137].

В понимании Малла, Виммера, Форнета-Бетанкура и других современных мыслителей, интеркультурная философия предстает, прежде всего, как проект по смене парадигмы философствования внутри самой философии. Этот проект можно реализовать, с одной стороны, признавая множественность философий в мире, а с другой – разрушая границы, созданные монокультурными структурами «традиционной» западной философии. Также важным пунктом программы

интеркультурной философии является пересмотр мировой истории философии, включение в неё незападных философских подходов.

Кратко охарактеризуем другие проекты межкультурного философствования.

Так, *проект мировых философий (World Philosophies)* представляет собой своего рода универсалистскую модель. Основным стремлением представителей этого проекта является знакомство с широкой палитрой эпистемологических подходов, методов аргументации, политических и этических систем мышления, возникших в Азии, Африке, Европе, на Ближнем Востоке и т.д., и включение их в «общефилософское предприятие», что даст доступ исследователю к большому количеству философских инструментов и будет способствовать обретению навыка понимания инокультурных точек зрения. Вопрос в том, каким образом реализовать это стремление?

Козимо Зене<sup>14</sup>, один из ярких представителей проекта мировых философий, в одной из своих публикаций демонстрирует на многочисленных примерах, что западная философия «готова рассмотреть возможность концепции проекта мировых философий не как расширения и продолжения самой западной философии, но как встречи/диалога с другими системами мышления, которые развивались независимо»<sup>15</sup> [Zene 2015, 12]. В частности, он указывает на то, что западная концепция «логоса» могла бы стать основой для диалога с незападными традициями: «развитию проекта мировых философий во многом будет способствовать критико-этический диалог» [ibid., 31]. О понятии «логос» пишет

---

<sup>14</sup> Козимо Зене (р. 1949) – итальянский антрополог, исследователь философий и религий мира, профессор школы востоковедения и африканистики Лондонского университета SOAS. К слову, под его руководством недавно открылась бакалаврская программа изучения мировых философий (BA World Philosophies) в университете SOAS. Знакомство с широкой палитрой эпистемологических подходов, методов аргументации, политических и этических системам мышления, согласно замыслу Зене, даст выпускнику больше философских инструментов, чем выпускнику «традиционных» философских программ, позволит ему обрести более широкий взгляд и будет способствовать обретению навыка понимания инокультурных точек зрения, формированию способности быть эффективным посредником между различными обществами. (Подробнее см.: URL: <https://www.soas.ac.uk/religions-and-philosophies/programmes/ba-world-philosophies/>).

<sup>15</sup> Здесь и далее, если не указано иное, перевод с англ. – мой (В.Б.).

латиноамериканский философ Леопольдо Зеа<sup>16</sup>, который критикует западную философию за европоцентризм, а в качестве альтернативы предлагает свою оригинальную концепцию. Так, с его точки зрения, «логос» указывает на два феномена: 1) человеческую способность к разумению и пониманию; 2) способность оперировать словами для общения с другими. «Возможно, понятие “логос” имеет греческое происхождение, но утверждать, будто это понятие является исключительно греческим и европейским, неверно» [Зеа 1989, 32].

Ещё одним методологическим подходом, возникшим в рамках межкультурного движения, является «стратегия конструктивного вовлечения» (*Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy*), предложенная современным китайским философом Бо Моу<sup>17</sup>. Значительное место в его концепции занимает аналитика оснований сравнительной философии. Он выделяет три основных методологических подхода: исторический; рефлексивная интерпретация; конструктивное вовлечение в решение философской проблемы. [Бо Моу 2002, 42–43]. Исторический подход предполагает, точную реконструкцию взглядов философа, а также историческую характеристику культурно-интеллектуального пространства, в котором тот творил. Этому подходу, согласно Бо Моу, не хватает методологической строгости; кроме того, исследователи, действующие в его рамках, склонны упрощать объект

---

<sup>16</sup> Леопольдо Зеа (1912–2004) – мексиканский философ, основатель философского факультета в Национальном автономном университете Мексики UNAM (1947), колледжа латиноамериканских исследований (в 1966 г.), а затем – Центра координации и распространения латиноамериканских исследований UNAM (1978). Он получил множество наград, в том числе Национальную премию искусств и наук в 1980 г., Премию Интерамериканской культуры «Габриэла Мистраль» и Медаль Белисарио Домингеса (Сената Мексики) в 2000 г. В своих работах Зеа демонстрирует, что исторические факты не независимы от идей и что они возникают не из того, что считается необычным, а из простых реакций на определенные ситуации человеческой жизни.

<sup>17</sup> Бо Моу – профессор философии в университете Сан-Хосе (Калифорния, США), директор Международного сообщества сравнительных исследований китайской и западной философий (International Society for Comparative Studies of Chinese and Western Philosophy), главный редактор журнала «Comparative Philosophy: An International Journal of Constructive Engagement of Distinct Approaches toward World Philosophy» (URL: <https://scholarworks.sjsu.edu/comparativephilosophy/>). Участники сообщества сравнительных исследований опубликовали ряд работ по конструктивному вовлечению китайской философии и аналитической философии, в частности, взглядов Д. Дэвидсона [Бо Моу 2006], Дж. Сёрла [Бо Моу 2008].

исследования, обращаться к тем интеллектуальным ресурсам, с которыми не мог быть знаком анализируемый мыслитель, гиперболизировать или размывать различия между сравниваемыми позициями. Подход рефлексивной интерпретации нацелен на то, чтобы углубить наше понимание идей анализируемого мыслителя с помощью современных концепций и герменевтических методов. В определённом смысле, этот подход предполагает «перемещение» идей мыслителя в современный понятийный и историко-культурный контекст, их актуализацию. Подход конструктивного вовлечения, который Бо Моу называет «самым интересным» [ibid., 44] предполагает деятельное участие сравниваемых философий в решение определённых философских проблем. По мысли китайского мыслителя, вовлечение происходит поэтапно: поиск концепций, имеющих отношение к рассматриваемой философской проблеме, в разных традициях; взаимодействие с целью решения проблемы; возникновение решения. Несмотря на то, что Бо Моу не использует термин «межкультурная философия», представляется, что его концепция является одной из её разновидностей, прежде всего, потому что предполагает деятельное участие разных традиций мысли в решении актуальных философских задач.

Центральной идеей т.н. *«трансверсальной рациональности»*<sup>18</sup> (от фр. «transversal» – сквозной, поперечный, секущий) является трансформация самого способа философствования посредством совмещения различий, снятия бинарности мышления. По мысли Хва Йоль Чона<sup>19</sup>, преодоление самых разных этноцентризмов должно привести к обнаружению своего рода «серединного пути» между глобальным и локальным, универсализмом и партикуляризмом. Трансверсальность (от лат. trans – выход за пределы) понимается как способность разума к нейтральной деятельности, то есть умению абстрагироваться от «содержательных вопросов» и анализировать исключительно парадигматические

<sup>18</sup> Подробнее о трансверсальной философии см. публикации Хва Йоль Чона [Jung 2011; 2021], а также В. Вельша и А.С. Колесникова [напр., Вельш 1998; Колесников 2010] и материалы конференции «Диалог культур и становление трансверсальной философии», проходившей в Санкт-Петербургском университете в 2010 г.

<sup>19</sup> Хва Йоль Чон – межкультурный философ корейского происхождения, ученик американского феноменолога Дж. Уайлда, автор концепции трансверсальной рациональности.

взаимосвязи, «пересекать межкультурные, межвидовые и междисциплинарные границы» между разными традициями [Jung 2011, XII]. Целью трансверсальной рациональности является не сравнение позиций разных философий, а постепенное «наведение мостов» между ними, что в отдалённом будущем может привести к «слиянию культурных и дисциплинарных горизонтов», и способствует «возникновению гибридных форм мысли» [ibid., XIII]. Возможно ли, что трансверсальная философия стремиться к созданию «глобальной», то есть общемировой философии? Отвечая на этот вопрос, Чон указывает, что, хотя «глобализация, как и глокализация – процессы, которые происходят одновременно», истина не может быть монополизирована, ибо «центр истины находится везде, а её окружность – нигде» [ibid., XVI].

Термин «*фьюжн*» (от англ. «fusion» – слияние, сплав, расплавление) применительно к философскому знанию впервые прозвучал в монографии американского буддолога Марка Сидеритса, посвящённой исследованию проблемы идентичности личности в аналитической философии и буддизме [Siderits 2003]. Так, автор предпринимает попытку создать контекст для встречи очень разных дискурсов – западного и буддийского, и предлагает проследить, как буддийские идеи отражаются в западной философии, и наоборот. Однако, как указывают критики, «для того, чтобы его воспринимали всерьёз в рамках западного философского дискурса, Сидеритсу пришлось отказаться от двух фундаментальных понятий буддийской философии: кармы и перерождения» [Gamble 2003, 86]. Идея «философии фьюжн» вызвала дискуссии в кругу философов, проводящих межкультурные исследования, о ней писали А. Чакрабарти [Chakrabarti 2016], Э. Кокро [Coquereau 2016], М. Нилан [Nylan 2016] и др.<sup>20</sup>

Концепция «*вновь нарождающейся философии*» («*Re:emergent Philosophy*», от англ. «emerge» – появляться, возникать, формироваться, зарождаться) связана с

---

<sup>20</sup> Мы рассмотрим эту дискуссию в Главе III, § 3.2. «Межкультурная философия – философия будущего?».

манифестом английского аналитического философа Джонардона Ганери<sup>21</sup> [Ganery 2016]. Его проект, обладая всеми особенностями манифеста – протестным характером и сообщением о наступлении новой эпохи, призывает к созданию «новой картографии философии», в которую будут включены все существующие в мире традиции мысли. Так, Ганери выступает за движение к освобождению от интеллектуального доминирования западного типа рациональности (которому свойственен, в частности, сциентизм), посредством признания множественности способов мышления. Он призывает тех, кто глубоко погружён в философские течения незападных традиций (Азии, Мезоамерики, Африки, Австралии) «сделать собственный вклад, и тогда ... по всему миру возникнет живой плюралистический реализм и новая картография философии» [ibid., 142]. «Манифест вновь нарождающейся философии», как указывает М.Т. Степанянц, «призывает к осознанию того, что западная философия – лишь одна из философских традиций. Чтобы стать философией в полном смысле этого понятия, в неё должны быть включены философии, существующие за пределами западного мира, то есть ей предстоит “вновь народиться”. Именно эту цель преследует межкультурный метод философствования» [Степанянц 2018б, 5]. Постулируемая Ганери «множественность способов мышления» позволяет отнести его концепцию к философскому плюрализму.

Примечательно, что не только сочинение Ганери, но практически все опубликованные тексты, характеризующие межкультурную философию, выполнены в жанре манифеста – жанра проективного, предсказательного, прогностического. В отличие от научных статей и монографий, в которых представлены теории в сложившемся виде, обоснованные и аргументированные, настаивающие на единственно-правильной теории, манифест пытается расширить сферу возможного будущего, побуждая помыслить о том, что ещё находится в процессе становления. Манифест приглашает к участию. Неслучайно манифесты

---

<sup>21</sup> Джонардон Ганери (род. 1963) – аналитический философ индийско-английского происхождения. Получил магистерскую степень по математике в Кембридже, а докторскую по философии – в Оксфорде. Ученик Б.К. Матилала (1935–1991), член Британской Академии.

как жанр актуализируются на рубеже эпох, в переломное время<sup>22</sup>. Манифест предлагает варианты развития событий, с которыми читатель в праве соглашаться или нет, и в этом смысле читатель – такой же сотворец будущего, как и автор(ы).

### *Ризоматичность межкультурного философствования*

Как видно из этого небольшого обзора, способов осмысления современной поликультурной ситуации в философии существует немало, мы перечислили лишь самые заметные. Сама природа многообразия философских культур, невозможность «заключить» всю их сложную систему динамических взаимоотношений в «статическую» форму, диктует вариативность их толкования. Действительно, мы имеем дело не с многогранной статичной структурой, но со сложным процессом взаимодействия и взаимовлияния разных философий, их рефлексии концепций друг друга и саморефлексии. Эта динамичность, свойственная межкультурному дискурсу в целом, не позволяет ограничиваться структуралистскими методами при его рассмотрении и анализе.

Так, на фоне живой, пульсирующей динамики процесса межкультурных взаимодействий, все попытки выделить «центральный» термин, который лучше других объяснит происходящее, кажутся лишёнными всякого смысла. Вероятно, именно поэтому межкультурные философы так резко выступают против любых «центризмов» и «иерархических структур», постулируют множественность возможных прочтений, отказываются от монологических речей в пользу динамики, свойственной ситуации диалога (или «полилога»).

Из всех методологических идей, которые могут способствовать пониманию сложившейся ситуации, наиболее перспективной нам представляется концепция «ризомы» (от фр. «la rhizome» – корневище, грибница) в том виде, в каком её предложил Делёз в сочинении «Тысяча плато» [Делёз 2010]. Так, межкультурно-философскому дискурсу в целом свойственны те же черты, которыми наделяют

---

<sup>22</sup> XX в. знал множество скандальных манифестов: «Пощечина общественному вкусу» В. Маяковского, В. Хлебникова, В. Кандинского и др. (1912), «Искусство шумов» Луиджи Русоло (1913), «Манифест дада» Тристана Тцара (1918), «Первый манифест театра жестокости» А. Арто (1931) и др.

свою «ризому» постструктуралисты: множественность, децентрированность, антииерархичность, неоднородность, соединённость всего-со-всем. Авторы этой концепции предлагают понимать ризому как наиболее реалистичный взгляд на саму жизнь, в отличие от теоретических моделей, предложенных структуралистами, – иерархической (древовидной) и сетевой (рыночной) структур. С их точки зрения, любая структура является частью ризомы: «в ризомах существуют структуры дерева и корней, но верно и обратное: ветка дерева или сегмент корня могут начать распускаться в ризому» [там же, 26].

Делёз выделяет шесть принципов ризомы, которые, на наш взгляд, хорошо сочетаются с особенностями межкультурной философии: 1) принцип соединения; 2) принцип неоднородности; 3) принцип множественности; 4) принцип разрыва; 5) принцип декалькомании; 6) принцип картографии.

В соответствии с «принципом соединения», «любая точка ризомы может – и должна быть – присоединена к любой другой её точке» [там же, 12]. В иерархических структурах, со свойственными им запретами и барьерами правила соединения изначально жёстко артикулированы: вассал моего вассала не мой вассал; брахман не садится за один стол с шудрами и т.п. Как видится, нет противоречия между этим принципом и особенностями межкультурной философии, на которые указывают исследователи: философская концепция любой традиции может участвовать в «полилоге» с любыми другими концепциями.

«Принцип неоднородности» указывает на то, что структурные элементы отделены друг от друга, поэтому его также можно обозначить как принцип «индивидуальности». Согласно этому принципу, сходство различных элементов не является поводом говорить о них как об одном и том же: два разных элемента – это два разных элемента. Применительно к межкультурной философии этот принцип, указывает на обозначенную выше «напряжённость» между полюсами универсализма и партикуляризма, которая снимается применением, в частности, метода «когнитивной скромности».

«Принцип множественности» утверждает изначально невозможность единства и единственности, невозможность единственного центра,

несуществование «единства, которое служило бы стержнем в объекте или разделялось бы в субъекте» [там же, 14]. В соответствии с этим принципом, единство, двойственность (в частности, бинарная логика), триединство и т.п. – лишь частные случаи множественности. Например, «я» и «ты» представляют собой не слившееся воедино «мы», но три разных элемента – я, ты и мы. Как можно заметить, в противоречие с этим принципом вступают те из указанных выше концепций, которые выражают надежду на философский «синтез», «слияние», «фьюжн» разных традиций и т.п., то есть – на попытку создания универсальной философии. Однако нам представляется, что это – кажущееся противоречие, и оно снимается, если мы вспомним, что модель ризомы не исключает существование других форм организации – иерархической и сетевой. То есть, существование «универсальной» философии в принципе возможно, если она – философия, которая мыслит себя универсальной, – оставляет право на жизнь и другим традициям (опять же «когнитивная скромность»).

Под «принципом разрыва» Делёз подразумевает способность ризомы расти из любой точки, ибо она «может быть разбита, разрушена в каком-либо месте, но она возобновляется» [там же, 16]. Для иллюстрации этого принципа постструктуралист обращается к актуальному ныне примеру вирусных эпидемий. Он говорит: «Мы создаём ризому с нашими вирусами или, скорее, наши вирусы вынуждают нас создавать ризому с другими зверями» [там же, 18]. Применительно к ситуации встречи культур, этот принцип оказывается, на наш взгляд, весьма обнадеживающим и перспективным.

«Принцип декалькомании» (от слова «калька» – копия, отпечаток; декалькомания – технология создания переводных картинок) обращает внимание на концепты «воспроизведения» и «повторения», важные для Делёза. Логика кальки и воспроизведения – это логика дерева [там же, 21], и эта логика принципиально отличается от логики повторения. В повторении всегда остаётся место для нового, для различия, для импровизации: бесконечен круг дня и ночи, но всякий день и всякая ночь – разные.

«Принцип картографии» Делёз объясняет, обращаясь к метафоре карты, которая отмечает вехи на пути. «Карта обладает множественными входами в противоположность кальке, всегда отсылающей к “тому же самому”» [там же, 22]. Разумеется, ризома – это карта, а не калька. В соответствии с этой логикой, комментарий к произведению – это всегда новое произведение, историк философии – философ, а межкультурная философия оказывается картой поиска новых путей, методом обнаружения решений для новых проблем, которые выведут человеческий разум ещё дальше – в неизведанное.

Особенностью межкультурного подхода является то, что он рассматривает явления не в статическом состоянии, но в динамике, то есть – во времени. Такой подход характеризует и отличие чисто сравнительных исследований от межкультурных: значимой оказывается не только «классическая» характеристика традиции, но и то, как под воздействием новых обстоятельств – скажем, встреч с другими традициями – происходит реорганизация этой традиции, её новая сборка. Примером этого может выступить, в частности, призыв межкультурных философов переосмыслить историю философии из новой – межкультурной – перспективы.

#### *Нюансы смысла «меж-»/«интер-»: пространство встречи философий*

Итак, характерными чертами межкультурной философии выступают её полилогичность, т.е. ориентированность на признание Другого в качестве основного условия философствования, открытость для дискуссий, процессуальность, динамизм. В последние годы актуализировалась также установка на исследование особого динамичного пространства *между*, которое является «местом встречи» различных культур и философских позиций, условием взаимопонимания и познания.

Английское и немецкое *inter* передаётся на русский как *меж*, *между* или как *интер*, и, соответственно, в русскоязычной академической среде сложилось два подхода к переводу термина *intercultural philosophy*: «интеркультурная философия» и «межкультурная философия». Первый вариант использует

петербургский компаративист А.С. Колесников [Колесников 2009], а также исследователи русской философии – А.В. Малинов [Малинов 2020; 2021], О.А. Назарова [Назарова 2016; 2020], А.Е. Рыбас [Рыбас 2020] и др. Переводу «intercultural philosophy» на русский язык как «межкультурной философии» отдают предпочтение много писавшие об этом направлении философы-востоковеды В.Г. Лысенко и М.Т. Степанянц, а вслед за ними большинство востоковедов и представителей московской школы компаративистики. Автору диссертации ближе второй вариант, поскольку в нём отсутствуют семантические отсылки к синтезу, или интеграции, разных философских традиций, против которого выступают отцы-основатели направления.

Слово *меж*, или *между*, семантически связано с тем, что называется «межа» – узкая полоса необработанной почвы на границе соседних сельскохозяйственных наделов, общая земля, свободное пространство. Представим, что между «угодьями» философских культур пролегает некое нейтральное пространство необработанной, неводеланной земли. Это пространство неокультурено в буквальном смысле (вспомним, что слово культура происходит от «возделывания», «обработки» земли). Каждая из сторон может оспаривать и пытаться завоевать эту землю, представлять её как «свою» и окультуривать, но возможен и другой сценарий: стороны могут использовать это пространство для совместной деятельности (например, провести полезный оросительный канал, согласовав его конструкцию и время работ). «Между» позволяет сохранить целостность обеих сторон, делает культуры и философии «рядоположенными». В этом особом «межкультурном» пространстве, на ничейной территории, стороны окажутся в равном положении и смогут сохранить своё культурное своеобразие. То есть, применительно к философии, этот префикс привлечёт внимание к тому пространству, где возникают смыслы. Отметим также, что отличительной особенностью межкультурной философии является то, что она происходит именно *между* разными традициями мысли, а не в какой-то одной из них. В русском слове «интеркультурный» нет таких ассоциаций, поэтому мы

оставим его для обозначения проекта венской группы и их современных последователей.

Приведём также противоположную точку зрения. О.А. Назарова, исследовательница русской философии в межкультурной философии, в своём докладе на Седьмых международных чтениях по истории русской философии «Интеркультурная философия: полилог традиций», которые проходили в Санкт-Петербурге в 2020 г., коснулась непосредственно перевода *intercultural* на русский. С её точки зрения, русская приставка «меж-» синонимична немецкой «zwischen-», которую она предлагает понимать как «невключённость во что-то», «нахождение между». Такое состояние «невключённости», с её точки зрения, помещает ту или иную философскую традицию отнюдь не в пространство встречи культур, а на обочину философской мысли. Именно такое состояние, согласно Назаровой, характеризует русскую философию, которая «оказывается философией “меж-культурной” в том смысле, что она находится как бы между культурами и не принадлежит ни к одной традиции» [Назарова 2020, 41]. Выход из этого, во всех отношениях, бессмысленного состояния исследовательница видит в том, чтобы перейти от «меж-» к «интеркультурной» философии, указав, что интеркультурное философствование «осуществляет себя в исполнении, в открытости и в постоянной рефлексией над самой собой» [там же, 42].

Мы согласны с Назаровой, что философствование в перспективе множества культур существует как постоянная рефлексия над самим собой, но никак не можем согласиться с её переводом «zwischen-» как невключённости. Существуют четыре основных значения немецкого «zwischen-», которые во многом синонимичны русскому *между*: 1) местонахождение (где?); 2) направление (куда); 3) промежуток времени; 4) взаимодействие, взаимоотношение.

Обратимся к венским межкультуралистам, чтобы разобраться в том, что они сами понимают под приставкой «zwischen-» и есть ли в нём то значение, которое мы обозначили выше. Интересно, что в 2019 г. венский журнал «Полилог»<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Полилог – ведущий по межкультурной философии, издаваемый Венским обществом межкультурной философии.

посвятил этой проблематике целых два номера. Мы кратко осветим публикации Бианки Ботева-Рихтер и Бритты Зааль, которые представляются нам наиболее значимыми не только в том, как они характеризуют пространство *между*, но, главным образом, выводами относительно динамической, процессуальной специфики межкультурного философствования, которые они делают.

С точки зрения венской исследовательницы межкультурной философии Бианки Ботева-Рихтер<sup>24</sup>, в динамическом пространстве «zwischen-» случается своего рода метаморфоза мышления. Так, она указывает, что «префикс “zwischen” означает открытое, динамичное и свободное от властных отношений пространство, которое должно обеспечивать возможность сравнения культур или диалога между ними» [Ботева-Рихтер 2020, 15]. Это пространство, согласно Ботева-Рихтер, является местом встречи культур, в котором они взаимно оплодотворяют друг друга, в результате чего «совершается метаморфоза мысли *per se*» и «трансформация, которая происходит... в динамике вопросов-распросов» [там же, 16].

В статье другой венской исследовательницы Бритты Зааль отмечается, что префикс «zwischen-» противоречит топосу, то есть месту, поскольку обозначает пустое пространство *между* чем-то и чем-то. Однако, как только *интер-*объединяется с прилагательным «культурный», противоречие между пустотой и наполненностью исчезает: пространство наполняется смыслами разных культур и их топосами. Осмысляя понятие «расположенная неустроенность»<sup>25</sup> философии, которое предложил Р.А. Малл, Зааль изобретает удачный, на наш взгляд, термин «межпространство», обозначающий место, которое не существует без вмешательства межкультурного философствования. Что же это за место? Она пишет: «в “межпространстве” всегда присутствует множественность мест.

---

<sup>24</sup> Бианка Ботева-Рихтер – японист, член редакции журнала Polylog (Journal for Intercultural Philosophizing), член правления WiGiP (Венское общество межкультурной философии), член Международного центра по изучению русской философии при университете Санкт-Петербурга.

<sup>25</sup> Orthafte Ortlosigkeit (нем.)

Множественные места и пространства взаимно дополняют и обуславливают друг друга» [Saal 2019, 50<sup>26</sup>].

Итак, *между-* представляет собой особое место, открытое множественности – мыслителей, культур, философских вопросов, в котором в динамике речи-диалога-полилога проступают новые пути к решению вечных проблем философии. «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» [Ботева-Рихтер 2019, 22].

Упомянем здесь также, что входит в современное понятие инокультурных по отношению к Западу философских традиций. Этот список, конечно, не полон, но он включает самые часто упоминаемые случаи: индийская, китайская, арабомусульманская философия, латиноамериканская и африканская философия; в Азии ещё: японская, тибетская, буддийская, индусская и т.п. Каждая из них находится по отношению к европейской в разной позиции и на разном расстоянии. Если брать примерно один уровень развития, то китайская философия по языку и по культуре удалена от Запада на самое большое расстояние, а индийская – ближе Западу, ввиду близости санскрита другим индоевропейским языкам Европы. В данной работе рассматриваются не конкретные инокультурные традиции и их исследования, а общие методологические вопросы, но поскольку автору работы больше знакомы индологические сюжеты, то областью примеров являются идеи межкультурных философов, осмысливающие индологическую проблематику.

Именно взаимозависимость разнокультурных философствований в особом «межпространстве», на наш взгляд – ещё одно свидетельство перспективизма<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Saal B. Im »Inter« (eine) Statt finden: Polylogisches Philosophieren als Weltgestaltung // Polylog. No. 41: Inter / Hrsg. W. Tomaschitz, M. Shorny. Wien: WiGiP Verlag, 2019.

<sup>27</sup> Голландский индолог Я. Хубен понимает перспективизм как своего рода метапозицию, в рамках которой признаётся одновременная обоснованность различных точек зрения на реальность. Так, по его наблюдению, Бхартрихари, автор «Вакьяпадии», одного из самых значимых в санскритской литературе сочинений по философии языка, сознательно не

межкультурного философствования и его процессуального характера. Как мы уже говорили, динамика очень важна для понимания природы межкультурного философствования.

## **§ 1.2. Исторические и интеллектуальные предпосылки возникновения межкультурной философии**

### ***1.2.1. Сравнительная философия***

Чтобы разобраться в природе того или иного явления, полезно бывает обратиться не только к его непосредственной истории, (которая в нашем случае насчитывает около 30 лет), но также проанализировать предшествующие формы существования и базовые предпосылки возникновения. В ситуации, когда само явление находится в процессе становления, и структурный анализ даёт только приблизительные данные, обращение к истории философии, то есть процессуальный анализ, может стать системообразующим. Если мы хотим вырастить яблоню, то следует сначала найти нужные семена, однако, если мы бросим в почву первое попавшееся зерно, вероятность, что прорастёт именно яблоня, невелика. А в случае, если в наших философских угодах уже взошли какие-то неведомые ростки, хорошо бы разобраться, благородные это растения или сорняки, как за ними ухаживать, и вообще понять, какого они вида.

В этом параграфе мы обратимся к истории сравнительной философии и дадим краткий обзор её исканий и методов. Представляется, что именно сравнительная философия – непосредственный предшественник межкультурной, однако пока что не ясно, является ли межкультурная разновидностью сравнительной, то есть её нынешней стадией, или она – принципиально отличается и в нынешних условиях оказывается её альтернативой. В следующем – разберём универалистскую концепцию *philosophia perennis*, с тем чтобы подтвердить или опровергнуть выдвинутые прежде гипотезы: что эта концепция

---

абсолютизировал ни одну из возможных точек зрения, «не объявлял ни одну из точек зрения более предпочтительной, чем другую – даже в тех случаях, когда этого могла бы требовать общая логика трактата» [Houben 1997, 341].

является «прародителем» межкультурной философии, и что межкультурная философия в основе своей – универсалистская модель.

Существование цивилизаций и культур с отличными от западной, интеллектуальными традициями, оказалось для западной философии тем главным вызовом, ответом на который стала идея диалога культур. В течение всего XX века эта идея оказалась связана с историей сравнительной философии. В конце XX в. она обрела новое дыхание в рамках проекта межкультурной философии.

Сравнительный метод, предполагающий сопоставление разных объектов и их классификацию, является неотъемлемой чертой любого научного познания: «всё познается в сравнении». Однако в своём историко-культурном преломлении этот метод возник в результате попадания в фокус научного исследования ярких инокультурных явлений, которые позволяли увидеть, скорее, сходство, чем различие далеких друг от друга культур и цивилизаций. В начале XIX в. сравнительные исследования получили главный толчок в связи с открытием санскрита и обнаружения его сходства с другими индоевропейскими языками. Сравнительный метод развивался не только в языкознании и лингвистике, но и в изучении мифологий, религиоведении, литературоведении, философии и т.д. История сравнительного метода и этапы становления сравнительной философии подробно исследуется в работе В.К. Шохина «Сравнительная философия» [Шохин 2000].

Для наших целей в развитии сравнительной философии XX в. мы выделяем четыре основных стадии, которые условно называем «стадия самоопределения» (1900–1930-е), «стадия синтеза», или «синтетическая стадия» (1939–1960-е), «стадия поиска сходств и различий» (1970–1980-е), и «стадия межкультурной философии» (кон. 1980 – наст.вр.). Однако эта периодизация не отражает исторического и социального фона, в котором происходили важные изменения, повлиявшие и на отношение к инокультурным традициям. Мы имеем в виду крах колониальной системы, последовавшее вслед за ним переосмысление и переоценку принципов востоковедения в 1970-е годы, представленное в

знаменитой книге Эдварда Саида «Ориентализм», положившей начало постколониальному дискурсу<sup>28</sup>. Так что к нашей периодизации добавляются сюжеты, связанные с влиянием на востоковедение и компаративистику книги Саида, и постколониальными исследованиями.

### *Сравнительная философия: «стадия самоопределения»*

Первую стадию В.К. Шохин характеризует как «авторerefлексивную», имея в виду то, что в этот период сравнительная философия осмысливает и формулирует свои методы и задачи [Шохин 2001]. Примером такого осмысления, по Шохину, может служить книга «Сравнительная философия» [Masson-Oursel, 1931] французского философа П. Массон-Урселя (1882–1956), которую автор посвящает разработке метода и принципов сравнительной философии.

Обратившись к этому эпохальному труду, мы нашли в нём много идей, созвучных современному межкультурному дискурсу. Одной из важнейших возможностей, которую Массон-Урсель видит в сравнительной философии – это встреча с Другим. Так, французский компаративист утверждает, что, исключая представления о других цивилизациях – в частности, об индийской и китайской из собственного философского мировоззрения, «мы лишаем себя знаний тем более ценных, что они исходят от народов, так сильно отличных от нас»<sup>29</sup> [ibid., 543]. Однако при этом отправной точкой, рождающей интерес к иной культуре, является для него не столько её отличие, сколько её сходство с нашей собственной. При этом он подчеркивает, что простые параллели между учениями отдельных философов недостаточны, следует принимать во внимание все особенности историко-культурных контекстов и интеллектуального ландшафта других культур – язык, менталитет, специфику общественного устройства, представления о морали и т.д., избегая эклектического смешения элементов разных культур. Предметом сравнительной философии он называет «философские идеи, вне зависимости от того, какая цивилизация их породила», а

<sup>28</sup> См. последний параграф этой главы.

<sup>29</sup> Здесь и далее, если не указано иное, перевод с фр. – мой (В.Б.).

к философии в целом относит все возможные способы осмысления «природы реальности и положения человека в этой реальности» [Masson-Oursel 1911, 543].

В концепции Массона-Урселя важную роль играет исторический анализ. Сосредоточение на исторических фактах может привести в философию точность, необходимую для подлинно научных исследований: «каждая философия содержит документальную ценность, но ни одна не может считаться равной человеческому сознанию» [Masson-Oursel 1923, 14]. Тем самым французский мыслитель передает ещё одну важную черту образа философии, связанную с доминированием идеологии позитивизма в его время – философия должна быть основанной на фактах и отвечать духу научных исследований. Отметим, что позитивистские и сциентистские концепции философии, появившиеся в последней трети XIX в., стали важным элементом западного образа академической философии и в XX и в XXI вв., особенно в аналитической философии.

Массон-Урсель говорит о составлении сравнительной «хронологии философий»<sup>30</sup>, однако выявление многообразных различий и параллелей между философскими культурами, как он полагает, – не окончательная цель, важно «в разнообразии эпох и культур фокусироваться на поиске общефилософских законов – хронологических, логических и, наконец, метафизических» [Masson-Oursel 1911, 547]. Эти общефилософские законы не даны целиком ни в одной из философских систем мира. Их открытие, по Массону-Урселю, вряд ли совершится в зоне историко-философских исследований – хотя бы потому, что ни одна из существующих философий мира не обладает абсолютной истиной: «утверждать, что истинная философия – это философия Спинозы то же самое, что утверждать, что истинная политика – политика Ришелье, а прекрасное воплощено исключительно в греческом искусстве» [ibid., 546]. То же самое можно сказать и про логику: «идеи в разных философских традициях могут развиваться в сходной

---

<sup>30</sup> Концепция сравнительной хронологии философий, представленная в монументальном труде Массон-Урселя “La Philosophie Comparée” [Masson-Oursel 1923], включает в себя рассмотрение западной, средневосточной (семитской и иранской), индийской, тибетской, китайской, японской культур.

логике, разные логические системы могут, тем не менее, приводить к сходным выводам, а потому в сравнительном анализе необходимо учитывать не только форму, но и содержание» [ibid., 545].

Путь к раскрытию собственной природы и обретению собственного бытия настоящего философа пролегает, как видится Массону-Урселю, в зоне сравнительной философии: от многообразия всех возможных способов осмысления природы бытия и мышления – к распознаванию собственного голоса в этом хоре. По сути, сравнительное исследование – это метод, который не даст голосу отдельной философской культуры взять фальшивую ноту в этой песне бытия и мышления, или, как говорит Массон-Урсель, не позволит мышлению «обмануться в своём интроспективном самопознании» [ibid., 546]. Таким образом, сравнительная философия служит французскому мыслителю методом самопознания, открытия в себе своей подлинной философской «родины», философской идентичности – которая может складываться из черт разных философских традиций.

Началом институционального и концептуального оформления сравнительной философии была конференция философов Востока и Запада на Гавайях в 1939 г., затем там же стал издаваться журнал «Philosophy East and West<sup>31</sup>» (с 1951 г.). История международного движения сравнительной философии подробно описана в отечественной литературе. Прежде всего в публикациях В.К. Шохина, а также М.Т. Степанянц, которая в течение долгих лет была директором, т.е. организатором и руководителем, конференций философов Востока и Запада в Гонолулу [Степанянц 2015, Шохин 2001].

#### *«Синтетическая» стадия*

На стадии развития сравнительной философии, которую мы условно назвали «синтетической», доминировала задача синтезировать все традиции и создать единую мировую философию. В качестве важнейшей идеи проекта

---

<sup>31</sup> Журнал “Philosophy East and West” («Философия Востока и Запада») выходит с 1951 г. по настоящее время.

сравнительной философии в этот период М.Т. Степанянц выделяет концепцию «субстанциального синтеза» философских культур Востока и Запада, предложенную в первом номере этого журнала американским философом Чарльзом Муром. По словам Степанянц, «такая “синтетическая философия” предполагала подключение к западным ценностям того, что было хоть в какой-то мере созвучно им в культуре Востока; всё остальное предполагалось отринуть, перечеркнуть иные традиции как устаревшие, отжившие» [Степанянц 2015, 154]. Такой подход вызвал критическую реакцию со стороны С. Радхакришнана, Дж. Сантаяны и Дж. Дьюи. Так Радхакришнан пишет: «Мы не хотим ни конфликта, ни слияния Запада и Востока. Каждый должен сохранить свою целостность, заимствуя у другого всё для себя ценное. Благодаря такому взаимному оплодотворению мы сможем развить в философии общемировую перспективу» [Dewey J., etc. 1951, 4]. С ещё более жесткой позиции выступил американский философ испанского происхождения Дж. Сантаяна, сторонник «несоизмеримости культур». Считая, что любой синтез опустошит их философские традиции, он не признавал компромиссов между восточными и западными философскими системами – «различными, несоизмеримыми и прекрасными каждая по-своему» [ibid., 5]. Об уважении различий для продуктивного развития межкультурных отношений говорит ещё один участник дискуссии – американский философ-прагматист Дж. Дьюи. Он указывает на то, что так называемый «Восток» так же философски неоднороден, как и условный «Запад», что культурная матрица Китая, Индонезии, Японии, Индии и восточной России не составляет нерушимый единый блок философского знания. Дьюи видит задачу в том, чтобы «покончить с самим представлением о том, что существует так называемый Запад и Восток, которые следует синтезировать» [ibid., 3].

*Поиск типологических сходств между философиями Запада и Востока.*

*Постепенный переход к межкультурной философии*

На смену «синтетической стадии», которая отмечена поиском холистического идеала, пришла стадия, ознаменовавшаяся поиском

типологических сходств и различий между философиями Запада и Востока. Собственно, этот период продолжается и сегодня. Много новых журналов, публикуют сравнительные исследования, однако наряду с определением «сравнительная философия», в них появляются и разные обозначения межкультурной философии.

Вот как формулируется профиль современного журнала «Philosophy East and West»: «Содействуя повышению академической грамотности в области незападных традиций философии, “Философия Востока и Запада” уже более полувека публикует высококачественные исследования, в которых эти культуры рассматриваются в их связи с англо-американской философией. Философия, определённая в её отношении к культурным традициям, широко интегрирует свою профессиональную дисциплину с литературой, наукой и социальной практикой. Каждый выпуск включает в себя дискуссии по актуальным проблемам современности и критические обзоры самых последних публикаций»<sup>32</sup>. Таким образом в наше время сравнительная и межкультурная философии институционально почти неотличимы. Различимы ли они методологически?

Некоторые принципиальные методологические положения межкультурная философия явно наследовала из принципов сравнительного историко-философского исследования. Перечислим их.

Во-первых, опора на оригинальные источники каждой из традиций.

Во-вторых, требование тщательно изучить и представить самописание и самопонимание инокультурных традиций, прежде чем предпринимать их межкультурное сравнение. Эта мысль в отечественном востоковедении была сформулирована российскими буддологами Ф.И. Щербатским и особенно его учеником О.О. Розенбергом<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> См. об этом подробнее на официальном сайте журнала: URL: <https://uhpress.hawaii.edu/title/pew/> (дата обращения: 10.05.2021).

<sup>33</sup> Подробнее об этом см. исследование В.Г. Лысенко о сравнительном методе в творчестве Щербатского и Розенберга [Лысенко 2007].

В-третьих, требование герменевтической рефлексии исследователем собственной позиции, обусловленной той историко-культурной ситуацией, в которой он находится.<sup>34</sup>

В-четвертых, изучение сходств и различий с учётом типологизации стадийности исследуемых традиций.<sup>35</sup>

Тем не менее «межкультурная стадия» отличается своей спецификой. Она отмечена, как нам представляется, появлением принципиально иного типа философа, ориентирующегося не столько на «отбор» и анализ сходств и различий, но на построение своей «нейтральной» территории – равноудаленной от сравниваемых философий в том смысле, что ни одна из них не является для него единственной предпочтительной точкой отсчета для оценки другой, обе оцениваются в перспективе друг друга<sup>36</sup>.

Кто же обладает квалификацией для такого рода исследования? В отличие от специалистов западной философии, которые занимаются частными сюжетами внутри какой-то западной традиции и редко испытывают потребность осваивать «другие миры», востоковеды-философы, помимо знания своих предметов отличаются эрудицией в области западной философии, поэтому именно они и являются наилучшим образом подготовленными к роли межкультурных философов. С другой стороны, философы, воспитанные в традициях, скажем, индийской философии, и получившие западное образование и, соответственно, имеющие опыт мышления в рамках аналитической философии или феноменологии, обогащают эти направления. Таким образом, межкультурная философия не только открывает для западных мыслителей горизонты иных культур, как это делала сравнительная – она творчески развивает современную западную философскую мысль, привнося в неё идеи незападных традиций.

---

<sup>34</sup> О необходимости реализации этого, по сути, гадамеровского требования, при переводе инокультурных текстов размышляли многие востоковеды. См., напр., Иванов 2020, Лысенко 2016, Псху 2017 и др.

<sup>35</sup> Об этом требовании подробнее см. исследование сравнительной философии В.К. Шохина [Шохин 2001].

<sup>36</sup> «Перекрестное освещение из разных точек» – метафора В.Г. Лысенко.

Субъект межкультурной философии самым своим становлением в качестве философской личности уже поставлен несколько в другие условия, чем субъект традиционной компаративистики, который, обращаясь к другим традициям, оставался в общих концептуальных рамках западной философии.

Межкультурный философ опирается на две традиции, в каждой из которых чувствует себя свободным мыслителем: он с равным успехом может поместить незападную традицию в рамки западной и западную в рамки незападной. Но для того, чтобы такая философская фигура могла вообще появиться, понадобились кардинальные изменения в ментальности не только мыслящей интеллектуальной части человечества, но и в ментальности народов, что невозможно без соответствующих социальных процессов.

#### *Влияние «Ориентализма» Э.В. Саида на сравнительные исследования*

Периодизация философских попыток освоения «чужой территории» в форме сравнительной или межкультурной философии не может не принимать в расчет социальную историю, а в ней в XX в. происходили значительные изменения. И главным явлением, определившим эти изменения во взаимодействии западных и незападных культур и цивилизаций, стало падение колониализма и наступление постколониальной эпохи. К ней мы сейчас и обратимся.

Событием, положившим начало этого радикально нового периода, стала публикация в 1978 г. книги Эдварда В. Саида<sup>37</sup> «Ориентализм» [Said 1978; Саид 2006], влияние которой на осмысление проблемы Восток-Запад трудно переоценить. По мысли Саида, ориенталистика<sup>38</sup> (востоковедение) – это исключительно западная дисциплина, которая была сформирована в интеллектуальной среде колониальных империй (Великобритании, Франции, США) в XVIII–XIX вв., и поэтому изучающая Восток не для того, чтобы его

<sup>37</sup> Эдвард Вади Саид (1935–2003) – американский интеллектуал палестинского происхождения. Литературовед, историк литературы, литературный и музыкальный критик, пианист. Теоретик культуры, автор знаменитой книги «Ориентализм». Профессор Колумбийского университета.

<sup>38</sup> Ориенталистика («восточный», от лат. *orientalis*) – научные дисциплины, изучающие историю, языки, литературу, философию, искусство и т.д. стран Востока.

понять, а для того, чтобы им управлять и защищаться от него, если потребуется. Это западный метод установления господства над Востоком, порождающий ментальный конструкт Востока как противостоящего Западу мира Другого – мира изолированного, замкнутого и статичного; мира, которому неведомы собственная философия, культура, история. Таким образом, в идее «синтеза» философских традиций Востока и Запада, которая и раньше не получила полной поддержки, обнаружился ещё один изъян – изъян «ориентализма».

В результате интенсивных и острых дебатов по проблемам осмысления и критики концепции ориентализма, возникает новое направление, известное как постколониальные исследования<sup>39</sup>. Хотя само это направление касается, скорее, политического, идеологического дискурса, которого мы здесь не касаемся, оно представляет интерес переключением внимания с «объекта» на «субъект». Речь идёт о том, что объективируемым незападным культурам, управляемым колониальным дискурсом, тем «иным», которым Запад отказывал в праве голоса, наконец предоставляется возможность выразить себя, проанализировать опыт подчинения (угнетения), пережитый ими, и переосмыслить его «от первого лица». В наших терминах это можно оценить как попытку применить «перспективистский» подход. Главное значение книги Саида, на наш взгляд, состоит в том, что она способствовала обращению исследователей инокультурных традиций к собственной методологической и герменевтической позиции по отношению к другим культурам и её более осознанному формированию.

Концепция «ориентализма», несмотря на её политическую ангажированность и другие недостатки, позволяет понять, что «ориентализм»

---

<sup>39</sup> В.Г. Лысенко охарактеризовала их как реакцию на ситуацию, порожденную критикой ориентализма Саида. Западные исследователи, по ее замечанию, обнаружили вдруг, что «являются проводниками и артикуляторами колониалистского дискурса власти и доминирования» [Лысенко 2017, 8]. Исследователь предлагает различать две «волны» постколониальных исследований: отрицание ориентализма – «анти-ориентализм», а затем переосмысление ориентализма – «пост-ориентализм». Методу культурологического и философского анализа представителей анти-ориентализма, по Лысенко, свойственны крайняя политизация востоковедного дискурса и «некритическое применение подхода Саида к разным областям востоковедения». Пост-ориентальные исследования она характеризует как «выход на новый уровень осмысления позиции исследователя инокультурных традиций» [там же, 8].

является порождением европоцентризма с его идеей интеллектуального превосходства западной традиции. То и другое присутствует на всех стадиях становления сравнительной философии.

Итак, хотя определённая степень открытости иным традициям мысли, сложившимся в незападных цивилизациях, всегда сопровождала западную, но именно западный способ философствования был взят за образец западными востоковедами и использовался в качестве своеобразного камертона мышления – базового тона для гармонической сонатной формы различных форм философского знания в мировом историко-философском процессе.

Значительную роль в этом сыграла универалистская концепция извечной философии, или *philosophia perennis*.

### **1.2.2. Концепция *philosophia perennis*. Историко-философский обзор.**

#### ***Межкультурная философия – разновидность универсализма?***

Универсалистские концепции философии в европейской традиции во многих отношениях восходят к идее «извечной философии» *philosophia perennis*, согласно которой философские истины извечны либо в платоновском смысле, либо потому, что имеют божественное происхождение (получены через откровение). Ей были привержены греческие и латинские отцы церкви, в мышлении которых иудео-христианское мировоззрение сочеталось с неоплатонизмом (самый яркий пример – Филон Александрийский), но наибольшего расцвета идея единства философии и теологии достигла в эпоху Возрождения у таких мыслителей как Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола. В Новое время *philosophia perennis* попадает в интеллектуальный ландшафт, образованный другими универсалистскими концептами, такими как «мировая история», «естественная религия», «естественный разум». Так постепенно в западной традиции идея извечной философии стала выходить за первоначальные теологические рамки и трактоваться в более широком секулярном смысле: существуют определённые

вопросы и темы философских исканий, которые выходят за границы культурных и исторических форм мысли и, соответственно, могут быть распознаны в трудах мыслителей разных культур и эпох. Именно в такой трактовке она оказалась востребованной сравнительной и межкультурной философией. Чтобы лучше осознать ее роль в современном философском дискурсе, необходимо понять, что вкладывалось в содержание самого термина разными европейскими мыслителями.

### *Ренессансные мыслители и “De Perenni Philosophia” А. Стеухуса*

Собственно, термин *philosophia perennis* впервые использовался в названии сочинения Августина Стеухуса «*De perenni philosophia*» (первое издание – 1540 г.). Свидетельств более раннего употребления этого термина не найдено, но исследователи указывают на существование родственных понятий – «*philosophia prisca*» («древнейшая философия») Пико делла Мирандола [Schmidt-Biggemann 2004, XIII], «*perennious fountain of God’s will*» («извечный источник Божьей воли»), «*perennial wisdom of God*» («извечная мудрость Божья») [Loemker 1973, 457]. И хотя ренессансные авторы подчеркивают божественное происхождение философии, они также вдохновлены идеями ренессансного неоплатонизма о вневременности истины. Так что в построении своей собственной концепции Стеухус опирался не только на теологическую литературу, но и на развитую философскую традицию [Schmitt 1966, 506; 515].

Вероятно, самыми непосредственными интеллектуальными предшественниками Стеухуса были Марсилио Фичино (1433–1499) и Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494). Эти два мыслителя, сыгравшие важную роль в популяризации неаристотелевской линии философии в эпоху Ренессанса, были убеждены, что философия Платона и христианская теология имеют общий источник. Хотя их принято считать представителями одной и той же культурной традиции, а их учения, в самом деле, имеют много общего, мы не должны упускать из виду заметные различия между ними. Понимание философии каждого из них необходимо для правильного понимания концепции *philosophia perennis*

Стеухуса. Нас будут интересовать главным образом их мнения об отношении философской истины к религиозной, а также источники, на которые соответствующие истины опираются.

Философская аффилиация Марсилио Фичино – основателя Платоновской Академии во Флоренции, переводчика Платона, автора обстоятельных комментариев к диалогам Платона, фундаментального трактата «Платоновское богословие о бессмертии душ» и др. – может показаться самоочевидной. Однако, считать его только неоплатоником было бы изрядным упрощением: он опирался на более широкий круг античных авторов, а также на Герметический корпус, халдейские оракулы и псевдо-орфические сочинения – эзотерика и мистика образует очень важный и недооцененный источник многих философских и научных идей.<sup>40</sup> Одна из центральных тем философии Фичино – мысль о том, что единство, существующее в мире, гораздо более реально, чем кажущееся разнообразие вещей. Это метафизическое единство мира проявляется, в частности, в том неявном сходстве, которым обладают философия и теология как в тех формах, которые они приняли к XV веку, так и в тех, что они принимали в ходе своего исторического становления. Источник, в котором берут начало два параллельных потока – философия и теология – един, именно этим и объясняется, согласно Фичино, отсутствие противоречий между философией Платона (истинной философией) и христианской мыслью (истинной теологией): «Платон, как нам представляется, не препятствует нашему доверию общей теологии евреев, христиан и арабов, говорящей о том, что мироздание некогда имело свое начало, что ангелы были сотворены с самого начала, и что души людей создаются каждодневно» [Фичино 2020, 737]. Впрочем, изначальная истина о единстве, согласно Фичино, существовала задолго до трудов Платона и Священного Писания – в традиции, о которой говорили великие мудрецы прошлого: Зороастр, Гермес Трисмегист, Орфей, Пифагор и др.<sup>41</sup> Представление об этой изначальной

<sup>40</sup> О роли эзотерических традиций в истории науки см.: [Косарева 1997].

<sup>41</sup> «В том, что относится к теологии, сходятся шесть великих теологов прежних времен. О котором говорят, что первым был Зороастр, глава магов; второй – Гермес Трисмегист, родоначальник египетских жрецов. Орфей сменил Гермеса. Аглаофам был посвящен в

традиции древнейшего богословия (*prisca theologia*), идущей от древних мудрецов до Платона и неоплатоников, играет важную роль в собственной философии Фичино и других мыслителей эпохи Возрождения.

Джованни Пико делла Мирандола расширил интеллектуальное пространство пересечения христианского учения и платоновской философии, предположив, что изначальная истина, не ограниченная рамками времени и пространства, свободно перетекает из одного философского учения в другое, избирая для своей актуализации форму, соответствующую конкретным обстоятельствам. Согласно Пико, в учениях самых разных религий, философских школ и направлений – даже тех, которые принято противопоставлять друг другу – можно обнаружить глубинное родство: изначальная истина пребывает во многих традициях. Так, платонизм и христианское учение не обладают единоличным доступом к истине, доступ к ней есть также у учений Аристотеля и Ибн Рушда (Аверроэса), средневековых схоластов, каббалистов и проч.<sup>42</sup>

Пико поставил перед собой задачу не примирить все философские и религиозные учения, а найти свой – собственный – путь к этой извечной истине мудрецов и философов. Этот путь состоял в подчеркивании взаимодополнительности разных, порой выглядящих противоположными, путей толкования истины для обретения единства, ибо проявления бытия многообразны, а всё бытие в целом – суть Бог. Как справедливо указывает известный российский исследователь итальянского Возрождения Л.М. Баткин «разные толкования истины начинают нуждаться друг в друге, в самой своей односторонности черпая возможность синтеза, а в синтезе, в вечности, в Боге находя оправдание раздельному существованию несходных проявлений истины и бытия» [Баткин 2013, 17]. Готовность ренессансных мыслителей рассматривать христианское учение в сопоставлении с нехристианскими религиозными

---

священные вещи Орфея. Пифагор наследовал учению Аглаофема в теологии. Пифагору наследовал Платон, который в своих трудах охватил универсальную мудрость этих людей, приумножил ее и разъяснил» [Ficino, цит: по Schmitt 1966, 508].

<sup>42</sup> Подробнее об источниках, на которые опирался Пико, а также о его попытке привести в согласие разные философские традиции, см.: [Kristeller 1993].

традициями и философскими концепциями, по Баткину, создаёт основу для будущей европейской терпимости и для сравнительной философии<sup>43</sup>.

Августин Стеухус<sup>44</sup> (1497–1548) – католический епископ, теолог и, подобно многим ренессансным мыслителям, последователь неоплатонизма. Большая часть его сочинений посвящена проблемам теологии, в решении которых можно обнаружить гораздо более сильную симпатию автора к различным языческим и нехристианским религиозным традициям, чем к более современным ему идеям<sup>45</sup>: так, философия стоиков представлялась ему гораздо более приемлемой, чем, скажем лютеранство, которое Стеухус характеризует как «презрение к благочестию, разрушение и падение религии» [Steuco 1542, цит. по: Schmitt 1966, 516].

Главный труд Стеухуса «De perenni philosophia» выдержал несколько изданий<sup>46</sup>. Писатель Каспар вон Барт называет его «золотой книгой» [Barth 1624], Дэниел Георг Морхоф – «потрясающей работой» [цит. по Schmitt 1966, 516–517]. Специалист по философии эпохи Возрождения Ч.Б. Шмитт характеризует его как «работу длинную и сложную, один из самых ярких примеров эрудиции и учёности эпохи Возрождения, хотя временами склонной к бессвязности и повторениям» [Schmitt 1966, 517]. Современный американский исследователь Л.Е. Лоемкер указывает, что сочинение Стеухуса представляет собой «обширный

<sup>43</sup> «Так гуманистическое диалогическое совмещение открытости истины и её единства переносится непосредственно в конфессиональную сферу; христианская убеждённость теряет догматический характер и совмещается с признанием естественности религиозно-философского плюрализма; впервые проступают контуры будущей новоевропейской терпимости в делах разума и совести. До этого будущего, впрочем, ещё очень далеко» [Баткин 2013, 18].

<sup>44</sup> Августин Стеухус (лат. Agostinus Steuchus) был послушником в августинском монастыре (1512–1517), учился в университете Болоньи (1518–1525), занимал должность директора библиотеки кардинала Марино Гримани в Венеции (1525–1529), позже – директора библиотеки Ватикана (1538–1548).

<sup>45</sup> Примечательно, что труд Стеухуса о концепции *philosophia perennis*, глубоко пронизанной платонизмом, вышел в свет практически накануне Тридентского собора (1545) – одного из важнейших соборов в истории католической церкви, так как был призван дать ответ движению Реформации. В этом историко-религиозном контексте работа Стеухуса приобретает значение отчаянной последней попытки воссоединить и примирить раздробленный христианский мир. Подход Стеухуса английский историк Д.П. Уокер характеризует как относящийся к «либеральному крылу католической теологии XVI века» [Walker 1953, 119; Walker 1954, 252–254].

<sup>46</sup> Перечислим несколько изданий: 1540 г. – Лион; 1542 г. – Базель; 1577 – Париж («Opera»), 1590 – Венеция.

обзор разнообразных традиций, оказавших влияние на основные доктрины христианского богословия» [Loemker 1973, 459]. Х. Амбергер сравнивает сочинение Стеухуса с «ковром из цитат Платона, Аристотеля, Филона, Гермеса Трисмегиста, халдейских оракулов, Амелия, Плотина и Прокла, который автор разворачивает с тем, чтобы доказать наличие у них христианского богословия» [Amberger 2019, 27].

Это очень важное замечание, которое показывает, что концепция извечной философии с самого начала вдохновляет её приверженцев на «вчитывание» в тексты определенных идей, независимо от того, содержались они в исходном источнике или нет (эта практика уже в наше время сравнивается с «изогезисом» – привносящим смысл прочтением в противоположность экзегезе – прочтением, извлекающим смысл).

Шмитт выделяет две основные характеристики учения Стеухуса в целом – предпочтение платоновской философии аристотелевской и согласованность между платонизмом и христианством, однако исследователь указывает также на то, что в отличие от многих других ренессансных мыслителей Стеухус не отказывается полностью от Аристотеля [Schmitt 1966, 519].

Своё произведение Стеухус начинает с такого утверждения: «Существует единое начало всего сущего, единая мудрость и благочестие, о чём у людей всех рассуждений и народов неизменно имелось знание» [Steuco 1540, I, 1; цит. по: Schmitt 1966, 518]. Это согласие о «единой разумности», непреходящей и доступной «людям всех рассуждений», является ключевой темой сочинения. Для Стеухуса изначальная истина, «единая разумность» – плывёт сквозь время, не зная ни «тёмных веков», ни «возрождений». Истина, хотя она не одинаково хорошо известна во все исторические периоды, всегда доступна тем, кто её ищет.

Выделим ещё несколько ключевых моментов концепции *philosophia perennis* Стеухуса.

Философия старше греков и в ней нет ничего нового: извечные истины были известны самым древним мыслителям, от которых они передавались из поколения в поколение на протяжении всей истории человеческой мысли.

Стеухус категорически не согласен с классической картиной возникновения философии, в соответствии с которой первым философом был Фалес из Милета – он настаивает на том, что философия гораздо древнее, чем принято считать: «от варваров греки восприняли философию, в которой они отделили суеверия от истины» [Steuco 1540, V, 3; цит. по Schmitt 1966, 521].

Обратим внимание на то, что идея греческого происхождения философии, являющаяся важнейшей чертой идентичности западных философов на протяжении многих веков и лежащая в основании современного философского европоцентризма, ренессансным автором XV века ставилась под сомнение. Это представляется нам свидетельством его близости неоплатонизму, его стремления к универсалистскому духу этого учения, легко преодолевающего границы даже эллинистической цивилизации – например, в сторону Индии<sup>47</sup>. В этом отношении Стеухус вполне мог опираться на позднегреческие и эллинистические источники, в которых встречалась идея, что философию греки получили от «варваров». Свидетельство популярности этой идеи можно найти в словах доксографа Диогена Лаэция (жил в III в. н.э. в эпоху эллинизма), автора знаменитой книги «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»:

*«Занятия философией, как некоторые полагают, начались впервые у варваров: а именно у персов были их маги, у вавилонян и ассириян – халдеи, у индийцев – гимнософисты, у кельтов и галлов – так называемые друиды и семнофеи ... Египтяне уверяют, что начинателем философии, хранимой жрецами и пророками, был Гефест, сын Нила (курсив мой – В.Б.)...И все же это большая ошибка – приписывать варварам открытия эллинов: ведь не только философы, но и весь род людей берет начало от эллинов... самое имя философия чуждо варварской речи» [Лаэций 1979, 63].*

Хотя сам Диоген Лаэций придерживается точки зрения эллинского происхождения философии, он цитирует и другие мнения, авторитетные в его

<sup>47</sup> По преданию Плотин ради встречи с брахманами даже отправился с войсками императора Гордиана на Восток, но до Индии так и не дошел. Его последователь Порфирий написал трактат о вегетарианстве как составляющей идеального образа жизни, приличествующей мудрецу «О воздержании от животной пищи», где он ссылается на индийцев – брахманов и саманеев (шраманов).

время<sup>48</sup>, но самое главное то, что он употребляет термин «*φιλόσοφων*» («философы») по отношению к не-грекам.

Знание истины, по Стеухусу, изначально присуще человеку. Увы, в результате грехопадения первые люди потеряли способность к непосредственному созерцанию этой истины, и всем их потомкам оно стало недоступным. Тем не менее, «человека от диких животных отличает стремление к постижению истины, которое реализуется через религию и философию» [Steuco 1540, X, 1; цит. по: Schmitt 1966, 521]. Сам этот поиск истины в ходе истории включает в себя три стадии, соответствующие и трем видам извечной философии: философии здравого смысла, передаваемую изустно во всех древних традициях; критическое разъяснение того, что «возникает в размышлениях о природе и причинах вещей»; и «чистое сияние истины, рассеивающее тьму, которое только и достойно называться мудростью» [Loemker 1973, 459]. Стеухус, по его собственным словам, живёт именно в третью эпоху, когда «новый свет озаряет мир, исцеляя раны первой и обнажая нелепость суждений второй философии» [Steuco 1540, 6; цит. по: Amberger 2019, 26].

Можно представить эти три этапа в терминах классификационной матрицы, которая известна нам из индийской традиции. Первый этап – устная передача традиции – просто формальное усвоение информации (в Индии этот этап называется *шравана* – восприятие на слух); второй этап – размышление над усвоенным материалом – этап философской рефлексии (*манана* – думание), и наконец кульминационный этап – прямое преображающее созерцание истины (*нидхидхьясана* или *бхавана*).

Из этих трех стадий, критическое разъяснение того, что «возникает в размышлениях о природе и причинах вещей», непосредственно предшествует интуитивному постижению истины, которое в индийских теориях отождествляется с высшей религиозной целью – освобождением от сансары. Мы видим, что в *philosophia perennis*, как и в индийской философии, главной целью считается

---

<sup>48</sup> Исследование идеи «варварского» происхождения философии см. в книге французского философа Рожер-Поля Друа [Droit 2007].

преображение личности через глубокий мистический опыт. Согласно Шмитту, Стеухус, подчеркивая особое значение мистической традиции Гермеса Трисмегиста как «почтейнейшего из почтенных» – «*priscus par excellence*», следует за Фичино [Schmitt 1966, 521].

Внимание к Гермесу Трисмегисту<sup>49</sup> – синкретическому персонажу, сочетающему черты древнеегипетского Тота и древнегреческого Гермеса, показывает, что и ренессансные авторы, следуя отцам церкви, видели в нём возможность соединения языческой мудрости и христианского учения.

*Philosophia perennis* у Стеухуса, как и у многих последующих философов, ставит целью установить преемственность во времени извечной истины, которая сама по себе вневременна. Однако эта преемственность во времени, хотя она выглядит как некая история, по сути не имеет в своей основе линейной исторической перспективы, она противоположна концепциям истории как развития, истории как прогресса человечества.

Стеухус, как и большинство ренессансных мыслителей, не видел принципиального различия между философией и теологией, для него они едины: обе ведут к одной и той же цели – познанию истины, которая есть Бог: «у философии нет другой цели, кроме познания Бога и созерцания Его; ... достижение этой цели требует обоснования причин и принципов существования всего сущего как происходящих из единого источника, которым является Бог» [Steuco 1540, X, 9; цит по: Schmitt 1966, 520]. В концепции Стеухуса *philosophia perennis*, по меткому замечанию Шмитта, оказывается «квази-теологией»: Бог рационально познаваем, открыт человеческому разуму. Концепция *philosophia perennis* Стеухуса, как видится, не сильно отличается от *prisca theologia* Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы. Шмитт указывает на то, что термин «*prisca*»,

---

<sup>49</sup> Гермес Трисмегист – синкретический образ древнего мудреца, сочетающий черты египетского бога мудрости и письма Тота, которого греки отождествляли со своим Гермесом, олицетворявшим красноречие, счастливый случай, покровителя путников и посланника богов. К Герметическому своду (*Corpus Hermeticum*) относится обширная литература на греческом языке, включающая трактаты по астрологии, магии, оккультным наукам и философии. Исследователи относят дошедшие до нас философские тексты к периоду I–III вв. н.э. Подробному исследованию герметической традиции посвящена работа английского историка культуры Ренессанса Фр. Йейтс [Йейтс 2000].

который с латыни можно перевести как «древний» или «почтенный», часто встречается в тексте Стеухуса [Schmitt 1966, 520].

«Древняя теология» и «извечная философия» как концепции представляют собой попытку синтеза христианского откровения и древних эзотерических традиций. Фичино подчеркивал, что древнее эзотерическое знание не противоречило откровенной истине Священного Писания, и соединение с ним приведет человечество к *docta Religio*, «ученой вере», которая примирит древнюю платоническую мудрость с христианским откровением, дабы «спаси святую религию от мерзкого невежества»<sup>50</sup>.

Свойственная концепции *philosophia perennis* открытость другим религиозным традициям предполагает универсальность изначальной истины, которая не только в принципе познаваема – мистически или рационально, но и доступна всем, кто её действительно ищет. Передаваемая от века сквозь поколения, именно эта истина задаёт тот «базовый тон», услышав который в полифонии разных голосов, мыслитель, по сути, объединяется с мудростью.

Хотя «*De perenni philosophia*» Стеухуса подвергалась критике, иногда довольно резкой, официального осуждения католической церковью этого сочинения не было. Главным предметом критики была позиция Стеухуса, согласно которой истина может быть доступна человеческому разуму без откровения. Так, иезуиты Берито Перейра (1535–1610) и Денис Петавиус (1583–1652) указывали, что *philosophia perennis* «несовместима с христианским учением», поскольку пытается соединить языческую философию с теологией [Pereira 1601, 8; Petavii 1644, 94; цит. по: Schmitt 1966, 525–526].

### *Идеалы Просвещения и philosophia perennis*

Хотя концепция *philosophia perennis* по своим основным идеям не согласуется с идеалами Просвещения, прогресса, секулярной науки и т.п., тем не менее она оставалась своего рода «скрытым» течением в философии раннего Нового времени и оказывала заметное влияние на философов и теологов XVI–

<sup>50</sup> Цит. по: [Copenhaver, Schmitt, 1992, 146–149].

XVIII вв. В это время появляются новые формы универалистского мировоззрения, которые по тем или иным параметрам вписываются в топос «перенниальности» – вневременности и внекультурности. К этим двум характеристикам Новое время добавляет «естественность»: естественное тоже перенниально, вне времени и культуры, вне человеческой истории. Наиважнейшими из универалистских учений этого периода являются деизм и его основополагающие идеи: «естественной религии» и «религии как естественной потребности человеческого разума».

Если в основе *philosophia perennis* лежат иудео-христианские «религии откровения» и дохристианские эзотерические традиции, то эпоха Просвещения с её универсализмом «естественного» и закладывает совершенно новый фундамент в свою основу – разум, данный человеку для познания мира и его переустройства на рациональных основаниях. Начнём с концепции «естественной религии».

Симптоматично, что истоки самой идеи «естественной религии» возходят к французскому философу права и политическому философу XVI в. Жану Бодену, автору опубликованного лишь после его смерти, а при его жизни распространявшегося в рукописных копиях сочинения «Беседа семерых о сокровенных тайнах возвышенных вещей» [Bodin 1975]. Книга написана в форме диалога представителей семи различных мировоззренческих позиций: католика Корони, иудея Саломона, скептика Сенами, ренегата Актавуса, обратившегося в мусульманство, лютеранина Фридриха, кальвиниста Куртиуса и сторонника естественной религии Торабля. Сценарий беседы или диалога для философских сочинений предполагал, что решающее слово принадлежит последнему персонажу. Здесь устами Торабля говорит сам Боден. Он высказывает идею, что познание законов природы и естественная религия, которая вдохновляет сердце, достаточны для спасения, ведь познание природы есть познание Бога по Его творению. Те же идеи и та же диалогическая форма присутствуют и в его опубликованном при жизни сочинении *Universae naturae theatrum* (1596) – «Театр универсальной природы». Хотя он постоянно кивает в сторону всемогущего

Творца и восхищается созданным Им «порядком», это не спасает его от обвинений в атеизме.

Концепция «естественной религии» (в Англии – Г. Чербери, А. Коллинз; во Франции – Вольтер, Дидро, Руссо, в Германии – Лейбниц и Лессинг) представляет религию как проявление общечеловеческой потребности в вере в Высшее существо. Сторонники этой концепции считали, что когда первоначальная религия разделилась на различные вероисповедания, это способствовало её деградации, поскольку чистота веры и разума была искажена догматами и культом церковников.

В XVII в. в Англии и Франции под влиянием идеи «естественной религии» возникло течение религиозно-философской мысли, получившее название «деизм»<sup>51</sup>. Поскольку оно внесло существенный вклад в создание новых универсалистских идей, кратко остановимся на его содержании. Деизм продолжает развивать идею естественного света разума. С помощью нашего естественного разума мы узнаем, что вселенная создана и управляется Высшим разумом Верховного существа; однако, хотя Верховное существо имеет план творения и реализует его, оно не контролирует последующее развитие мира, предоставив его естественному ходу вещей, но оставив за собой возможность вмешательства лишь в критические моменты. Деисты обычно отвергают чудеса и опору на откровение как источник религиозной доктрины и веры – в пользу естественного света разума<sup>52</sup>.

По сути это уже не христианство. Деизм – форма некой универсальной религии – религии, которая приспосабливается к достижениям в естествознании, и особенно в механике, открывшим, что космос демонстрирует сложный машиноподобный порядок. Деисты стремятся привести к гармонии науку и религию, а не противопоставлять их. Разум, логика и наблюдения за природой – единственные средства познания Бога и его волеизъявления. В духе деизма возникают сообщества и группы с «облегчёнными» требованиями к религиозной

<sup>51</sup> Деизм, от лат. *Deus* – Бог; в отличие от теизма, от греч. θεός – Бог.

<sup>52</sup> Деист обычно отвергает божественность Христа как противную разуму; в его представлении Иисус не Сын Божий и не Искупитель, а просто выдающийся учитель нравственности.

аффилиации (такие как, например, масонство), считающие необязательными «догматы веры».

Эпоха Просвещения интересна для нашей темы универсализма еще и тем, что породила и культивировала интерес к разным народам и разным типам устройства общества, который выходил за рамки мифологем христианской истории, и поставила проблему их общего начала, общего истока. Просветители создают модель истории, основанную на идеях, допускающих сравнение разных культур и цивилизаций. Эта модель уже универсалистская, поскольку содержит презумпцию принадлежности всех народов к единому человечеству, но вместе с тем, поскольку заслуги других народов остаются в доисторическом прошлом, универсализм носит европоцентрический характер.

Романтизм по-своему подошел к вопросу об общем первоначале всех религий. Мы видели, что уже в эпоху Ренессанса это первоначало рисуется как чистый, незамутненный источник религиозных и философских идей, как состояние их полноты и совершенства. Мы также видели, что оно помещается в ориентальные декорации некой страны мудрецов и святых. Если в ренессансной *philosophia perennis* эти истоки теряются где-то на Востоке (чаще всего – в Египте), то в Новое время родиной всех религий поочередно становятся древняя Персия, а затем – древняя Индия.

Философов и поэтов романтического движения Новалиса, Шеллинга, братьев Шлегелей, Шлейермахера и других объединяет идея нового открытия, а возможно, даже воссоздания универсальной и извечной мудрости, посредством которой пламя «европейского духа», почти погашенное рационализмом Просвещения, может снова ярко вспыхнуть. Считалось, что следы этой изначальной мудрости, совместимые с глубочайшими эзотерическими истинами христианства, ещё можно найти в разных фрагментах мифов, легенд, стихов и священных песен, которые были созданы самыми первыми представителями рода человеческого. Среди этих ранних народов индийцы заняли самое видное место. Это во многом объяснялось происшедшим в это время открытием в Европе древнеиндийского языка санскрита, которое было истолковано как открытие

первозыка человечества [Шлегель 1983]. Романтики искали в Индии не собственно «индийское», а первоначальную мудрость всего человечества. Идея *philosophia perennis* обрела новую, ещё более универсальную и синтетическую, форму в сравнении с её христианоцентристским прообразом.

### *Универсалистская метапозиция Г.В. Лейбница*

Видным европейским философом-универсалистом является и Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716), чья жизнь пришлась на эпоху Просвещения, но чей гений не вмещается в какие-то определённые временные рамки. Его идеи «универсальной науки» и «предустановленной гармонии» очевидно перекликаются с концепцией *philosophia perennis*, хотя сам термин философ употребляет единственный раз – в письме французскому платонисту Николаю Ремону от 26 августа 1714 г.: «Истина распространена гораздо шире, чем полагают, но очень часто она бывает подмалёвана, слишком часто завуалирована и даже обессилена, искажена, искалечена добавлениями, которые портят её либо делают бесполезной. Отыскивая следы истины у древних или, говоря в более общем смысле, у предшественников, мы как бы извлекаем крупницы золота из грязи, добываем алмаз из руды и освобождаем свет от потёмков; это и будет по-настоящему *perennis quaedam philosophia*» [Лейбниц 1982, 542]. Интересно, что Лейбниц, характеризуя вечную философию, употребляет неопределённое местоимение «*quaedam*», которое с латыни можно перевести как «некоторая», «какая-то». Можно предположить, что таким образом он отделяет свой подход от подхода Стеухуса, которому, по-видимому, отводит роль предшественника своей собственной концепции<sup>53</sup>.

Традиция передачи изначальной истины, согласно историко-философским представлениям Лейбница, идёт от восточных мудрецов, у которых были «прекрасные и величественные представления о Божестве», их наследниками

---

<sup>53</sup> Х. Амбергер, немецкий исследователь творчества Лейбница, обнаруживает в его венских лекциях многочисленные ссылки на «*De perenni philosophia*» как на эталонное сочинение, а также находит документальное свидетельство, что в 1690-х годах Лейбниц одолжил свой экземпляр книготорговцу Гофману, который планировал частичную перепечатку этой работы [Amberger 2019, 28].

стали греки, добавившие к этим представлениям «логическое рассуждение» и создавшие «некое подобие науки», отцы церкви, в свою очередь, адаптировали языческие идеи к христианскому учению, отбросив «всё дурное», что было в греческой философии, а схоласты продолжили эту работу. Об этой традиции Лейбниц подробно говорит в «Венской лекции» 1714 г. [Leibniz 1988]. Однако Лейбниц выражает сомнение в том, что «греки действительно открыли что-то новое (в теологии)», но уверен, что их бесспорным вкладом в традицию *philosophia perennis* являлся тот философский язык, который они создали, ибо «некоторые идеи, выраженные восточными мудрецами без достаточной ясности, греки смогли выразить более точно» [ibid., 239].

Как мы увидим дальше, мысль о том, что роль философии состоит в том, чтобы отливать интуиции и откровения древних мудрецов-провидцев в ясные и логически стройные философские формулировки, будет подхвачена и развита Шопенгауэром.

В учении Лейбница важнейшее место занимает идея о бестелесных субстанциях. В частности, идею о том, что источник всех субстанций – Бог – обнаруживает себя «вне всякого соприкосновения с материальными вещами», можно найти уже в словах Моисея, но она не сформулирована достаточно научно. Он даже допускает, что Пифагор, Анаксагор, Платон и Аристотель ничего настоящего нового не добавили к тем извечным истинам, которые они восприняли от варваров, однако именно эти мыслители включили древние истины в своего рода «научную картину мира». Подобно тому, как греки строили систему из «материалов», привезённых Пифагором из Египта, греческое философское наследие должно было, в свою очередь, послужить «материалом» для нового вида метафизики, методологические принципы которой Лейбниц хотел смоделировать на основе математики. В качестве примера того, как Лейбниц представляет себе взаимодействие с древней философией, может служить его трактовка китайской мысли<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Некоторые исследователи полагают, что Лейбниц в китайской философии видел сходство со своей собственной [Mungello 1971], другие полагают, что идеи «простой субстанции» и

Интересно, что представления Лейбница о традиции передачи вневременной истины вполне соотносятся с тремя видами философии, о которых говорит Стеукус: трансляция изначальной истины древними мудрецами, её критическое разъяснение греками и окончательное обретение в её «чистом сиянии». Разница – в методах. Стеухус не объясняет, каким именно образом третий вид философии «исцеляет раны» древних интуиций и «обнажает нелепость суждений» (логических суждений); он не называет также и предпочтительный – философский или теологический – путь обретения вневременной истины. Такой подход вряд ли мог удовлетворить Лейбница, особенность методологии которого состоит в требовании поиска «ясности в словах и пользы в вещах», ибо для него, по меткому выражению В.В. Соколова, без «ясности не может быть действительно истинного суждения, а без осознания пользы – никакого открытия» [Соколов 1982, 18]. Ясное достоверное знание достижимо либо через постановку эксперимента, либо посредством логического рассуждения – однако, как указывает Лейбниц в трактате «Об универсальной науке, или философском исчислении»: «и в том и в другом правит разум» [Лейбниц 1984, 494].

Свою задачу Лейбниц видит не в создании философской системы, но в том, чтобы отыскать «крупницы истины, погребённой под домыслами различных философских сект» [Лейбниц 1982, 530], которые нужно собрать воедино, прежде чем выносить своё суждение. Что касается очевидных противоречий между различными философскими учениями, универсалист призывает не следовать за теми, для кого противоречия – свидетельство неистинности философских доктрин, а предлагает рассматривать эти противоречия с метапозиции, используя своего рода двойную оптику.

---

«предустановленной гармонии» возникли именно благодаря знакомству Лейбница с конфуцианством [Hughes 1943, 12-18]. Амбергер указывает на евроцентризм в его трактовке китайской мысли: «Самым сильным аргументом Лейбница в пользу его собственной интерпретации являются не фрагментарные цитаты китайских сочинений, полученные из вторых рук (он получал их от Лонгобарди и других иезуитских миссионеров – прим. В.Б.), но его собственное понимание извечной истины, основанное на систематическом философском методе, сформировавшемся в западной традиции» [Amberger 2005, 37].

Подводя некоторые итоги своих идей в конце жизни, в 1714 г. Лейбниц писал в ещё одном письме Рамону, что «большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают» [Лейбниц 1982, 531]. Так, рассуждая об источнике материальных вещей, он приходит к выводу о том, что оба объяснения – и механическое, и метафизическое – истинны, ибо «в феноменах природы всё совершается одновременно и механически, и метафизически» [там же].

Получается, что путь к познанию истины, по Лейбницу, пролегает через синтез разных методов и видов исследований. Но как встать на этот путь? На основании чего сможет возникнуть такой синтез? Как привести разные философские системы к общему – универсальному – знаменателю?

Главным источником противоречий между философскими школами, с точки зрения Лейбница, являются «путанные рассуждения, неясные слова и неопределённые значения», и, соответственно, решением – непростым, но элегантным – оказывается «перевод» идей с языков неточных, которым присущи частные культурные и исторические коннотации – на язык истинно философский, который свёл бы все понятия и концепции «к некоему алфавиту человеческих мыслей» [Лейбниц 1984, 495]. В роли такого «языка» могла бы выступить «каббала тайных слов, или арифметика пифагорейских чисел, или характеристика магов», однако, самым лучшим претендентом философу представляется символический язык математики: «когда возникали бы споры, нужда в дискуссии между двумя философами была бы не большей, чем между двумя вычислителями» [там же]. Универсальный язык, по определению, шире, чем любой из реальных языков, а потому, как справедливо указывает В.М. Яковлев, «задача нахождения инварианта языков, на которых говорило и на которых говорит человечество, практически невыполнима» [Яковлев 2005, 14].

Лейбницева идея математики как основы универсальной науки коренным образом отличается от механицизма других рационалистов, в частности Декарта. Характеризуя различия между этими подходами, П.П. Гайденок пишет: «Декарт хочет вывести живое из неживого, объяснить организм, исходя из законов

механики, напротив, Лейбниц – если говорить о его метафизике – стремится объяснить даже неживое исходя из живого» [Гайденок 2000, 292]. Таким образом, универсализм логики сочетается с плюрализмом в метафизике: живые существа, в метафизике Лейбница, занимают в иерархии бытия срединное положение – между «божественным и ничтожным, совершенным и несовершенным, силой и ограничением, формой (...) и материей» [Leibniz 1923; цит. по: Amberger 2019, 40].

Несмотря на все различия между концепцией *philosophia perennis* Стеухуса и Лейбница, они, безусловно, согласны в том, что извечная истина, имеющая божественное происхождение, разворачивается в историко-философском движении. Для Стеухуса это движение – от философии здравого смысла и её критического разьяснения – к «чистому сиянию истины», для Лейбница – от неразличимости и неясности истины у древних – ко всё большей ясности и проявленности истины, что объясняется стремлением всех живых существ всё больше уподобляться Богу – универсальному гаранту объективной достоверности истины и «предустановленной гармонии». С этой диалектикой мудрости, которая действует, и философией, которая понимает, мы скоро встретимся у Шопенгауэра.

Лейбниц был сторонником прогресса, как и Гегель, который воплотил эту идею в своей философии истории. «Всемирная история, – пишет Гегель, – есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [Гегель 1935, 19]. Именно гегелевская история философии является наилучшей иллюстрацией того тезиса, который мы защищаем в нашей научной работе, о том, что история философии – это философская концепция. Признание реальности прогресса в области человеческой мысли превращает историю философской мысли в ценный материал, который призван научить мышлению. Исходной позицией, некой стартовой площадкой, началом прогрессивного движения в области философии Гегель считает греческую мысль. В Индии и Китае он не находит философии в собственном смысле слова, эти две

традиции в его представлении безнадежно застряли на стадии предфилософии.<sup>55</sup> Теперь мы можем сказать, что гегелевская историко-философская интерпретация восточной философии была именно той философской концепцией, которая утвердила европоцентризм как главный подход к незападным традициям.

Антипод Гегеля во многих отношениях – Шопенгауэр, хотя и не упоминает концепции *philosophia perennis*, всецело разделяет круг идей её приверженцев. По словам Стивена Кросса, исследователя творчества Шопенгауэра<sup>56</sup>: «Извечная философия имела значение для Шопенгауэра. Ему казалось, что она дает гарантию, что его собственная мысль в основе своей верна и что это не просто его личное изобретение, как и у многих других философов: не “какая-то философская басня, придуманная мной только сегодня” – но выражение в современных терминах, и впервые в форме всеобъемлющего абстрактного философского изложения – глубочайшего знания человечества, древняя и извечная истина» [Cross 2012, 514].

#### *Внеисторичная и внепространственная истина А. Шопенгауэра*

Шопенгауэр, в отличие от Гегеля, отрицал какой-либо прогресс или историческое развитие в области идей, поэтому, с его точки зрения, история философии не может ничему научить, и только мешает понять истину. Новизна в области философии – это иллюзия, на самом деле мы можем говорить лишь о вечном повторении (ср. «вечное возвращение» у Ницше) одних и тех же идей, поэтому история, если она создается с позиции философской доктрины какого-нибудь современного недоумка (для него «мальчиком для битья», как известно, был Гегель), совершенно бесполезна. «Гегельянцам, – пишет он, – которые видят в философии истории едва ли не главную цель философии вообще, следует напомнить о Платоне, неустанно повторявшем, что предмет философии —

<sup>55</sup> В этом контексте интерес представляет анализ Бхагавадгиты, которому Гегель посвятил статью [Гегель 1994]. Подробнее о гегелевском подходе к восточным философским традициям см. монографию Г.Б. Шаймухамбетовой [Шаймухамбетова 1995], о месте индийской культуры в его учении – публикацию С.Л. Бурмистрова [Бурмистров 2014].

<sup>56</sup> Стивен Кросс – автор фундаментального труда «Schopenhauer's Encounter with Indian Thought Representation and Will and Their Indian Parallels» [Cross 2013].

неизменное и всегда пребывающее, а не то, что представляется то так, то иначе» [Шопенгауэр 1993, 464].

Поэтому Шопенгауэр призывал отсекать интерпретации и обращаться непосредственно к первоисточникам. Вот как он пишет о попытках гегельянцев вписать в свою траекторию идеи почитаемого им философа – Канта: «...неисправимом заблуждении находится тот, кто воображает, будто можно изучить философию Канта по чужому изложению. Наоборот, я должен серьезно предостеречь от таких изложений, в особенности новых: именно в самые последние годы в сочинениях гегельянцев мне попадались такие пересказы кантовской философии, которые действительно переходят в область фантастики. ... Таким образом, напрасно бы мы стали искать кантовское учение где-нибудь в другом месте, кроме собственных произведений Канта; они же сплошь поучительны, даже там, где он заблуждается, даже там, где он неправ. Вследствие его оригинальности к нему в высшей степени приложимо то, что, собственно, относится ко всем истинным философам: их можно узнать только из их подлинных произведений, а не в чужой передаче» [Шопенгауэр 2020, 24–25].

Что это за «вечная идея» и как она связана с Кантом? Шопенгауэр считал, что в творчестве Канта, а затем и в его собственной философии, была выражена идея воли как основной силы, управляющей миром (у Канта эту роль, по Шопенгауэру, играет «вещь-в-себе»). Сама идея воли и отречения от неё во имя спасения восходит, по его мнению, к древним мудрецам – великим умам человечества, среди которых не только христианские и мусульманские святые, но и индийские мудрецы – индусы и буддисты, которые, по его мнению, еще древнее и мудрее.

Однако хотя древние мудрецы очень близки к самому первоисточнику идей, они порой выражали их туманно и запутанно (переключка с Лейбницем), потому что они были слишком погружены в свои религиозные традиции. Лишь он, Шопенгауэр, смог передать это древнее и глубокое мировоззрение с концептуальной точностью и полнотой, которая никогда ранее никем не достигалась: «Экхарт скован оковами христианской мифологии, в буддизме эти

идеи не загромождены такой мифологией, они просты и ясны до той степени, до которой религия может быть простой и ясной. Полная ясность относится лишь ко мне» (рукописное наследство, цит. по: [Halbfass 1990, 114]).

Вместе с тем, в отличие от исконных ренессансных приверженцев *philosophia perennis* Шопенгауэр считал изречения древних святых мудрецов – ещё не самой философией, а неким полуфабрикатом, из которого философ должен уметь извлекать чистую интуицию (Лейбниц сравнивает это с извлечением крупы из золота из грязи – В.Б.): «Святой может быть исполнен нелепейших предрассудков, или, наоборот, он может быть философом: это безразлично. Только его деяния свидетельствуют о его святости, ибо в моральном отношении они проистекают не из абстрактного, а из интуитивно воспринятого, непосредственного познания мира и его сущности (курсив мой – В.Б.), и только для удовлетворения своего разума он объясняет их с помощью какого-нибудь догмата. Поэтому одинаково не нужно святому быть философом, а философу быть святым, как не нужно, чтобы очень красивый человек был великим скульптором или чтобы великий скульптор сам был красивым человеком» [Шопенгауэр 2020, 624].

Линейной истории Шопенгауэр противопоставляет повторение одних и тех же мировых периодов, которое он находит в буддийском учении о тысяче будд. Мир меняется, но это не прогрессивное изменение, а некий процесс, не имеющий ни начала, ни конца, ни направления. Воля, лежащая в основании мира, слепа и дышит, где и как хочет. Одни и те же идеи возникают в разных культурных ландшафтах. Он не считает индийские идеи своеобразными antecedентами своих собственных. Они для него современны и равновелики его собственным выражениям истины, истины, которая не знает исторических и географических границ: «Нет ничего более удивительного, чем согласие между писателями, выражающими эти учения, несмотря на огромную разницу в эпохе, стране и религии, сопровождаемая абсолютной уверенностью и пылкими уверениями, в которых они заявляют о постоянстве и последовательности своего внутреннего опыта. Они не создают секты, которая придерживается некой догмы, защищает и

пропагандирует её (...) наоборот, они обычно не знают друг друга; на самом деле индийские, христианские и мусульманские мистики, квиетисты и аскеты различаются во всех отношениях, кроме глубинного смысла и духа их учений» [цит. по: Cross 2013, 505].

### *Идея *philosophia perennis* в XX веке*

В XX в. идея *philosophia perennis* оказалась в фокусе внимания благодаря одноименной книге Олдоса Хаксли, известного британского писателя, мистика и визионера. Надо сразу сказать, что это не академический труд, а попытка представить разные свидетельства духовного опыта мистиков и святых Запада и Востока, о которых автор размышляет в универалистском ключе. Хаксли описывает эту свою *philosophia perennis* следующим образом: «Метафизика, которая признает божественную Реальность, существенную для мира вещей, жизни и умов; психология, которая находит в душе что-то похожее или даже идентичное с божественной Реальностью; этика, которая ставит конечную цель человека в познании имманентного и трансцендентного Основания всего бытия» [Huxley 1985, 9]. Эта философия, утверждает Хаксли, извечна и универсальна: «её рудименты можно найти в традиционных знаниях первобытных народов в каждом регионе мира, и в своих полностью развитых формах она отражается в каждой из высших религий» [ibid].

В академических кругах Хаксли критиковали за «недостаточную базу данных» для таких обобщений. Например, указывали на отсутствие ссылок на конфуцианство и иудаизм, а главное на то, что между самими мистиками нет согласия относительно интерпретации своего опыта<sup>57</sup>.

Но Хаксли считал извечной философией сам духовный опыт мистиков Запада и Востока, а не его интерпретации. С его точки зрения, для восприятия фундаментальных идей *philosophia perennis* не требуется понимание философских терминов ни одной из традиций, эти идеи «могут быть изложены самыми простыми словами», а испытать откровение, непосредственно связанное с этими

---

<sup>57</sup> См. подробнее об этом: [Bronkhorst 2001].

идеями «можно, не обладая вообще никаким словарным запасом» [ibid., 27]. Так, он замечает, что откровения и богоявления часто бывают у сумасшедших и совсем маленьких детей и делает вывод, что «привычка к аналитическому мышлению гибельна для интуитивного мышления ... и что психическая заикленность зачастую оказывается основным препятствием на пути к подлинной духовности» [ibid., 28].

Можно сказать, что он предложил спиритуалистическое, мистико-практическое толкование этого термина, которое, впрочем, не оказало особенного влияния на академическую философию.

Другим мыслителем XX в., в трудах которого исследуется концепция *philosophia perennis*, стал К. Ясперс<sup>58</sup>. Под *philosophia perennis* Ясперс подразумевает диалог небольшого числа великих философов, происходящий вне времени и пространства. В эссе «Что такое философия» он указывает на несколько характеристик философского мышления. Так он замечает, что философии не свойственен прогресс: «едва ли мы можем сказать, что продвинулись дальше Платона» [Ясперс 2000, 9], что она не способна обнаружить всеобщие законы – в отличие, например, от научного мышления, а также, что она доступна каждому человеку, но с условием, что всякое вопрошание «должно начинаться с самого начала» [там же, 11]. Об изначально-предзаданной способности к философствованию свидетельствуют, по Ясперсу, вопросы детей, которые часто «по своему смыслу уходят непосредственно в глубь философствования», и впечатления душевнобольных, у которых бывают «совершенно потрясающие метафизические откровения», порой «настолько шокирующие, что их оглашение не может иметь какого-либо объективного значения, за исключением таких редких случаев, как поэт Гёльдерлин или художник Ван Гог» [там же, 13]. Ту же идею, как мы видели выше, высказывал и Хаксли. Однако, в отличие от Хаксли, Ясперс считает вопрошание детей и

---

<sup>58</sup> Карл Ясперс (1883–1969) – немецкий философ, ведущий представитель экзистенциализма. В своём творчестве философ делал акцент на принципиальной незавершенности умственного процесса, на его открытости: в философствовании вопросы всегда преобладают над ответами.

впечатления душевнобольных – свидетельством открытости и необходимости философии, но не источником самой *philosophia perennis*.

Для Ясперса важно не овладение истиной, но стремление к ней – путь от известного к неизведанному и живому знанию. Так, извечная истина философии «восходит к тем немногим, которые в своей непринуждённости и независимости предстают перед нами в качестве выдающихся мыслителей последних тысячелетий» [там же]. Ясперс обращает внимание на то, что эта извечная *philosophia perennis* существует «в широко развитых формах и систематической связности» не только в Европе, но также в Индии и Китае на протяжении более чем двух с половиной тысячелетий: «Многообразие типов философствования, противоречия и взаимоисключающие претензии на истину не могут воспрепятствовать тому, что, по существу, в основании всего действует что-то одно, чем никто не владеет и вокруг чего во все времена вращаются все серьёзные усилия: вечная философия, *philosophia perennis*» [там же, 17].

Итак, *philosophia perennis* была важнейшей универсалистской и эссенциалистской концепцией в западной философии, которая рассматривалась как основание для интереса и даже необходимости обращения к инокультурным традициям. Однако в силу своей центрированности на определённые западные идеалы и ценности философского делания она не допускала рассмотрения этих традиций в их инаковости.

### **§ 1.3. Философская речь как основание межкультурного подхода**

*Триада: монолог, диалог, полилог*

В первом параграфе этой главы мы выдвинули гипотезу, согласно которой локус межкультурной философии в структуре историко-философского знания и историко-философских дискурсивных практик обнаруживается в где-то в пространстве между универсалистскими и партикуляристскими философскими теориями. Но где именно? Исходя из того, что межкультурная философия по определению открыта разным культурам мысли, мы предположили, что универсалистские модели имеют больший межкультурный потенциал, нежели

партикуляристские. Однако, историко-философский и методологический анализ универсалистских моделей показал, что, несмотря на очевидный интерес *philosophia perennis* к идеям инокультурных традиций мысли, она всё же центрировалась вокруг значимой для неё «вечной идеи» и не особенно вслушивалась в звучание голосов других культур, а потому характеризовать межкультурную философию как исключительно универсалистскую модель будет несправедливо. Слишком сильная акцентуация на универсальности может привести к тотальной монологичности и забвению различий, к недооценке концептуальных оснований неевропейских философских систем.

Стоит ли нам теперь обратиться к другому концептуальному полюсу нашей шкалы и допустить, что межкультурная философия – разновидность партикуляристских теорий? Только как это сделать, учитывая, что партикуляризм не предусматривает возможность никакого взаимодействия и понимания между культурами, а концентрируется лишь на их различиях и несходствах? Если философия действительно есть любовь к мудрости, то может ли она быть ограничена в своём стремлении к постижению истины, в поиске предельных оснований бытия и мышления? Вопреки всем этим очевидным возражениям – попробуем! На самом деле, регистрация различий между культурами не менее значима для межкультурного подхода, чем открытость другим традициям мысли. Более того, именно признание различий открывает возможность для понимания ценности не только идей иных культур, но и в целом – неевропейских форм мышления. А.В. Смирнов справедливо указывает, что «европейская философия упорно держалась за представление о собственной универсальности, а значит, и невозможности никаких *иных* типов мышления: всё *иное* помещалось в разряд “не-философия” (а теология, мистицизм, т.п.), “не-теория” (а прототеория, протологика и т.п.)» [Смирнов 2021, 333]. В этом смысле допущение партикуляризма и историчности своего родного типа философствования больше не кажется бесчеловечным и антифилософским – очевидно, что это необходимый шаг на пути к открытию подлинно межкультурной перспективы. Как же совершить этот шаг?

В программной статье по межкультурной философии Ф.М. Виммер прямо говорит, что, если все значимые вопросы будут обсуждаться в рамках концепций лишь западной философии, без участия других культур мышления, то есть «веские основания полагать, что философия сегодня и в будущем будет иметь серьезные недостатки» [Wimmer 1996, 46]. Американский философ, один из ярких представителей современной политической теории Ф. Даллмайр<sup>59</sup> усматривает причины проблем современного Запада в монологическом мышлении, которое было порождено картезианским *ego cogito* и приобрело характер инструментального рационализма в сочетании с эгоцентрической волей к власти и доминированию. В качестве теоретического и практического средства для преодоления монологической направленности и создания условий для взаимопонимания и сотрудничества, ведущих к мирному сосуществованию и достижению справедливости, Даллмайр предлагает обратиться к диалогу. Даллмайр подчеркивает, что рациональность или смысл не являются абсолютной собственностью только одного участника, а возникают в процессе взаимодействия или общения между участниками диалога. Поворот к диалогу в XX веке стал неотъемлемой частью так называемого лингвистического поворота. Даллмайр пишет: «Этот поворот, связанный с именами Витгенштейна, Хайдеггера, Гадамера и Бахтина, вывел на первый план необходимость “реляционного” или диалогического характера человеческого мышления и поведения» [Dallmaier 2014, 103]. По его мнению, диалог подразумевает установление контакта с чуждыми смыслами в режиме вопрошания, способствующему приобретению нового опыта. На несостоятельность монологизма указывает также Э. Деменчонок, который призывает отказаться от доминирования и найти возможность «для формирования пространства

---

<sup>59</sup> Фред Рейнхард Даллмайр (род. 1928 г.) – американский философ и политический теоретик, почётный профессор кафедр философии и политологии университета Нотр-Дам (США). Он был президентом Общества азиатской и сравнительной философии (SACP); членом-консультантом научного комитета RESET – Dialogue on Civilizations (Рим); исполнительным сопредседателем Всемирного общественного форума «Диалог цивилизаций» (Вена), членом наблюдательного совета Исследовательского института «Диалог цивилизаций» (Берлин).

межкультурного диалога, в основании которого – уважение к различиям между культурами и равенность» [Demenchonok 2015, 82].

Заметим, что значимость именно *различий* между культурами эксплицитно содержится во всех призывах к диалогу, приведённых выше. Получается, что для возникновения диалога культур различия важны не в меньшей мере, чем сходства, общие основания, идеи и универсалии. Основываясь лишь на одном этом факте ещё нельзя утверждать, что межкультурная философия по природе не универсальна, а партикулярна. Скорее это позволяет нам увидеть, что между концептуальными полюсами универсализма и партикуляризма постоянно что-то происходит: тяготение – отталкивание, сходство – различие, речь – постижение, встреча – расставание, говорение – слушание, звук – тишина... Происходящее напоминает своего рода танец, в ходе которого танцоры знакомятся друг с другом, считывают паттерны движения и учатся двигаться в разных стилях, и – во взаимодействии с Другим – постепенно начинают видеть свои собственные сильные и слабые стороны, а главное – осознавать себя. Какие же танцы танцуют философы? Иными словами, в какой форме может быть выражена подобная динамика в философском бытии? На наш взгляд, в этом качестве может выступить философская речь, предстающая в формах монолога от первого лица, обращённого к слушателям, диалога между собеседниками, число которых ограничено (их может быть больше двух), и полилога, количество участников которого может быть бесконечным.

### *Монолог*

Монолог (от др.-греч. *μόνος* – один) – форма коммуникативного акта, которая представляет собой речь одного. Для монологической речи в целом характерна композиционная целостность текста, структура и содержание которого логически-непротиворечивы, в результате чего высказывание обретает объём и смысловую завершённость. Выдающийся языковед Л.В. Щерба, академик

и глава петербургской фонологической школы<sup>60</sup>, в исследовании 1915 г., посвящённом взаимовлиянию языков, характеризует монолог как в значительной мере «искусственную языковую форму», как «зачаточную форму “общего” языка», как «текст, то есть книжный язык» и рекомендует изучать его тем, кто «интересуется нормами языка в данный момент времени» [Щерба 1915, 4].

Предпосылкой монологической речи служит субъект-объектная дихотомия, возникшая в Новое время и до сих пор господствующая в науке. Начиная с декартовского разделения всего сущего на две части – субъект и объект, познающее и познаваемое, *res cogitans* и *res extensa* – именно рациональное мышление, *cogito*, провозглашается источником гносеологической активности, в свою очередь, объекты, то есть все существующие в мире феномены, оказываются тем, что может быть воспринято, постигнуто, объяснено.

Монологическая речь проявляет себя в формах исторического и научного дискурса, а также в форме нарратива. В своём крайнем проявлении монологизм будет отрицать равенство познающих субъектов в их философском поиске, в их способности к постижению истины.

В той или иной степени, монологичность свойственна большинству классических философских систем, религиозно-теологических и социально-политических учений, претендующих на истинность своего понимания бытия, его предельных оснований и законов. На конференции «История философии: вызовы XXI века»<sup>61</sup> В.К. Шохин дал изящную характеристику монологическому стилю философствования: «С Гегелем бессмысленно спорить: его язык надо либо принять полностью, “на веру”, либо с такой же решительностью отбросить, а его диалектика не верифицируема, но только “интуитивирема”. То же самое относится к текстам Парацельса, рукописям Шелера, сочинениям Хайдеггера, Дерриды, “русских космистов” и др. Но “непроблемное”, а потому и

<sup>60</sup> Л.В. Щерба (1880–1944) – языковед, глава петербургской фонологической школы, автор многочисленных трудов по проблемам общего языкознания, фонологии и фонетики, лексикологии и лексикографии, синтаксиса, русистики, романистики, славистики, педагогики.

<sup>61</sup> Конференция «История философии: вызовы XXI века» состоялась в Институте философии РАН в 2012 г.

“недиалогическое” философствование обнаруживается и в эзотерических текстах Востока» [Шохин 2014, 188].

Согласно Бахтину, монологическая речь может свидетельствовать лишь о чём-то устоявшемся, затвердевшем, завершённом, а потому она является признаком догматизма. В «Эстетике словесного творчества» он определяет монолог как «речь, никому не адресованную и не предполагающую ответа» [Бахтин 1986, 313]. В рамках монологической речи Другой оказывается не более чем «объектом сознания, а не другим сознанием», ибо его ответ не сможет ничего «изменить в мире моего сознания» [Там же, 336]. К чему же может привести полное отрицание Другого? Может ли сознание стать полностью самозамкнутым, самотождественным? Ю. Кристева, автор концепции интертекстуальности, прямо называет монологический дискурс «воплощённым запретом», исходящим от «единицы», под которой понимается «Бог, закон или определение» [Кристева 1993, 434]. Можно ли как-то обойти этот запрет? Вслед за Бахтиным, Кристева предполагает, что способ «”ускользнуть” от этого запрета» обнаруживается в зоне поэтического дискурса. Неужели это единственная возможность?

Чтобы выяснить, существуют ли другие способы, стоит спросить, почему для монологической речи, являющей себя в акте говорения одного и не признающей никаких других речевых событий, так важно быть воплощённой в слове? О чём она на самом деле сообщает и кому? Что в действительности происходит в процессе её движения? Очевидно, что эти вопросы касаются уже не столько структуры, или формы, но непосредственно относятся к сфере содержательной, смысловой. Запомним этот момент. Мы будем держать эти вопросы в уме и ответим на них при первой же возможности.

Итак, как можно судить, монологическая речь нацелена на полное проявление смысла, системно и содержательно обоснованного. Из всех типов речи, монологическая, будучи закрытой к смыслам, порождённым в других системах мысли и культурах, и, соответственно, не способной воспринимать мир в его бесконечной динамике, однако обладает наибольшей структурностью, что

позволяет ей выражать смысл в его целостности. Монологическая речь потому вряд ли может стать пространством для взаимодействия разных философских традиций. Примечательно, однако, что она свойственна не только партикуляристским концепциям, предполагающих обособленность и закрытость культур, но и концепциям универсалистского характера, в частности *philosophia perennis*. Так, согласно *philosophia perennis*, задача философа – в обнаружении и восприятии истины, которая являет себя в истории мысли многократно, ибо по своей сути истина внеисторична и внекультурна. Но не есть ли сама эта попытка монополизировать истину – признак монологизма?

### Диалог

Диалог (от др. греч. Διάλογος – разговор, беседа) – письменный или устный разговор, в котором принимают участие не меньше двух собеседников. Диалог как форма взаимодействия двух и более равноправных сознаний, противостоит монологу. Структура диалогической речи предполагает последовательность речевых актов (включая, как собственно речь, так и молчание): каждый из собеседников становится попеременно то говорящим, то внимающим.

С точки зрения Вильгельма фон Гумбольдта (1767–1835), двоичность заключена в самой сущности речи, поскольку «сама возможность говорения обусловлена обращением и ответом» [Гумбольдт 1985, 399]. Диалог – это совместное речевое делание, подразумевающее возможный приход к согласию, в идеале – единству мнений в некоей обретенной в диалоге истине. Рефлексия «парности», двоичности наличествует в ряде языков как отдельная грамматическая категория. Немецкий лингвист и философ анализирует категорию двойственного числа, которая присутствует в грамматической структуре флективных древних индоевропейских языков (санскрит, латинский, древнегреческий, древнеславянский и др.), а также в структуре языков семитской семьи (древнееврейский, арамейский, арабский и др.) наряду с категориями единственного и множественного числа. Так, он утверждает, что двойственное число «как обозначение закрытого целого совмещает в себе природу

множественного и единственного чисел» [Там же, 395], то есть, по сути оно служит выражением идеи единства во множестве.<sup>62</sup> На двойственность как на базовую характеристику речи также указывает петербургский языковед Щерба. В частности, он «с удивлением констатирует» факт, что в своих полевых исследованиях «никогда не слышал монологов, а только отрывочные диалоги» [Щерба 1915, 2]. Он уверен, что язык обнаруживает своё «подлинное бытие» именно в диалоге: «в диалоге куются новые слова, формы и обороты; к диалогу прежде всего приложимо всё то, что говорится о действии разных психологических и физиологических факторов, изменяющих язык» [Щерба 1915, 4].

Диалогическая форма речи являет себя в сочинениях для театра и литературных произведениях, а также в жанре так называемых философских диалогов, в которых та или иная идея раскрывается с разных сторон в разговоре нескольких собеседников. Диалог как метод поиска истины является, пожалуй, самой первой формой философии.

Исходным условием для вступления в сократический диалог, который представляет собой попытку обнаружить сокрытую истину путём серии предлагаемых и отвергаемых определений, является признание собственного незнания: «я знаю только то, что ничего не знаю». «Показать человеку, что он не знает того, в чём кажется себе знающим – это главный результат сократического *эленхоса*<sup>63</sup>, испытания-обличения» [Протопопова 2014, 374]. Примечательно, что истина в сократических диалогах не артикулируется системно и кратко, в готовом и сконцентрированном виде; будучи шире словарных определений, она требует от участников личной включённости в философское постижение. В ходе длительного обсуждения, через слова и в паузах между рассуждениями, истина

---

<sup>62</sup> Примечательно, что сходство фонограмматических процессов создания двойственного числа в семитских и индоевропейских языках, становится основанием для предположения об их родстве. Подробнее см.: [Аль-Фоади 2015].

<sup>63</sup> Эленхос (Ελεγχος др. греч. – опровержение) – метод вопрошания, цель которого – показать собеседнику противоречивость утверждения, высказанного им в начале беседы. Этот метод также называют сократовским, однако его использовали и другие античные мыслители (вспомним, например, апории Зенона).

являет себя соразмерной каждому участнику, представляя в этом полифоническом действе как процесс его собственного постижения, схватывания, но не как результат. В поток такой диалогической речи можно вступать не единожды: принеся ей в жертву собственное незнание, можно рассчитывать на то, что она откроется ещё с какой-нибудь новой стороны. Не следует ли из этого множественность истин? И.А. Протопопова, специалист по философскому наследию Платона, отмечает, что подлинная мудрость философа и мнимая мудрость софистов порой противопоставляются, «причём первая находится в единственном числе, а вторая во множественном, что подчёркивает её “многоликость” и связанную с этим мнимость» [Там же, 371].

В.М. Межуев ограничивает философское пространство диалога исключительно западной традицией. Он пишет, что «идея диалога родилась на Западе, является западной идеей. Первыми о диалоге заговорили греки» [Межуев 2011, 66]. Мы никак не можем с этим согласиться. В индийской философской литературе жанр диалога был распространён, начиная с самых ранних текстов ведийского канона. Ритуально-философские диалоги (брахмодьи)<sup>64</sup> зафиксированы в древних прозаических упанишадах (в частности, диалоги между мудрецами содержатся в «Брихадараньяка-упанишаде», «Чхандогья-упанишаде», «Катха-упанишаде» и др.)<sup>65</sup>, диалогической структурой обладает также и сочинение, известное на Западе гораздо лучше, чем древние санскритские источники – «Бхагавадгита»<sup>66</sup>, а также в тексты тантр. Так, «Виджняна-бхайрава-тантра»<sup>67</sup> представляет собой диалог между Шивой-Бхайравой и Девы-Бхайрави, который петербургский индолог В.П. Иванов характеризует как «беседу божественного начала с самим Собою», опосредованную «энергией его же собственного сознания – всетворящей божественной речи (Вач, Пара-вач)»

<sup>64</sup> Подробнее о видах и структуре брахмодий см. [Десницкая 2017].

<sup>65</sup> Формирование древних упанишад в исследовательской литературе относят к началу I тыс. до н.э.

<sup>66</sup> Что касается времени создания «Бхагавадгиты», то большинство исследователей сходятся в том, что текст начинает складываться в VII в. до н.э., работа над его кодификацией начинается с III–II вв. до н.э., окончательно же он формируется к IX в. н.э. Подробнее см. [Семенцов 1985, 17; Серебряный 2009, 300].

<sup>67</sup> Датируется VIII в. н.э.

[Иванов 2019, 61]. Буддийское сочинение «Милиндапаньха» («Вопросы Милинды») <sup>68</sup>, яркий представитель петербургской буддологической школы А.В. Парибок характеризует как «философско-доктринальный диалог на буддийские темы, вносящий немало нового в буддийскую мысль» [Парибок 1989, 11]. В частности, исследователь отмечает, что пятичленный силлогизм <sup>69</sup> «есть конденсация в монологе типичной формы диалога, в котором происходит объяснение либо опровержение тезиса» [там же, 33].

Итак, диалогическая речь способствует постижению: знание, уже существующее в сознании одного собеседника – через проговаривание, вопрошание, слушание – отражается и в сознании другого.

Однако, не всё, что звучит и выглядит как диалог и правда является проявлением диалогической речи. Так, согласно М. Буберу (1878–1965), одному из ярких представителей диалогической философии XX в., диалог может быть *техническим*, то есть нацеленным на достижение «объективного взаимопонимания», может быть *замаскированным монологом*, участники которого «странными извилистыми путями говорят с самими собой, полагая при этом, что они избавлены от мучительного пребывания лишь с самими собой», а также *подлинным*, в котором «каждый из его участников действительно имеет в виду другого Другого или других в их наличном и своеобразном бытии и обращается к ним, стремясь, чтобы между ним и ими установилось живое взаимоотношение» [Бубер 1995, 109].

Вот эта игра целого и части, единого и множественного – истина, динамически проявляющаяся в ходе сократических диалогов, выражающая себя в разных формах, но стремящаяся к целостности и полноте; божественная полнота, разворачивающаяся посредством всетворящей речи в индийской философской

---

<sup>68</sup> Датируется I в. до н.э.

<sup>69</sup> Концепция «пятичленного силлогизма» (панча-аваява-анумана, pañcāvayavānumāna) изложенная в Ньяя-сутрах (I.1.32–39), лежала в основе индийской полемической культуры, во всяком случае до появления теории вывода буддийского философа Дигнаги (480–540). Структура пятичленного высказывания в общем виде такова: 1) тезис (пратиджня, pratijñā) – то, что необходимо доказать; 2) основание; 3) пример (удахарана, udāharana); 4) применение (упаная, upanaya); 5) заключение (нигамана, nigamana).

традиции – не является ли эта игра сущностью диалогизма? Или это, наоборот, признак монологической речи, только маскирующуюся под диалог? Не оказывается ли майевтика своего рода философской суггестологией? Проблемная зона монолога, как мы видели, обнаруживается в претензии одной-единственной точки зрения на постижение полноты бытия: монологическая речь замыкается в структуре собственного говорения и теряет возможность действительного постижения целого в его полноте. «Размыкание» этой «самозамкнутости» станет возможным при двух допущениях – собственного незнания и существования Другого.

Представление о преданности множества других сознаний, помимо моего, лежит в основе всех концепций диалогической философии (М.М. Бахтин, В.С. Библер, М. Бубер, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер и др.), а также играет важную роль в экзистенциализме (Э. Левинас, Ж.-П. Сартр и др.) и герменевтике (Г. Гадамер, В. Дильтей и др.). Однако, только лишь признания существования Другого недостаточно для реализации полноты бытия и постижения истины, необходимо с этим Другим вступить в диалогические отношения.

Согласно Буберу, подлинный диалог происходит в пространстве, где есть «мы», он возникает «*между*» двумя собеседниками, в измерении, доступном им обоим: «сосредоточение и сплавление в целостное существо не может осуществиться ни через меня, ни без меня: Я становлюсь Я, соотнося себя с Ты; становясь Я, Я говорю Ты» [Бубер 1995, 21].<sup>70</sup> Парадоксальность диалога, таким образом, состоит в том, что наивысшей степени самобытия человек может достичь только в самом сущностном контакте с Другим. М.М. Бахтин (1895–1975) понимает диалогические отношения как «универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение» [Бахтин 2002, 51].

---

<sup>70</sup> Примечательно, что в роли Ты, Другого, может выступать как человеческое существо, так и Бог, сознаваемый как абсолютное Ты. Впрочем, встреча с Богом, согласно Буберу, «дается человеку не ради того, чтобы он был занят только Богом, но ради того, чтобы он подтвердил смысл в мире» [Бубер 1995, 79].

Прояснению природы диалогической речи во многом способствовали работы представителей герменевтического направления (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, Э. Гуссерль, позднее – М. Хайдеггер, Г. Гадамер, Г. Шпет и др.). В следующей главе мы подробно остановимся на герменевтических концепциях понимания. Сейчас достаточно сказать, что в диалог, согласно герменевтике, предполагает умение слышать, толковать речь Другого, вникать в смысл его слов и молчания, действий и мыслей. Интересно, что в роли Другого может выступать как человек, так и философский текст, и вне зависимости от характера Другого, при встрече с ним у постигающего «изменяется горизонт». Гадамер описывает это изменение так: «напряжение между горизонтом текста и горизонтом читателя разрешается – то, что можно назвать растворением, растоплением горизонта» [Гадамер 1999, 228]. Впрочем, это напряжение вряд ли когда-нибудь растворится. В концепции герменевтического диалога бескомпромиссно явлена идея о принципиальной непознаваемости Другого полностью. Здесь мы согласны с В.М. Межуевым, который отмечает, что герменевтика «не смогла решить до конца проблему диалога, вывести его за пределы “герменевтического круга”, когда одно отсылает к другому без надежды найти между ними хоть какое-то опосредующее и связующее звено» [Межуев 2011, 68].

Философская речь по своей сути диалогична – и во внутреннем пространстве отдельного сочинения, и во всей совокупности существующих философских текстов. Диалогизм, указывает Кристева, «переносит философские проблемы *внутри* языка, точнее – *внутри* языка, понятого как взаимосоотнесенность текстов» [Кристева 1993, 453]. В этом смысле и «Исповедь» Августина, и «Критика чистого разума» Канта, и «Кризис европейских наук» Гуссерля – это непрекращающийся диалог со всем множеством предшествующих философских текстов, неутихающий спор с ними, их неутомимое толкование. Такой диалог «культурный компаративист» Б.-А. Шарфтейн справедливо называет одним из признаков существования философской традиции [Scharfstein 1998, 21], подразумевая, в том числе,

разработанную методологию полемики и правила диспутов/дебатов<sup>71</sup>. Такое диалоги мы наблюдаем и в Индии, и в Китае, и в Европе на протяжении всей истории философской мысли.

Тенденция к признанию культурного многообразия была одной из отличительных черт второй половины XX века. Однако диалогическая речь до последнего времени имела возможность сказываться «в полную силу» лишь в отдельных философских культурах, но не «между» ними. В свете сегодняшних исследований самобытности культур и философских поисков пространства для их взаимодействия, не может ли философская речь преодолеть историко-философские границы и обрести новое – полилогическое – измерение? С одной стороны, существуют определённые маркеры, указывающие на постепенное изменение характера философской речи: от монолога к диалогу, а от диалога – к полилогу. Непосредственным подтверждением тому служат не только глобализационные (и глокализационные<sup>72</sup>) процессы в мире, но и активное развитие компаративистики в течение всего XX в., идея диалога культур, возникновение межкультурных концепций философии.

Диалогизм речи задаёт динамику переходов от единства к двойственности и от двойственности – к единству. «Начало и конец всякого разделенного бытия – это единство. Этим может объясняться то, что первое и простейшее деление, при котором целое разъединяется лишь для того, чтобы сразу же сомкнуться вновь» [Гумбольдт 1985, 398–399].

### *Полилог*

Полилог (от греч. πολύς – многочисленный и λόγος, – слово, речь) – самая необычная форма речи, предполагающая участие бесконечного числа собеседников. В дословном переводе «полилог» означает «многословность», а

<sup>71</sup> Подробнее о диспутах в индийской традиции см. [Канаева 2018].

<sup>72</sup> Глокализация – термин, предложенный английским социологом Р. Робертсоном, образован из слов «глобализация» и «локализация», и описывает процесс противостояния локальных культур транснациональной унификации, исключаяющей все различия культур.

ещё «болтливость» и «суетливость», то есть описывает ситуацию, когда все говорят одновременно, но никто не слушает.

Полилог как речевой жанр отличает спонтанность и нелинейность, а также постоянную динамическую смену позиций: говорящий – слушающий – наблюдающий. Интересно, что невербальные акты в рамках полилога также могут оказывать влияние на процесс. Полилогическая форма речи ещё менее структурна, чем диалог, и ещё более, чем диалог, открыта: каждый из участников свободен говорить или молчать. В стремлении привести различные точки зрения к согласию, полилог балансирует между двумя крайностями: от ситуации, в которой каждый кричит лишь о себе и своём, до аргументированной полемики и примирения множества различных способов мышления – иными словами, от какофонии до полифонии.

Впервые термин «полилог» был озвучен автором концепции интертекстуальности Ю. Кристевой в 1977 г. в одноимённом труде [Kristeva 1977]. Согласно её концепции, полилог подразумевает одновременное сосуществование множества логик, рациональностей, смыслополаганий, экзистенций. Н.Б. Маньковская характеризует специфику методологического подхода Кристевой как «сочетание структуралистской “игры со знаками” и психоаналитической “игры против знаков”» [Маньковская 2000, 117]. Несомненно, идея полилога связана с другим понятием, также введённым в философский дискурс Кристевой – интертекстуальностью. В основе этой концепции обнаруживается представление о том, что текст – источник непрерывного взаимообмена с другими произведениями и другими авторами, иными словами, это непрерывная многоуровневая коммуникация.

По Ф.М. Виммеру, полилог, понимаемый как метод подлинно-философского мышления в современном глобализованном мире, является сущностной характеристикой межкультурной философии. Неоднозначный характер полилога отражает ситуацию, в которой сегодня пребывает наш мир: культуры, сообщества, государства не могут избежать взаимодействия, однако,

будучи не в силах достигнуть консенсуса по частным вопросам, игнорируют общечеловеческие проблемы.

Если диалогизм присущ изначальному философствованию, то полилогическая форма речи оказывается основой для философствования межкультурного. Какие задачи ставит перед участниками такая речь? Что она говорит и к чему прислушивается? Согласно Виммеру, в ситуации многообразия ключевым навыком становится не способность влиять на других, но способность подвергнуться влиянию всех других субъектов, участвующих в полилогическом событии, притом – в равной степени. Идеальную модель он описывает так: «каждая традиция подвергается влиянию всех других традиций; всем интересен каждый; все воздействия одинаково-интенсивны» [Wimmer 2007, 84].

Почему же так важно в нынешней коммуникативной реальности испытывать на себе влияние всех существующих в мире культур, и притом – с *одинаковой интенсивностью*? И как измерить интенсивность влияния?

Что касается первого вопроса, то в рамках нашего дискурса ответ очевиден: открытость влиянию всех существующих в мире культур – своего рода волшебная межкультурная таблетка от всех видов культурного центризма, универсализма и партикуляризма. Уместно здесь также вспомнить высказывание Смирнова о том, что «не-единственность перестраивает всю карту, всю конфигурацию философского мышления, которое теперь может действительно стать мышлением о самом себе» [Смирнов 2021, 333].

Требование Виммера подвергаться влиянию именно *одинаково-интенсивному* всех возможных культур звучит, по меньшей мере, странно, особенно если учесть, что культура – феномен, не поддающийся количественной оценке, то искомое измерение вряд ли будет возможным, а, следовательно, полилог как философская практика вряд ли реализуем.

Впрочем, Виммер и не утверждает, что философский полилог в действительности существует, но призывает рассматривать его как «идеал», «регулятивную идею для философских занятий в межкультурной перспективе», ибо само допущение множественности точек зрения будет гарантом недопущения

абсолютной правоты [Wimmer 2007, 84]. Интересно отметить, что эта модель вполне отвечает максиме «когнитивной скромности», к которой призывает другой межкультураллист – Р.А. Малл.

Однако не рискуем ли мы в этой погоне за множественностью потерять нечто действительно ценное – свободу выбора? Есть ли у субъекта, принимающего участие в полилоге, право выбирать, что воспринимать, а что – нет? Судя по всему, полилогическая речь не оставляет нам такой возможности.

Ещё один важный вопрос касается постижения истины. Как мы видели, монологическая речь, которая транслирует свою единственно-верную истину, не заботясь о слушателях, обладает – в процессе её системного высказывания – всей возможной полнотой истины для одного сознания. Диалогическая речь, которую мы определили как сущность философского вопрошания, в динамике переходов от единства к двойственности и обратно – к единству, обретает истину пульсирующую и живую, никогда не окончательную, но вечно открытую новым возможностям. Какая истина станет результатом полилогической практики? Согласно Виммеру, полилогический метод познания, не только превосходит сравнительные методы и диалогическую речь, но и оказывается альтернативой универсализму и партикуляризму. Все философские вопросы, касающиеся фундаментальных основ бытия и познания, межкультураллист призывает обсуждать при участии как можно большего числа традиции, в режиме полилога. Так, истина, обретаемая в полилоге, во-первых, постигается множеством философов совместно, а во-вторых, не может не быть плюралистической, то есть данной во множестве; то есть она по определению будет максимально динамичной и несистемной, безличной и неповторимой. Будет ли она истиной? Вероятно. Сможет ли отдельное человеческое сознание постигнуть плюралистическую истину во всей полноте? Сложно сказать. Ясно только, что поликультурная эрудиция будет способствовать такому постижению.

*Основные трудности и проблемы межкультурного подхода и перспектива их решения*

Выше мы перечислили основные концептуальные предпосылки для осмысления феномена межкультурной философии, а также сформулировали его основные характеристики и затронули ряд вопросов, связанных с этим феноменом. Теперь обратимся к самой фундаментальной проблеме. Несмотря на то, что межкультурная философия провозглашает плюрализм и равенство всех философских традиций, она остается западным явлением.

Во-первых, потому, что она использует в основном европейские языки, в качестве языка межкультурного общения: чтобы попасть в поле межкультурной философии, исходная терминология разных философских традиций должна быть переведена на европейский язык. Это ставит участников межкультурного общения в неравное положение. Никакой носитель инокультурного философского языка не может принять участие в проекте, если не знает европейских – английского, немецкого или французского, тогда как западному участнику достаточно своего языка.

Кроме того, именно западная философия проделала путь от монокультурной и моноцивилизационной традиции к постепенному осознанию необходимости обращения к инокультурному опыту (мы не уверены, что, по крайней мере, индийская философия, которая все новые формы стремится обнаружить внутри себя в качестве того, что уже «было в Ведах или упанишадах», этот путь проделала, о китайской нам судить трудно).

Однако, по нашему убеждению, это не является непреодолимым обстоятельством. Реальная практика межкультурных взаимодействий в наше время такова, что дает надежду на исчезновение этой проблемы, когда каждая из сторон будет владеть всеми необходимыми языками и культурными кодами. Прецеденты уже имеются. Во многом, этому поспособствовали процессы глобализации и глокализации, благодаря которым стало возможно, в частности, свободное передвижение людей по всему миру в целях получения образования.

Отметим также, что местом встречи философских культур стали, возникшие именно в рамках западной традиции, направления: герменевтика, феноменология и аналитическая философия. Но если так, не является ли межкультурная философия – сугубо западным явлением? Мы постараемся ответить на этот вопрос, после того как подробно рассмотрим межкультурные концепции, возникшие в рамках этих направлений, и коснёмся, собственно, процесса межкультурного философствования в следующей главе.

## Глава II. МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

### § 2.1 Герменевтика как метод межкультурного исследования

*От конструирования образа Другого – к диалогу с Другим*

В отличие от классического компаративного подхода, в рамках которого при сравнении концепций, возникших в разных культурах, за образец берётся 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 многих<sup>73</sup>. Очевидно, что такой проект неосуществим без признания права других философских культур на существование, являющегося принципиальным условием самой возможности диалога/полилога 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»<sup>74</sup>, в ходе которых видные западные учёные 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 в концепциях «ориентализма» Э. Саида [Said 1978] и Р. Индена [Inden 1986; 1990], а требование «надориенталистского» метода сравнительных философских исследований артикулировано В. Хальбфассом [Halbfass 1988]. Стоит отметить отечественное исследование, посвящённое ксенологической проблематике, в рамках которого В.Г. Лысенко предлагает рассматривать взаимоотношения

---

<sup>73</sup> Рам Адхар Малл, один из первопроходцев межкультурного подхода в философии, назвал такой отказ «когнитивной скромностью». См., напр.: [Mall 2014]. Подробнее об этом понятии см.: [Степанянц 2018].

<sup>74</sup> “Mind and Life Institute”.

культур Запады, Индии и России в терминах девяти различных моделях отношения к чужому [Лысенко 2009].

Что касается именно философского диалога между западными и не-западными философскими традициями, то этот диалог в течение почти всего XX в. имел место в диапазоне от весьма критического отношения Запады к не-западным философским традициям (иногда – полного отрицания самой возможности существования не-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 не-западных традиций мысли, а в отдельных случаях диалог перешёл 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» [Fornet-Betancour 2002, 230], и делает философию – поистине межкультурной.

Что касается философского диалога с незападными традициями из западных философских течений и наибольшую открытость к нему подготовили по факту прежде всего герменевтика и феноменология. Несмотря на свою фундаментальную европоцентрическую установку, аналитическая философия тоже оказалась вовлеченной в процессы открытия Другого: существуют неопровержимые свидетельства примеров плодотворного взаимодействия между аналитической философией и незападными формами рациональности.

В современной западной философии проблема инаковости, «чужести» Другого, самого его бытия, 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, то есть исчезновению моего собственного бытия, ибо «Другой – это то, что исключает меня, будучи собой; и то, что исключаю я, будучи собой» [Сартр 1997, 149]. Эта же встреча может даровать полноту моего собственного бытия, недостижимую вне взаимодействия с Другим. М. Бубер уверен, что

именно благодаря Другому, возможно обнаружение своего собственного Я: «Я становлюсь Я, соотнося себя с Ты» [Бубер 1995, 21]. 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» [Бахтин 1979, 342].

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.

*Экзегеза – интерпретация – постижение (Шлейермахер – Дильтей – Гадамер)*

Среди тем, которые неизбежно возникают в рамках межкультурного проекта, значительное место занимают вопросы об условиях взаимопонимания между философскими традициями разных культур, о трудностях на пути достижения согласия между ними, нахождения общего языка и т.п. Эти вопросы относятся к сфере философской герменевтики, области философского знания, особенно востребованной в настоящее время, когда стало очевидно, что без рефлексии каждым участником межкультурного общения своей собственной позиции по отношению к инокультурному материалу и собственных герменевтических инструментов, взаимопонимание недостижимо.

Традиционно герменевтика была скорее методологией экзегезы, то есть методом объяснения древних текстов (сочинений античных авторов, Библии, Корана) и т.п., извлечения предположительно заложенных в него смыслов, однако в XX в. она всё больше обращается к фундаментальным основаниям самого процесса понимания. В философии герменевтика имеет дело как с методами научной интерпретации, так и с условиями понимания познающим субъектом других субъектов (проблема Другого).

Среди философских концепций, касающихся проблемы понимания, с которыми работает современная герменевтика, можно выделить следующие: «герменевтическое искусство» Ф. Шлейермахера (1768–1834), с фокусировкой на прояснении правил интерпретации; «философская герменевтика» В. Дильтея (1833–1911) и особенно Г.Г. Гадамера (1900–2002), первоочередной задачей которой является анализ и обоснование условий понимания.

Впервые научную формулировку герменевтики как метода, применимого не только для толкования священных текстов, но и для понимания литературных произведений, предложил Шлейермахер. Он исходит из изначальной «непонятности» текстов, преодолеть которую призвана герменевтика. Герменевтика в его представлении оказывается своего рода синтетическим искусством понимания, в котором свойственная всем искусствам интуитивность восприятия (без которой невозможно «вчувствование», «проникновение» в чужой текст) сочетается с критическим философским анализом: «герменевтику должно мыслить только в связи с искусством, т.е. философски» – утверждает он [Шлейермахер 2004, 42]. Как подчеркивает современный исследователь А.Л. Вольский, герменевтика, согласно Шлейермахеру, немислима без диалектики (наука о единстве знания), грамматики (наука о языке), риторики (наука об искусстве речи и критике) и критики (наука об определении подлинности текстов) [Вольский 2004, 30].

По Шлейермахеру, мышление проявляет себя посредством языка, а понимание, соответственно, оказывается своего рода противоположным движением акта речи – к мышлению: «каждый акт понимания является обращением акта речеведения, когда осознаётся, что за мысль лежала в основе речи» [Шлейермахер 2004, 43]. Он выделяет несколько типов толкования: исторический, догматический, аллегорический, каббалистический, грамматический и психологический и т.п. Среди них «наихудшим» является каббалистическое толкование, которое «пытаясь находить всё во всём, обращается к отдельным элементам и их знакам» [там же, 55], а «лучшими» он считает грамматическое и психологическое. Универсальность понимания,

согласно Шлейермахеру, проистекает из принципа, который впоследствии получил название «герменевтический круг»<sup>75</sup>: целое понимается из частей, а часть – только в связи с целым. Грамматическое толкование рассматривает текст, прежде всего, в связи с языковой сферой<sup>76</sup>, то есть регистрирует видоизменения языка, опираясь на историко-культурное изучение грамматики соответствующих эпох, и, рассматривая язык с точки зрения его целостности, снимает «чуждость» языка при переводе. Таким образом, как метко замечает А.Ю. Апаева, «постижение тотальности языка становится возможным только через постижение конкретной речи, и наоборот» [Апаева 2013, 61]. «Полное» понимание оказывается возможным именно методом грамматического толкования, поскольку грамматика обнаруживает «буквальный смысл» текста. Однако грамматическое толкование несовершенно: языков много, единого языка не существует. Люди не мыслят (и не говорят) одинаково: «человек есть место, в котором данный язык принимает самобытную форму» [Шлейермахер 2004, 44]. Задача герменевтики в его формулировке звучит так: «понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти его» [там же, 64]. Очевидно, что эту задачу не решить без понимания конкретного акта мышления конкретного автора, без реконструкции индивидуального хода его мыслей автора, а также без выяснения историко-культурных обстоятельств, в которых он творил. Так, он 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» [там же]. Именно этот метод Шлейермахер называет «психологическим толкованием», позволяющим постепенно «приближаться» к Другому.

Работы Вильгельма Дильтея (1833–1911) и Ганса-Георга Гадамера (1900–2002) представляют собой значимые этапы становления герменевтики как методологического подхода к интерпретации текстов, так и собственно концепции оснований понимания.

<sup>75</sup> Сам термин Шлейермахер не употребляет.

<sup>76</sup> Шлейермахер употребляет термин «Sprachgebiet», который можно перевести как «языковая сфера», «языковая область».

В. Дильтей охарактеризовал свой проект как попытку обосновать универсальную ценность знаний гуманитарных наук по аналогии с утверждением об объективности естественных наук. Герменевтика как универсальный метод интерпретации играет важную роль в его грандиозном методологическом проекте, цель которого – обосновать значимость историко-гуманитарного познания («наук о духе») и несводимость последнего к процедурам естественнонаучного познания («наук о природе»): «В жилах познающего субъекта, которого конструируют Локк, Юм и Кант, течёт не настоящая кровь, а разжиженный флюид разума как чистой мыслительной деятельности. Меня же психологическое и историческое изучение человека вело к тому, чтобы положить [именно] человека – во всём многообразии его сил, как желающее, чувствующее, представляющее существо – в основу объяснения познания» [Dilthey 1982, XVIII; цит по: Михайлов 1999, 27]. Однако, по отношению к жизни позиция «внешнего наблюдателя» невозможна: жизнь сложнее любого внешнего объекта или текста, а понимание жизни, по точному замечанию И.А. Михайлова, «может быть развёрнуто только из него самого и постепенно расширено за счёт переработки и усвоения нового опыта» [Михайлов 1999, 149]. Понимание, составляющее фундамент гуманитарного познания, может иметь различные степени, самые высшие из которых Дильтей называет интерпретацией, или истолкованием.

*«Герменевтический круг» Гадамера и межкультурная герменевтика*

Г.Г. Гадамер, последователь Дильтея, мыслит понимание как «изначальную бытийную характеристику самой человеческой жизни» [Гадамер 1988, 310], 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» [там же, 237].

В контексте межкультурного проекта самой значимой идеей Гадамера, пожалуй, является идея о предрассудках интерпретатора, обусловленных исторической традицией, в которой он находится, и о том, что каждый

интерпретатор должен отдавать себе отчёт 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» [там же, 238].

А.С. Гапонов, исследователь творчества Гадамера, указывает: «С точки зрения Гадамера, нет никакой вневременной и внеисторической инстанции чистого *cogito*, генерирующей объективное знание. Беспредпосылочное мышление – миф эпохи Просвещения. Мышление исследователя изначально вплетено в сеть культурных предпосылок, авторитетных мнений и предрассудков, которые составляют контекст его деятельности. *Этот контекст не является нейтральным по отношению к процессу интерпретации, но оказывает активное воздействие и на выбор предмета исследования, и на предпонимание этого предмета, и в конечном итоге на результат исследования (курсив мой – В.Б.)*. Истолкование текста не начинается с “чистого листа”. Прежде чем приступить к интерпретации, исследователь уже имеет предварительное понимание смысла этого текста» [Гапонов 2009, 71].

Чистое, абстрактное знание, не связанное с опытом его постижения субъектом, не входит в круг интересов философской герменевтики. Обращение Гадамера к установленному Аристотелем различению между фронезисом<sup>77</sup> и эпистемой<sup>78</sup> обусловлено, в частности, стремлением осмыслить влияние, которое оказывают на формирование культуры – базовые тексты, смысл которых с течением времени становится всё менее ясным, а потому требует герменевтического разъяснения. Подлинное понимание интерпретатором текста

---

<sup>77</sup> Фронезис (φρονησις) – термин, отсылающий к практическому знанию, которое касается конкретных и изменчивых вещей; такое знание приобретается только на собственном опыте, теоретически постичь его нельзя. Впервые этот термин использует Аристотель в «Никомаховой этике» [Аристотель, 173–218]. Реактуализация этой идеи в современной западной мысли связана с именами Хайдеггера и Гадамера. Гадамер понимает под фронезисом рассудительность, нравственное знание [Гадамер 1988, 370].

<sup>78</sup> Эпистема (ἐπιστήμη) – теоретическое знание о неизменных вещах (например, о законах природы), которое выходит за рамки чувственного опыта.

культуры, как и взаимопонимание между собеседниками, возникает, согласно Гадамеру, в результате не монологической<sup>79</sup>, но диалогической речи, поскольку именно язык является средой герменевтического опыта: «разговор есть процесс взаимопонимания (...) во всяком подлинном разговоре мы вникаем в слова Другого, действительно считаемся с его точкой зрения и ставим себя на его место» [Гадамер 1988, 448].

Каким может быть Другой в контексте герменевтического взаимодействия? Гадамер утверждает, что герменевтика представляет собой своего рода «универсальный аспект» философствования, а не просто является «методологическим базисом так называемых наук о духе» [Гадамер 1988, 549]. Иначе говоря, герменевтика вдохновляет на движение в сторону понимания, являясь своего рода импульсом, инспирацией, но не обещанием полного «слияния горизонтов». Это утверждение Гадамера, однако, вызвало недоумение у ряда европейских авторов, в частности, у Ж. Деррида. Встреча двух наследников хайдеггерианской мысли произошла в Париже в 1981 г. и положила начало их знаменитой дискуссии. Критика Деррида была направлена, в основном, на скрытые допущения герменевтики Гадамера (добрая воля, живое взаимопонимание, герменевтический опыт и т.д.), которые, в силу своей метафизической природы, с неизбежностью делают невозможным множественную интерпретацию текста. Дискуссия имела мало общего с тем, что Гадамер понимал под диалогом, целью которого было бы «слияние горизонтов» собеседников, зато вполне вписывалась в герменевтическую стратегию деконструкции Деррида, нацеленную на демонстрацию иллюзорности любого единства и полифонию точек зрения.<sup>80</sup>

Не следует ли из вышесказанного, что гадамеровский проект – очередная попытка редуцировать Другого к самому себе, который, по сути, является консервативным и колониалистским? Возможно ли вообще герменевтическое

<sup>79</sup> Примечательно, что гегелевскую диалектику он характеризовал как «монолог мышления, стремящийся с ходу осуществить то, что во всяком подлинном разговоре вызревает постепенно» [Гадамер 1988, 433].

<sup>80</sup> Подробнее о дискуссии между герменевтикой и деконструкцией см. Гадамер 1999; Derrida 1989; Малкина 2012.

взаимодействие между представителями разных направлений мысли, культур, традиций? Действительно ли герменевтика может стать универсальным ключом к межкультурному диалогу?

Индийский мыслитель Джарав Лал Мехта<sup>81</sup> критиковал гадамеровский проект за то, что первостепенной герменевтической интенцией оказывается понимание себя, Другой же при этом играет роль «конститутивного элемента для самопознания» [Mehta 1992, 46]. Мехта предложил свою концепцию «постколониальной герменевтики», в рамках которой проблема привязанности к собственной идентичности решается весьма оригинальным способом: рассматривать герменевтику не как героическую одиссею навстречу постижению истины, но как своего рода паломничество. Раскрывая эту метафору, Т. Эллис, исследователь творчества Мехта, пишет: «в отличие от героя-философа, паломник примиряется со смертью своей собственной идентичности, и именно это позволяет ему вернуться домой» [Ellis 2009, 116].

Идеи Гадамера оказали сильное влияние на современную герменевтику и на осмысление новой герменевтической ситуации, о которой пишут современные авторы разных концепций межкультурной философии и межрелигиозного диалога. Появился термин «межкультурная герменевтика»<sup>82</sup>. Этот термин может обозначать герменевтический подход в сравнительном литературоведении (методологию интерпретации текстов), проекты взаимодействия культур в политологии. Палитра современных межкультурно-герменевтических концепций весьма богата: «постколониальная герменевтика» Мехта [Mehta 1992], «герменевтика судьбы»<sup>83</sup> африканского мыслителя Р.О. Маду [Madu 1992], «трансцендентальная герменевтика»<sup>84</sup> австрийского индолога Г. Оберхаммера

<sup>81</sup> Джарав Лал Мехта (1912–1988) – индийский исследователь феноменологии и герменевтики, специалист по творчеству М. Хайдеггера, автор концепции «постколониальной герменевтики».

<sup>82</sup> Intercultural hermeneutics

<sup>83</sup> С точки зрения «герменевтики судьбы», мифологическое мышление является не предтечей философского, но его глубинной сутью, а потому символы культуры нуждаются именно в философской реконструкции. Наилучшим методом для извлечения философского содержания является герменевтика.

<sup>84</sup> «Трансцендентальная герменевтика», по мысли Г. Оберхаммера (род. 1929 г.), является универсальным методологическим подходом, пригодным для описания религиозных течений

[Оберхаммер 2019; 2021], метод «ситуативной герменевтики»<sup>85</sup>, разработанный Р.В. Псху [Псху 2017; 2021] и т.д. Кроме того, герменевтический подход оказывается центральной темой в исследованиях яркого представителя венской школы интеркультурной философии – Р.А. Малла. Остановимся на его концепции подробнее.

### *Межкультуралист Рам Адхар Малл*

Рам Адхар Малл (р. 1937) – немецкий философ индийского происхождения, основатель и президент Международного общества интеркультурной философии<sup>86</sup>, соредактор серии «Исследований по интеркультурной философии» нидерландского издательства «Rodopi Verlag», а также член редакторской коллегии серии «Философия и контекст глобализма» англо-американского издательства Rowman&Littlefield<sup>87</sup>.

Малл получил степень магистра философии в Джадавпурском университете Калькутты в 1958 году, затем учился в университетах Гёттингена и Кёльна, где в 1963 году защитил докторскую диссертацию о концепции человека в философии Юма [Mall 1967]. С 1964 до 1967 он возглавлял кафедру философии в университете Калькутты. С 1967 г. по приглашению Л. Лангребе Малл проводил исследования в архиве Гуссерля в Кёльне [Mall 1973], а после занимался темой «Оперативное познание ума в философии Локка, Беркли и Юма» [Mall 1984] в университете Трира (1977–1989).

---

разных культур Эта концепция в отечественной научной литературе изучена довольно подробно: [Десницкая 2020; Крыштоп 2021; Парибок 2021; Псху 2020; etc.].

<sup>85</sup> Ситуативная герменевтика акцентирует внимание на лингвистических особенностях философских текстов [Псху 2017].

<sup>86</sup> Манифестируемой целью этого проекта является снятие барьеров собственной культурной обусловленности в философствовании. Подробнее см.: <http://www.int-gip.de/home/>.

<sup>87</sup> Эта серия англо-американского издательства «Rowman&Littlefield» посвящена рассмотрению философских исследований мыслителей, чьи культуры подвергаются вызовам глобализма. Основные вопросы, освещаемые в публикациях этой серии: окружающая среда, бедность, потребительство, гражданское общество, терпимость, колониализм и глобальная этика. Подробнее см.: <https://rowman.com/Action/SERIES/ /PAG/Philosophy-and-the-Global-Context>.

Таким образом, Малл имел фактически два образования (индийское и немецкое) и затем опыт преподавания философии и религиоведения в университетах Индии и Германии<sup>88</sup>.

В сферу научных интересов Малла входят темы, традиционные для европейской мысли – герменевтика, феноменология, эпистемология, однако методологическим основанием его исследований становится межкультурный подход, главным принципом которого он считает «когнитивную скромность», то есть отказ любого культурного подхода от абсолютизации самого себя. Осмыслению этого принципа Малл посвящает монографию «Интеркультурная философия: философия в глобальном контексте» [Mall 2000].

В предисловии учёный описывает собственный поликультурный опыт и делает попытку осмыслить влияние этого опыта на свою философскую методологию. Так, он признаётся в том, что по отношению к обеим философским традициям, которым принадлежит – индийской и европейской – чувствует себя одновременно «инсайдером и аутсайдером» [ibid., xi]. Мыслить в контексте более чем одной традиции, по его словам, опыт «одновременно тревожный и труднодостижимый» [ibid.], который, впрочем, благоприятствует развитию способности философствовать интеркультурно. Интеркультурный подход, таким образом, значим для Малла не только с интеллектуальной и эстетической точки зрения, это также и экзистенциальный вызов.

В методологическом плане трудности начинаются с определения того, что такое философия. Малл выделяет два подхода к дефиниции этого понятия: сосредоточение на вопросах и сосредоточение на ответах. Первый подход Малл считает более перспективным, полагая, что дело не только в том, что «философских вопросов ... больше, чем философских ответов», но главным образом в том, что именно они «настойчиво требуют к себе внимания на протяжении всей истории мысли» [ibid.]. Дать определение философии можно, с

---

<sup>88</sup> В Джадавпурском университете Калькутты он возглавлял кафедру философии (1964–1967), читал курс по философии в трирском университете (1977–1989), в горном университете Вупперталя (1989–1990), гейдельбергском (1990–1991) и бременском (1991–1998), мюнхенском (1998–2005) и йенском (с 2005).

точки зрения Малла, с опорой на витгенштейновскую концепцию «семейного сходства», и в этом случае, не сходство ответов, которые дают разные традиции мысли на сходные вопросы, но само вопрошание оказывается основанием философствования [ibid., xii]. Эту идею он развивает в своей концепции «интеркультурности», исследованию которой посвящена первая глава книги, озаглавленная «Интеркультурная философия: концептуальное прояснение»<sup>89</sup>.

*Манифест интеркультурной философии Р.А. Малла:*

*когнитивная скромность, антионтологизм, антицентризм*

Прежде всего, Малл определяет «интеркультурность» апофатически, то есть говорит о том, чем она не является в контексте именно философского проекта. Так, он отказывается понимать интеркультурность как своеобразный тренд современной эпохи, предлагая не рассматривать её в связи с другими трендами эпохи – глобальным техническим развитием и мировым массовым туризмом. Также, с его точки зрения, межкультурность не является реакцией на столкновения, происходящие между мировыми культурами, и вообще – говорит Малл – это «не конструкт, не абстракция и не синкретическая идея» [Mall 2014, 68].

Он настаивает на том, что интеркультурная философия не является какой-то особой, специфической системой философии, скорее, это «определённая перспектива, из которой можно говорить об определённой мировоззренческой установке, в соответствии с которой дух философии способен воплощаться и реализовываться в различных культурных контекстах, а потому никакая единая философия – не может быть философией для всего человечества» [ibid.].

Получается, что интеркультурная философия – это не фиксированная система идей, а новая установка внутри уже существующих философских

---

<sup>89</sup> Эту главу Малл впоследствии дополнил и в 2014 г. опубликовал в журнале «Confluence. Online Journal of World Philosophies». В данном исследовании мы будем опираться на последнюю версию [Mall 2014]. Эта глава представляет собой своего рода манифест межкультурной философии.

традиций, которую он называет «когнитивной скромностью», не позволяющая ни одной из них занять доминирующую позицию.

Занятия философией подразумевают рефлексию не только собственного опыта, но также и рефлексию того, как мы соотносимся с другими людьми, с их – иным – инокультурным опытом, и с миром в целом. Рефлексивная деятельность включают в себя описание (характеристику), изъяснение (пояснение, раскрытие смысла) и интерпретацию (комментарий, контекстуальное применение) [ibid.]. «Абсолютистская» же позиция – в противоположность «когнитивной скромности» не допускает альтернативных подходов к философским исследованиям.

В статье, посвященной понятию «когнитивной скромности» Малла, М.Т. Степанянц поясняет, что «межкультурная философия предлагает ориентацию на утверждение толерантного плюрализма» и «ратует за отказ от абсолютизации, универсализации или претензии на превосходство собственной умственной позиции, а потому является знаком самотрансформации философа, обретающего смелость и терпеливость слышать истину Другого» [Степанянц, 2017(б), 197].

Как же эта концепция вписывается в нашу шкалу «универсализма – партикуляризма» в отношении природы философии? Одним из объяснений существования разных традиций мысли, как мы видели, является предположение, что все они по-разному (на разных языках и в разных культурных кодах) выражают определенный набор идей и смыслов, которые образуют – «извечную философию» (*philosophia perennis*) [Ясперс 2000]. Трактровка *philosophia perennis* К. Ясперсом, который полагает, что любые пути философствования опираются исключительно на универсальную роль *philosophia perennis*, на наш взгляд, вполне соотносится с духом интеркультурного подхода Малла: «Философия в широко развитых формах и систематической связности уже два с половиной тысячелетия существует в Европе, Китае и Индии. Великая традиция обращается к нам. Многообразие типов философствования, противоречия и взаимоисключающие претензии на истину не могут воспрепятствовать тому, что,

по существу, в основании всего действует что-то одно, чем никто не владеет и вокруг чего во все времена вращаются все серьезные усилия: вечная философия, *philosophia perennis*» [там же, 17–18]. Однако Малл категорически отвергает это объяснение. С его точки зрения, идея извечной философии слишком «перегружена метафизическими, идеологическими и, особенно, онтологическими коннотациями» [Mall 2014, 69]. Малл категорически настаивает на «антионтологичности» интеркультурной философии.

Ограничивая область исследований межкультурной философии вопросами, которые сходным образом поднимались в разных традициях, Малл замечает, что «...такие вопросы остры, животрепещущи, насущны, их всегда больше, чем ответов, а ответы на них часто не выдерживают испытание разрушительного воздействия времени» [ibid.]. С его точки зрения, эта асимметрия между вопросами и ответами должна нас насторожить и предостеречь от универсализации какого-либо конкретного подхода к философствованию.

Ещё одной особенностью межкультурного подхода, по Маллу, является отрицание независимого существования культур и философий: «межкультурно-философское мышление отвергает концепцию абсолютной чистоты культур (...), то же относится и к философии» [ibid.]. Обобщенный термин «философия» обладает как культурными, так и межкультурными аспектами. Об этом свидетельствует, в частности, понятие европейской философии, в основе которого, с одной стороны, универсальная обобщённость «философии», а с другой – обоснованное использование прилагательного «европейская», то же самое справедливо и для индийской, китайской и проч. философских традиций.

Нельзя не отметить, что история философии знает примеры взаимовлияния одних философских культур на другие (например, античная философия и средневековая арабо-мусульманская философия), что, впрочем, не изменило специфические черты и методы философского вопрошания каждой из них. Именно последнее обстоятельство и позволяет говорить именно о разных философских культурах, применяя соответствующие ярлыки к понятиям «философия» и «культура».

Ещё одну характерную черту межкультурной философии, которая вытекает из основной её установки можно обозначить как «антицентризм». Малл говорит об освобождении межкультурного подхода «от всех видов центризма – как западного, так и незападного» [ibid., 71].

С «антицентризмом» Малл связывает необходимость создания новой философской историографии, которая должна «распрощаться с европоцентристским, гегелевским способом создания трудов по истории философии» [ibid.]. История философии – это история не только западной философии, но также история всех философских течений мира.

Плюрализм, множественность, разнообразие рассматриваются в интеркультурном подходе как безусловные ценности, а не как «досадные отклонения от истинно-верного единообразия» [ibid.]. Вместо понимания разнообразия как случайности в аристотелевском смысле<sup>90</sup> – то есть как лишённости необходимого единства, следует скорее руководствоваться «композиционностью» межкультурного ландшафта: признание многообразия различных культур и философий позволяет акцентировать внимание, с одной стороны, на уникальности каждой из этих форм, а с другой – на универсальности философии в целом.

Несмотря на провозглашенные принципы, Малл не избежал некоторых утверждений в духе *philosophia perennis*. Так, он признаёт, что философствование как таковое «вовлекает нас в соучастие в событии универсальном, которое является греческим, индийским, китайским – лишь в некоторой степени» [ibid., 70]. Это универсальное событие философствования находится за рамками различий между отдельными традициями мысли, приглашая всех участников в своего рода «промежуточное» – или, иначе говоря, межкультурное – пространство, в котором все – равны.

---

<sup>90</sup> Согласно Аристотелю, необходимость противоположна случайности, которая есть то, что «чему-то присуще и о чём может быть правильно сказано, но присуще не по необходимости и не большей частью» [Аристотель 1976, 286]. Об идее случайного у Аристотеля, см., напр.: [Матушкина 2017].

Однако, возможно ли безопасное существование разных философских культур в общем – глобальном – пространстве? Что если, оказавшись в этом пространстве, разные культуры потеряют свою самобытность? Не повлечёт ли признание относительности философского познания разрушение самой философии? Малл считает подобные опасения безосновательными. С его точки зрения, следует подвергнуть деконструкции не универсальность философии, а применимость этого понятия к определённым традициям и переосмыслить связь между традицией и истиной: «истина традиции и традиция в традиции – разные вещи, и их не следует путать друг с другом» [ibid., 70–71]. Признавая влияние постмодернистской мысли на интеркультурную философию, Малл категорически против того, чтобы рассматривать последнюю исключительно как ответвление постмодернизма. Так, он утверждает, что интеркультурная философия «существует сама по себе, за пределами непосредственной временности, историчности и концептуальности» [ibid., 71]. Ну чем это не «извечная философия»? Не является ли вынесение межкультурной философии за пределы историчности фактически признанием её вневременности? Не является ли предположение Малла о том, что философия в основе своей интеркультурна [ibid., 71], шагом в сторону признания интеркультурной – *philosophia perennis*?

Малл анализирует три хрестоматийные встречи культур, с тем чтобы обнаружить действенные приемы для мирного и плодотворного взаимодействия между философиями, культурами и религиями в наше время. Так, с его точки зрения, столкновение арабо-исламского мира с зороастрийским культом в древнем Иране является примером политической и религиозной нетерпимости, несмотря на то, что исламизация Ирана не всегда была насильственной; встреча индийского буддизма с традициями Китая, Кореи и Японии иллюстрирует религиозную и политическую терпимость, которая наблюдается несмотря на известную напряжённость, которая сопровождала эту встречу; взаимодействие иудейской, христианской и исламской философий, религий и культур в Испании XII–XIII вв. служит примером, в котором религиозная терпимость сочетается с нетерпимостью политической.

Очевидно, говорит Малл, что в нынешней ситуации «остро необходим глобальный межкультурный либерализм, который в отличие от классического европейского либерализма, как это ни парадоксально, идущего рука об руку с колониализмом, империализмом и миссионерством, утверждает ценность единства без единообразия и принимает плюрализм всерьез, при этом не впадая в ни к чему не обязывающий расовый релятивизм» [ibid., 72]. Такой глобальный межкультурный либерализм, по определению, не должен иметь предубеждения против специфического образа жизни, вне зависимости от того, какой традиции он свойственен, но должен быть открытым и толерантным, обладать способностью к самокритике, признавать множественность ценностей, которые могут сосуществовать друг с другом и, соответственно, способствовать плодотворному взаимодействию между культурами. Разнообразие философских подходов, методов и концепций, однако, обнаруживается не только в ситуации встречи и взаимодействия разных культур, но даже и в рамках одной и той же, а плюрализм является благодатной почвой для плодотворного и творческого взаимодействия.

### *Запад как «Другой» Востока*

Встреча европейской философской культуры с традициями мысли, возникшими вне её границ, состоялась, как указывает Малл, сначала на европейской территории. То есть межкультурная герменевтика – достижение, прежде всего, европейской философии, которое, по иронии судьбы, приводит к «непреднамеренной релятивизации самой европейской культуры» [ibid.]. Малл обращается к примерам христианского миссионерства, задачей которого было обращать в свою веру представителей других религий, однако известно, что в процессе диалога с ними некоторые миссионеры меняли свои взгляды и сами переходили в другую веру.

Термин «герменевтика», без сомнения, имеет греческое происхождение и используется на Западе, но сама идея герменевтики и опыт её воплощения представляют собой антропологическую константу. Индийская мысль, например,

обладает богатейшей герменевтической традицией. Это подтверждается продолжительной историей бхашьи (обширные комментарии)<sup>91</sup>, упабхашьи (комментарии к комментариям), тики<sup>92</sup> и типпани<sup>93</sup>.

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, разъясняют и осмысливают её особенности. В свою очередь, неевропейские представления о Европе проникают в европейскую мысль пост-колониальной эпохи и, по сути, «выводят герменевтику за пределы греко-европейской и авраамической интерпретаций культуры, философии, религии» [ibid., 73].

Описанная ситуация по своему характеру отлична от вторжений и открытий чужих земель в прошлом и характеризуется Маллом в терминах четырёхчастной «герменевтической диалектики»:

- 1) саморефлексия европейской культуры;
- 2) рефлексия европейской культурой неевропейских культур;

---

<sup>91</sup> Бхашья (санскр. – толкование, комментарий) – комментаторский жанр древнеиндийской философской литературы, в котором, как правило, толкуются сутры. В классический период индийской философии комментаторская деятельность получила большое развитие в каждой из философских школ («Брахмасутра-бхашья», «Ньяя-сутра-бхашья», «Йога-сутра-бхашья» и др.). Толкования, сопровождаемые особой формой полемики, достигали большого изыска, формируя утонченный философский дискурс в Индии. Толковались не только сутры, но и сами бхашьи.

<sup>92</sup> Тика (вьяхьяна) – объяснение правила, или строки, или стиха путем анализа правила и приведения примеров и контрпримеров. Авторитетное суждение о спорных местах в текстах, данное древними учеными.

<sup>93</sup> Типпани – объяснение сложных слов или фраз, встречающихся в оригинальных текстах.

- 3) саморефлексия неевропейских культур;
- 4) рефлексия неевропейскими культурами – европейской.

Кроме того, Малл указывает на ещё одну – пятую – герменевтическую возможность: саморефлексия собственной культуры посредством метода «двойной перспективы» [ibid.].

Желание понимать и желание быть понятым – разные стороны одного и того же процесса понимания, однако история колониализма свидетельствует о том, что европейская культура стремилась к утверждению своих представлений об истине. Малл указывает, в частности, на то, что в процессе колонизации Западом восточных культур «ориенталисты, миссионеры и этнологи ... прилагали серьезные усилия для того, чтобы выучить языки – санскрит, китайский и т.д. – не столько для того, чтобы понимать других, сколько для того, чтобы быть понятыми» [ibid.]. В. Хальбфасс назвал это «активной герменевтикой». Такая позиция не уместна в нынешних обстоятельствах, сейчас нужно «не утверждать во что бы то ни стало собственные представления, но стремиться действительно понять Другого» [ibid.]. Это все на одной странице?

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» [Ganeri 2012, 12]. Полярная звезда – это неподвижная, удалённая 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.

Единовременная встреча различных культур, философий и религий в современную эпоху (со всеми её глобальными технологическими новшествами) требует постоянного, интенсивного недогматического межкультурного общения. Именно этим объясняется критическое отношение Малла к любой метафизике, его настойчивый призыв не «отнологизировать» интеркультурную философию: «недальновидно было бы решать проблемы взаимопонимания между культурами, религиями или философиями в метафизических терминах, предполагая истинности и ложность терминов определенной культуры, религии или философии, ... любые априорные, метафизические или идеологические суждения препятствуют возможности подлинного понимания» [Mall 2014, 74].

Признание того, что существует множество методов и подходов, ведущих к истине – своего рода философский плюрализм – будет способствовать установлению мира между культурами, что в нынешней ситуации совершенно необходимо. Малл настаивает на том, что: «каждой философии надлежит сотрудничать с другими и образовывать тем самым некоторую часть единого целого, превращая, таким образом, философию в кросс-культурный феномен» [ibid., 76].

*Герменевтика идентичности, герменевтика тотального различия,  
герменевтика аналогий*

В контексте взаимодействия культур Малл предлагает различать три герменевтических подхода: герменевтику идентичности, герменевтику тотального различия и герменевтику аналогий.

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 западные традиции мысли являются лишь предварительными стадиями философского процесса и не могут быть

классифицированы как философии. Так, например, Гегель пишет: «то, что мы называем восточной философией, представляет собою вообще в гораздо большей мере религиозный способ представления» [Гегель 1993, 160]. При таком 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 [Mall 2014, 76].

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 своём предельном выражении, такой подход может привести к «тотальному плюрализму и невозможности формирования общечеловеческих ценностей» [ibid., 77]. 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.

Свой интерес к термину «аналогии» Малл объясняет, обращаясь к истории греко-христианско-европейской философии. Так, он указывает на запутанную проблему, восходящую к Священному Писанию и эллинистической философии, связанную с двумя парадоксальными посланиями о Творце и творении: с одной стороны, несоизмеримости Творца и творения, а с другой – о возможности их сопоставления. Употребление термина «аналогия» в данном случае относится к

вещам и существам, принадлежащим к одному и тому же виду, и мы вполне можем использовать методы аналогий в качестве оправданного источника познания. В сфере взаимопонимания между культурами аналогия подразумевает, во-первых, осознание неидентичности, во-вторых, осознание различий, в-третьих, осознание нетотальности различий и, в-четвертых, осознание не тотальной идентичности. Аналогия здесь определяется как отношение сходства между неодинаковыми явлениями.

Интеркультурная «герменевтика аналогий», основанная на убеждении, что истина и ценности присутствуют во всех культурах, призвана обосновать общие основы и предпосылки для межкультурного взаимопонимания и коммуникации. Малл не верит в возможность существования «универсального транскультурного герменевтического субъекта», возвышающегося над философскими культурами мира – напротив, он утверждает, что всякий рефлексивный представитель культуры способен анализировать основания собственной культуры (сравним с рефлексией собственных культурно-исторических «предрассудков» у Гадамера), применять к ней критический подход.

На разработку герменевтики аналогий, по собственному признанию Малла, сильное влияние оказали философские идеи джайнизма: анекантавада<sup>94</sup>, сьядвада<sup>95</sup> и наявада<sup>96</sup>. Способность джайнской методологии к деконструкции «абсолютистских утверждений об истинности конкретных точек зрения» и, соответственно, отсутствие в ней онтологизма, по словам Малла, делает её

---

<sup>94</sup> Анекантавада (санскр. – «учение о неисключительности»), отстаивает тезис о том, что природа реальности такова, что к ней можно и нужно подходить со многих точек зрения. Иными словами, противостоящие теории – это разные точки зрения на одну и ту же реальность. Никакая точка зрения не есть единственно-верная точка зрения.

<sup>95</sup> Сьядвада («учение об относительности предикатов») – влиятельная методология в духе многозначной логики (multi-valued logic). Идея, лежащая в основе этой методологии, заключается в том, что природа реальности настолько сложна, что не может быть выражена должным образом каким бы то ни было простым предикатным утверждением. Префикс *syad* («возможно»), таким образом, предполагает наличие более чем одного предикативного значения. Существует семь предикатов (саптабханги).

<sup>96</sup> Наявада («учение о множестве точек зрения») предлагает систематическую теорию, в соответствии с которой следует признавать множество разных точек зрения (ная), которые не исключают друг друга, а дополняют. Одна конкретная «ная» не способна охватить всю полноту истины. Семеричная предикация называется саптабхангиная.

«хорошим подспорьем для сегодняшней потребности в межкультурном взаимодействии философских традиций в глобальном контексте» [ibid., 80]. Так, аргумент джайнов о взаимном признании различных точек зрения (ная), которые не являются исключительными, а скорее дополняют друг друга, является важным методологическим шагом в контексте межкультурного взаимопонимания. «Две точки зрения могут противоречить друг другу, но они продолжают оставаться точками зрения» [ibid., 80].

В качестве иллюстрации мы можем привести известную индийскую притчу о слоне и слепых мудрецах: один наткнулся на ногу животного и решил, что слон – это дерево или колонна, другой нащупал хобот слона и понял, что слон – это что-то вроде змеи, третий ухватился за хвост и догадался, что слон – это верёвка. Каждый из них был по-своему прав, но ни одному не удалось вывести целостное знание о живом слоне, основываясь на неполных знаниях. Эта ситуация в общих чертах напоминает межкультурный диалог, в которой слон представляет собой своего рода «перекрывающееся содержание»<sup>97</sup>, которое определяет смысл и логику диалога, а слепые мудрецы олицетворяют разные философские подходы. Как видится, взаимодействие между культурами, согласно Маллу, оказывается возможным благодаря утверждению этого перекрывающегося содержания, которое шире всех возможных точек зрения: являясь общим для всех участников диалога, это содержание позволяет философиям и культурам сохранять свои индивидуальные черты.

Перекрывающееся содержание, по Маллу, превосходит как идею полной соизмеримости культур, так и идею их радикального различия. Универсализация одной точки зрения (ная) не только приводит к неправильной точке зрения (дурная), но также подразумевает своего рода теоретическое насилие над истинным положением вещей. Принцип ненасилия (ахимса) является основополагающим в джайнской этике, его несоблюдение делает бессмысленным всё остальное, ненасилием в сфере философии является следование теории антекантавады. Бимал Кришна Матилал отмечает, что «Махавира перенес эту концепцию

---

<sup>97</sup> Малл употребляет выражение «overlapping content» [Mall 2014, 80].

ненасилия из области практического поведения в область интеллектуальной и философской дискуссии» [Matilal 1981, 6].

Межкультурная перспектива в наших терминах, если использовать метафору слона, открывает возможность своего рода единого дискурсивного пространства, в котором у философов разных традиций, ощупывающих разные части животного, может появиться шанс совместного исследования, в котором слон является «перекрывающимся содержанием». Именно так мы предлагаем понимать концепцию Малла в свете нашей идеи межкультурной философии. Нам представляется, что такая форма совместного философского делания действительно является важнейшей особенностью межкультурной философии.

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 концепции интеркультурной философии Малла и к более широкому пониманию межкультурной философии, предлагаемому в данной работе.

Как было сказано выше, существование «инаковости» дано нам до всяких попыток понять Другого в форме «предпонимания». Подлинное понимание Другого невозможно без такого 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 аналогическое толкование философии и культуры: философии отличны друг от друга, но являются примерами одной и той же общей идеи философствования [Mall 2014, 78].

Малл убежден, что обе концепции – тотальной переводимости и соизмеримости, с одной стороны, и радикальной неперевоидимости и несоизмеримости культур, с другой, – должны быть отвергнуты в пользу тезиса о

точках пересечения между ними: «поскольку ни одна культура не является монадой без окон, все культуры обладают точками пересечения, проявляющимися в разной степени» [ibid.]. Представление о тотальной идентичности может привести философию в тупик, представление о тотальном различии отрицает саму возможность взаимопонимания между различными способами философствования. Философия, занимающаяся сравнением культур, должна опираться на идею взаимообусловленности, то есть стремление к действительному пониманию Другого должно сопровождаться желанием быть понятым Другим.

Точки пересечения между культурами – это и есть аналогии, герменевтическое освоение которых составляет задачу интеркультурного проекта, по Маллу.

## § 2.2. Встреча с Другим в пространстве феноменологии

### *Европоцентризм Э. Гуссерля как препятствие для диалога культур*

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» 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 нём – Другие» [Гуссерль 2010, 118–119].

Как это может отразиться на взаимодействии феноменологии с другими – нефеноменологическими – направлениями? Феноменологию, в отличие от герменевтики с её 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 даёт феноменологии: феноменология – единственный вид философии, обладающей потенциалом когда-нибудь стать «строгой наукой». В посвящённой 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 также научные реакции против схоластики в начале нового времени, в особенности декартовский переворот» [Гуссерль 2000, 672]. 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 ещё одно препятствие для диалога между разными традициями мысли, а именно отчётливая 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» [Гуссерль 1986, 106], и потому именно Европу он понимает как духовную родину феноменологии.

*«Сократ – Будда»: критика практического характера индийской философии*

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 гг., его коллегой был Герман Ольденберг, знаменитый санскритолог, буддолог, религиовед. Карл Шуманн, исследователь творчества Гуссерля, обнаружил открытку, посланную Ольденбергом Гуссерлю из Дели 4 декабря 1912 г., в которой тот пишет, в том числе, что «ждёт возможности дать

подробный отчёт о существующих здесь “установках”». [Schuhmann 1992, 24] Шуманн считает, что употребление термина «установка» в этом письме позволяет предположить, что учёные обсуждали темы, связанные как с феноменологией, так и с индийской философской традицией [ibid.]. 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» [См.: Husserliana XXVII, 125f. Цит. по: Schuhmann 1992, 25]. 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 сознанию [ibid., 26]. 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» [Битбол 2018, 144]. Ф. Ханна видит в наделении

буддизма трансцендентальностью «молчаливое признание того, что буддизм избежал естественной установки» [Hanna 1995, 368].

В рецензии Шуманна приводится ещё одно утверждение Гуссерля, которое приобретает особое значение в контексте межкультурной философии. Так, феноменолог утверждает, что индийское мировоззрение «является полной противоположностью нашему европейскому» [Schuhmann 1992, 26], то есть 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» [ibid.]. 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» [ibid.].

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 определённом 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 определённой картины индийской мысли в её отношении к феноменологии, прискорбно, что, данный семинар задокументирован лишь фрагментарно.<sup>98</sup> Это обстоятельство создаёт 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

<sup>98</sup> 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 объёме воспринимать речь Гуссерля и, соответственно, вряд ли его конспект семинара можно считать полным.

вещей, который 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 её «трансцендентальной», тем не менее универсальной он считает европейскую философию и не сомневается в ее превосходстве перед любыми другими течениями мысли.

В сочинении «Сократ-Будда» (1926 г.) Гуссерль размышляет о природе познания в индийской традиции [Husserl 2010]. 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 представлены в публикациях философов и буддологов-компаративистов [см., напр., Coseru 2009; Stone, Zahavi 2021; Лепехов 2018; Фалёв 2018; etc.]<sup>99</sup>. Современными индийскими философами переклички с феноменологией выявлены в отношении адвайта-веданты [Balasubramanian 1992], санкхьи [Burte 2015], йоги [Sinari 1970; Puligandla 1970], ньяи [Mohanty 1962] 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.

#### *Феноменология как открытая методология: взгляд Дж.Н. Моханти*

Идеальным объектом таких исследований представляется Джитендра Натх Моханти, который является одновременно и знатоком индийской философии, в частности системы ньяя, получившим традиционное санскритское образование, и феноменологом, главным редактором журнала «Husserl Studies»<sup>100</sup>. Его несомненно можно назвать межкультурным философом. В автобиографии с говорящим названием «Между двумя мирами», он перечисляет свои

<sup>99</sup> См. также материалы конференции «Буддизм и феноменология», проходившей в Институте философии РАН 7–8 ноября 2016 г. [Битбол 2018; Гокхале 2018; Козеру 2017].

<sup>100</sup> «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.

идентичности: «индеец по происхождению и воспитанию, индус по вере, философ по профессии, гражданин США» [Mohanty 2002, ix]. Моханти чувствует себя как дома не только в сфере индийской философии – то есть, в своей родной традиции, но также и в философии западной, в которой он с лёгкостью пересекает условные границы аналитической и континентальной философии. В университете Гёттингена он защитил в 1956 году докторскую диссертацию о современном платонизме, в рамках которой исследовал теории Гартмана и Уайтхета [Mohanty 1957], а вернувшись в Индию, прошёл обучение в традиции навья-ньяи, которое продолжалось более двенадцати лет. «Эти штудии, требовавшие невероятных усилий, (...) привели меня к более ясному пониманию глубинной структуры индийской логики, эпистемологии и метафизики» [Mohanty 1993c]. Моханти, как верно замечает В.Г. Лысенко, «не просто хорошо знает обе традиции, но и живет “внутри” каждой из них» [Лысенко 2000, 105]. 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 колледже<sup>101</sup>, 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”» [Mohanty 1993c, 293]. И действительно, в

---

<sup>101</sup> Президентский университет в Калькутте, ранее известный как Президентский колледж (основан в 1817 г.) называют старейшим светским учебным заведением в Индии.

интерпретации Моханти традиционных вопросов индийской философии, несомненно, проявляется влияние феноменологии [см., напр. Mohanty 1993a; 1993b].

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, посвящённой связи между феноменологией и индийской философией Моханти отвечает на этот вопрос утвердительно [Mohanty 1993b]. Так, он заявляет, что существует два типа великих мыслителей. Одни ставят перед последователями «нескончаемую философско-филологическую проблему интерпретации их текстов», а другие освобождают последователей «необходимости бесконечно истолковывать их наследие и позволяют самостоятельно следовать пути, намеченному в их трудах» [ibid.]. К первой категории Моханти относит Гегеля и Аристотеля, ко второй – Гуссерля.

Если допустить, что эта точка зрения верна, придётся внимательно исследовать, как Моханти идёт этим «путём» 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 её пределы и выявить эмпирический феномен, воплощённый в этой структуре» [ibid., 258]. 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 серьёзную и амбициозную задачу: используя термины и методы феноменологии и индийских философских школ, находясь как бы «внутри», проследить, как традиции влияют друг на друга [ibid., 259]. В.Г. Лысенко справедливо называет «мышление в терминах обеих

традиций сущностью современной компаративной философии» [Лысенко 2000, 101–102], 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 оставляют «интровертной» феноменологии выбора и включают её 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 дорефлексивного 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.

### *Теория и практика в индийской философии*

Благодаря глубокой вовлечённости в философские традиции как Индии, так и Запада, Моханти удаётся раздвинуть географические границы рациональности и приблизиться к межкультурному идеалу мышления, который, с его точки зрения, заключается в стремлении сделать философию «беседой человечества, а не просто монологом Запада» [Gupta, Mohanty 1996, p. XV]. В своей статье «Теория и практика в индийской философии», он отвечает на критику Гуссерля индийской философии как исключительно практической, заявляя, что «большая часть индийского философского знания обладала строго-теоретическим характером, а потому утверждение Гуссерля, сделанное им, исходя из предполагаемой практичности индийского мышления, несправедливо» [Mohanty 1995, 1–2]. Эта

статья Моханти представляет собой яркий пример реализации межкультурного подхода в философии: он предпринимает попытку пересмотра историко-философского знания из перспективы полилогического философского нарратива.

Может ли индийская традиция мышления характеризоваться как собственно философия, или нет? Идея, что восточные системы мысли являются в лучшем случае «предфилософией», и что все они – не более чем «религиозный способ представления», была впервые выражена Гегелем в его «Лекциях по истории философии» [Гегель 1993, с. 160]. Этой идеи придерживались многие западные мыслители и историки философии – в том числе и Гуссерль, которого Моханти считает своим учителем. Отец-основатель феноменологии отказывал индийскому мышлению в философском измерении, поскольку в нём отсутствует, по его мнению, воля к научной строгости и теоретическая компонента. Моханти, с опорой на авторитетные индийские тексты, показывает, что соотношение теоретического и практического в индийских системах таково, что индийское мышление вполне может называться философией.

Основной тезис межкультуралиста, обосновываемый им в статье состоит в том, что фундаментальное непонимание природы индийской философии западными исследователями было следствием их недостаточного знакомства с ней. Из чего, соответственно, возникает неверная трактовка практики и теории в Индии, а также неверное понимание природы их связи.

Утверждая, что теория и практика в пространстве индийской философии действительно идут рука об руку, Моханти с опорой на классические тексты традиционных *даршан* – индуистских философских школ (миманса, веданта, ньяя и т.д.), демонстрирует, что теория может существовать автономно от практики. Так, он ссылается на комментарий Ватсьяны<sup>102</sup> к «Ньяя-сутрам»<sup>103</sup>: «Не обладая

---

<sup>102</sup> Пакшиласвамин Ватсьяна – автор первого из сохранившихся комментариев к «Ньяя-сутрам» (санскр. – Ньяя-Бхашья), относимого к IV–V вв. В этом труде Ватсьяна классифицирует 16 категориальных топиков, выделяя среди них 2 основных категории – инструменты достоверного знания (прамана) и предметы знания (прамея); 14 оставшихся топиков он относит ко второй категории..

<sup>103</sup> «Ньяя-сутры» – базовый текст школы ньяя. Первые сутры появились, вероятно, около VI в. до н. э., однако, согласно авторитетным исследователям, полностью текст сформировался

средствами достоверного познания, невозможно познать объект; не обладая знанием объекта, невозможно добиться успеха в практическом действии» [цит. по: Mohanty 1995, 2]. Утверждая, что практическое измерение индийской мысли не противостоит её теоретическому характеру, автор обращается к классическому представлению о знании (*видья*<sup>104</sup>), в соответствии с которым все дисциплины традиционного знания в Индии могут быть распределены по четырем основным категориям: изучение (трёх) вед и комментариев к ним (*трайи*<sup>105</sup>), экономика (*варта*<sup>106</sup>), политика (*данданити*<sup>107</sup>) и, собственно, философия (*анвикешики*<sup>108</sup>), которая служит для всех остальных дисциплин теоретическим обоснованием, хотя и она не лишена практического аспекта. В чём же заключается этот

---

только к III–IV века н.э. (См., напр. Matilal, 1977; Шохин 2001). Авторство «Ньяя-сутр» приписывают Гаутаме (он же Готама и Акшапада).

<sup>104</sup> *Видья* (*vidyā* от санскр. глагола *vid* – знать) – в широком смысле под видьей в индийской философии понимается «ведение» и «знание», в противоположность неведению (*авидья*); в более узком смысле – дисциплина, наука, шастра. Характеристика дисциплин встречается уже в текстах первых Дхармашастр (VI–V века до н. э.), однако подробная классификация появляется в «Артхашастре» Каутильи (III в. до н.э.). Там же даётся общее определение «знания», или «науки», как познания закона и пользы.

<sup>105</sup> *Трайи* (от санскр. *trayī* – три) – дисциплина, связанная с изучением трёх вед (Ригведы, Самаведы и Яджурведы), а также авторитетных комментариев к ним.

<sup>106</sup> *Варта* (от санскр. глагольной основы *vṛt-* – вертеться, вращаться) – буквально «оборотистость в миру», то есть дисциплина о способах нажить богатство с помощью различных ремёсел, ведением хозяйства, торговлей, или экономическая теория.

<sup>107</sup> *Данданити* (от санскр. *daṇḍa* – палка, *nīti* – управление) – «правление [с помощью] палки», под которой подразумевается дисциплина, изучавшая цели и методы государственного управления, главным образом посредством наказаний.

<sup>108</sup> *Анвикешики*, или *анвикешаки* (санскр. *ānvīkṣikī* или *ānvīkṣakī* – смотреть вслед, исследовать) – наиболее раннее обобщённое название для философской деятельности в индийской культуре. Каутильи в «Артхашастре» (I–II вв.) термин *анвикешики* использует как обозначение: 1) родового единства философских направлений; 2) дисциплина, сущность которой в «исследовании посредством аргументации»; 3) метанаука для «отдельных» дисциплин – изучение вед (*трайи*), экономики (*варта*), политики (*данданити*) и т.д. (Подробнее см.: Канаева, 2014, Шохин, 2009.) «Философия тем, что исследует при помощи логических доказательств: в учении о трех ведах – законное и незаконное, в учении о хозяйстве – пользу и вред, в учении о государственном управлении – верную и неверную политику (...) Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений» [Каутильи, 1959, с. 17]. Интересно также отметить, что семантическая основа 'īkṣ-' («смотреть»), от которой происходит понятие *анвикешики*, коррелирует с *dr̥ś-* («видеть, смотреть»), от которой образовано *даршана*, то есть «система воззрений» (в частности, именно *даршанами* называли шесть ортодоксальных систем индийской традиционной мысли: веданта, миманса, ньяя, вайшешика, санкхья и йога).

практический аспект? Согласно Каутилье<sup>109</sup>, *анвикишки* приносит пользу человечеству, «среди удовольствий и страданий жизни помогает разуму, *буддхи*, удерживать состояние покоя» и «делает человека сведущим, *вишарада*, в мудрости (*праджня*), в речи (*вакья*) и в действии (*крийя*)» [Kaṭīlya, Arthaśāstra, 1.1.6-7; цит. по Mohanty 1995, 3].

Впрочем, практическая польза, которую может принести философия *анвикишки*, не должна служить отрицанием её теоретического характера. Моханти приводит три аргумента, подтверждающих практическую ценность теории.

В первом аргументе, который автор именует «аргументом объекта», он отсылает к двум санскритским терминам, переводимых на европейские языки как «объект» – *артха*<sup>110</sup> и *вишая*<sup>111</sup>. Под *артхой* он понимает целеполагание, гносеологическую объектность, подразумевающую интенциональность. Под термином *вишая* – просто «объект познания» в текстах по метафизике и эпистемологии.

Разъясняя второй аргумент, называемый им «аргументом значения», Моханти обращается к двум философским концепциям о соотношении, познания и действия: представителя школы миманса Прабхакары Мишры<sup>112</sup>, сводящего

<sup>109</sup> Каутилья, также известен под именем Чанакья (IV–III вв. до н.э.) – легендарный автор трактата по науке управления «Артхашастра», премьер-министр царя Чандрагупты, родоначальника династии Маурьев, под властью которого была впервые объединена значительная часть Индии.

<sup>110</sup> *Артха* (санскр. artha – цель, смысл, польза, выгода) – многозначное понятие индийской культуры. В узком смысле термин обозначает практическую пользу (материальное благосостояние, успех и т.п.), в учении об артхе особенное внимание уделяется государственному управлению, экономике, а также правам и обязанностям правителей. Существует богатая литературная традиция, посвящённая артхе, включающая в частности знаменитый трактат Каутильи «Артхашастра». В более широком смысле *артха* является синонимом термина *пурушартха* и понимается как реализация всех четырёх целей человеческого существования (наслаждение, богатство, праведность, духовное освобождение).

<sup>111</sup> *Вишая* (санскр. viśaya, от корня viṣ – погружаться) – понятие в индийской философии, означающее «объект познания».

<sup>112</sup> Прабхакара Мишра (VII–VIII в.) – философ-грамматист, представитель мимансы. Прабхакара был современником другого известного философа-мимансака, Кумарилы Бхатта: результатом их дискуссии стал раскол в школе миманса. Их мнения расходились по всем философским вопросам – онтологическим, эпистемологическим, лингвистическим (в частности, о концепции происхождения смысла предложений). Учение Прабхакары было распространено главным образом на юге Индии, прежде всего в Керале.

проблему объектности к реализации текстовых предписаний и редуцирующего её к сфере праксиса, и Шанкары<sup>113</sup>, основателя школы адвайта-веданта, выделявшему в сфере онтологии как практическую компоненту (*дхарма*<sup>114</sup>), так и чисто теоретическую позицию, описывающую высшую реальность – *Брахмана*<sup>115</sup>, постигаемого чистым гнозисом – *джняной*<sup>116</sup>.

«Аргумент истины» – третий аргумент, выдвигается автором против точки зрения известного американского индолога К. Поттера (1927–2022), согласно которой истина для мыслителей Индии идентична практической реализации освобождения – *мокши* [Potter 1984]. Не отрицая существующую связь между теоретическим постижением истины и её практической реализацией, Моханти настаивает на том, что успешная практика является скорее критерием истины, а не её сущностной характеристикой: «сущность индийской философии будет понята неправильно, без признания факта, что её лучшие достижения имеют теоретический характер. Что касается практического применения истины, то

---

<sup>113</sup> Шанкара (VII–VIII в.) – индийский религиозный философ и проповедник, основатель школы адвайта-веданта. Автор комментариев к «Брахма-Сутрам» Бадараяны, Бхагавадгите и основным упанишадам, то есть ко всем разделам канона веданты. Учение Шанкары основывается на принятых в веданте Бадараяны постулатах: подлинная реальность – *Брахман*, *Атман* (истинное «я» индивида) тождественен *Брахману*, разделённость Атмана и Брахмана – порождение *майи* (иллюзия). Поскольку сущностью Брахмана является сознание, путь к обретению освобождения пролегает через познание (*джняна-марга*). Шанкара учил, что тот, кто не обладает истинным знанием, склонен думать, что окружающий мир реален: так, мировая иллюзия заслоняет подлинную реальность, подобно тому как облако заслоняет солнце. В основных пунктах теория познания адвайта-веданты напоминает теорию познания ньяи и вайшешики.

<sup>114</sup> *Дхарма* (санскр. dharma, от корня dhṛ – держать) – важнейшая универсалия индийской религиозной и философской культуры, многозначное понятие, неперебиваемое на европейские языки. Основные значения: порядок, норма, закон, нравственный долг. В данном случае, противопоставляя *дхарму* и *Брахмана*, автор делает акцент на «временном» характере дхармы, который отличает её от «вечного присутствия» *Брахмана*: *дхарма* суть нечто, осуществляемое ради благ в будущем. Как указывает Шанкара в комментариях к Браhma-сутре, изучение *дхармы* побуждает человека совершать (или не совершать) определённые поступки, тогда как тексты, посвящённые постижению *Брахмана*, не содержат предписаний поведения, их должное изучение само ведёт к постижению.

<sup>115</sup> *Брахман* (санскр. brāhmaṇ, от bhr – расти, расширяться, и man – отражать, мыслить) – важнейшее понятие индийской философии, означающее абсолютное первоначало, глубинную основу всех феноменов.

<sup>116</sup> *Джняна* (санскр. jñāna – знание, познание) – одно из важнейших понятий индийской религиозно-философской традиции, обозначающее знание как таковое, независимо от инструмента его получения. *это глупости. Все логическое знание основано на чувственном, для сверхчувственных объектов инструмент – ирuti, или словесное свидетельство компетентного лица*

действительно, индийский ум *a priori* исходил из допущения, что постижение истины имеет практический смысл, однако это допущение не означает отказа от теоретического познания; напротив, оно указывает на то, что такое познание существует» [Mohanty 1995, 5].

Проанализировав аргументы, приводимые защитниками идеи о практическом характере индийской философии, и контраргументы к этой идее, Моханти переходит к рассмотрению конкретных примеров теоретического дискурса в школах веданты, мимансы, ньяи и буддизма. Свой тезис о несводимости к практике теоретической компоненты в индийской философии межкультурный философ подкрепляет, обращаясь к концепции *пурушартхи* (целей человека): *чувственного желания (кама), материального благополучия (артха), исполнения долга (дхарма) и освобождения от перерождений (мокша)*. Не отрицая практический характер каждой из этих целей, Моханти, со ссылкой на «Камасутру» Ватсьяяны, «Артхашастру»<sup>117</sup> Каутильи, «Дхармашастру» Джаймини<sup>118</sup> (и многие другие трактаты о дхарме) и «Брахмасутру» Бадараяны<sup>119</sup>, утверждает, что все они обрели в индийской мысли теоретическое обоснование.

---

<sup>117</sup> «Артхашастра» («Наука о политике») – древнеиндийский трактат, посвящённый политике и экономике. Основное содержание трактата, включающего 15 разделов, 150 глав, 180 разделов и 6000 шлок, составляют проблемы административной структуры государства, экономики и финансов, судопроизводства, ведения войны. Примечательно, что текст начинается с классификации наук, согласно которой именно философия (анвикшики) занимает центральное место, ибо она «считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений» [Каутилья 1959, с. 17]. Традиция приписывает авторство трактата Каутилье (IV–III вв. до н.э.), однако, по данным современных исследований, текст оформлялся на протяжении нескольких сотен лет. Западному читателю «Артхашастра» стала известна в 1905 г., после публикации переводов отдельных фрагментов на английский язык. Перевод с санскрита на русский язык опубликован в 1959 г.

<sup>118</sup> Джаймини – легендарный автор «Миманса-сутр», основополагающего текста школы миманса, датируемого приблизительно с III в. до н.э., в котором исследуется природа ведийских наставлений.

<sup>119</sup> Бадараяна – легендарный автор «Веданта-сутр» (другое название – «Брахма-сутры»), базового текста школы веданта, формирование которого датируется периодом с II вв. до н.э. до IV н.э. Среди текстов ведийского канона сочинение Бадараяны считается «основанием рассуждения», поскольку в нём учение упанишад излагается в систематическом порядке. Как и другие сочинения этого жанра, «Брахма-сутры» отличаются предельной лаконичностью, а потому не могут быть верно истолкованы без комментариев.

Моханти выделяет два вида мышления о практических вопросах (изложенных, например, в *дхармашастрах*<sup>120</sup>) – догматическое и критическое.

Под догматическим подходом понимается изучение перечней предписаний, содержащих их классификацию в соответствии с системой *варн* (социальных групп) и этапами человеческой жизни<sup>121</sup>. Исследователь отмечает, что при критическом осмыслении предписаний, возникает целый ряд практических вопросов (как применять предписания к конкретным жизненным ситуациям), а также – и это гораздо важнее с теоретической точки зрения – актуализируются герменевтические вопросы о принципах понимания, приоритетности значения слова или предложения. В частности, следует ли трактовать предписания буквально, или они имеют значение как косвенные, подразумеваемые и предполагаемые смыслы? Что служит основанием авторитетности и компетентности автора, если таковые имеются? Достаточно ли просто выполнять свой долг, или же требуется, чтобы человек выполнял свой долг определённым образом, пребывая в соответствующем расположении духа? Ответить на эти вопросы можно как на основе герменевтической экзегезы соответствующих текстов, так и исходя из фундаментальных положений философии, особенно метафизики. «Философы ньяи обращаются к человеческой психологии, Кришна в Гите<sup>122</sup> – к метафизике противопоставления человеческой самости и природы. И наядики, и последователи Бадари<sup>123</sup>, в частности Прабхакара, также опираются на герменевтические принципы, ссылаясь на ведийские источники, такие как “*svargakāmo yajeta*”<sup>124</sup>» [ibid., 7].

Критический подход предполагает осмысление установленных правил, их исходных положений, а также, при необходимости, внесения изменений и даже

<sup>120</sup> Дхармашастры – класс текстов, затрагивающих вопросы права, брачно-семейных отношений, социального устройства древнеиндийского общества.

<sup>121</sup> Согласно индийской традиции, в жизни существует четыре этапа: *брахмачарья*, или ученичество; *грихастха*, или семейная жизнь; *ванапрастха*, или лесное отшельничество, *санньяса*, или отречение от мира.

<sup>122</sup> Бхагавадгита (буквально «Песнь божества») – философская поэма, входящая в состав эпоса Махабхараты. Входит в «тройственный канон» веданты, наряду с главными упанишадами и «Брахма-сутрами» Бадараяны.

<sup>123</sup> Бадари – выдающийся философ школы миманса, последователь Бадараяны.

<sup>124</sup> *svargakāmo yajeta* (санскр.) – буквально «стремление к небу».

их отвержения. Примечательно, что, говоря о критическом осмыслении учения о дхарме, межкультуралист призывает не отвергать всё сразу, прибегая к метафоре корабля О. Нейрата<sup>125</sup>: «Нет никакой возможности сделать исходным пунктом науки абсолютно надежные чистые протокольные предложения. Нет никакой *tabula rasa*. Мы подобны морякам, которым нужно переделать свой корабль в открытом море и которые не имеют возможности поставить его в док, чтобы использовать для этой цели новые лучшие материалы» [Нейрат, 2005, с. 227]. Показательным примером критического осмысления текстов традиции, согласно Моханти, может служить «Бхагавадгита», которая переосмысляет центральное для науки о ритуале понятие «яджня»<sup>126</sup> и даёт ему новое «символично-психологическое толкование» [Mohanty 1995, 7]. Пересмотр Ганди идеи варны<sup>127</sup> (или цвета), традиционно понимаемой как каста, является более современным примером критического подхода.

Межкультуралист указывает на то, что связь теории и практики существует не только в индийской, но и в западной традиции: греческая *theoria* порождает *phronesis*<sup>128</sup>, или практическую мудрость, бэконовская наука носит эмпирический характер и основывается на эксперименте. Однако, согласно индийским системам мысли, теоретическое постижение истины может привести не только к развитию благоразумия и рассудительности, а является основой для «радикального

<sup>125</sup> Отто Нейрат (1882–1945) – австрийский философ, один из членов Венского кружка.

<sup>126</sup> *Яджня* – жертвоприношение огню.

<sup>127</sup> *Варна* (санскр. *varṇa* – вид, категория, цвет) – общее название для четырёх социальных общностей, на которые делилось население древней Индии: брахманы (учёные, религиозные деятели), кшатрии (воины, правители), вайшьи (ремесленники, торговцы), шудры (слуги). Известный мыслитель и выдающийся общественно-политический деятель Мохандас Ганди (1869–1948) считал, что всем людям изначально присуща божественная природа, вне зависимости от их расовой, варновой или религиозной принадлежности. Традиционно люди, страдавшие от дискриминации вследствие своего рода занятий, были известны, как «неприкасаемые», как «далиты» (угнетённые), Ганди предложил называть их «хариджанами» (т.е. детьми бога).

<sup>128</sup> *Фронезис* (греч. *phrónēsis* – благоразумие, практическая мудрость, рассудительность) – понятие, введённое в философский язык Аристотелем в «Никомаховой этике». В отличие от других терминов, обозначающих мудрость и интеллектуальную добродетель (эпистема, техне), *фронезис* характеризует практичность. «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом для него самого, однако не в частностях – например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, – но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни» [Аристотель 1983, 176].

преобразования бытия в мире, освобождения от оков перерождения, от *кармы*, прекращения всех страданий и боли, и, возможно, обретению непреходящего блаженства» [ibid., 9]. Возникает вопрос, способно ли теоретическое познание привести к столь радикальным результатам, и, если способно, то каким образом? Моханти указывает, что в теоретических концепциях «*адхьятмики*»<sup>129</sup>, а также в санкхья-йоги, веданты и буддизма, целью является именно такое преобразование, преображение, трансформация чисто дискурсивного понимания – в интуитивное постижение; в качестве методов эти системы рекомендуют различные практики работы с сознанием. Однако, такие созерцательные практики, очевидно, преобразуют дискурсивное философское знание – в знание интуитивного характера.

Нет ли тут противоречия с исходным положением Моханти о значимости теоретического познания в индийской традиции? Не получается ли, что правы Гегель, Гуссерль и другие европоцентристы: практика «вытесняет» теорию?

В ответ на эту критику Моханти приводит известный метафизический постулат: «затруднительное положение человека вызвано неведением, а именно – незнанием теоретического изложения метафизической истины» [ibid., 10].

#### *Опыт времени как объект межкультурного исследования*

Одна из самых «практических» проблем в философии – как западной, так и индийской – проблема времени. Опыт переживания времени, в определённом смысле, универсален: доступен и теоретикам, и практикам. Без преувеличения можно утверждать, что проблематика времени и сознания для индийской философской мысли на протяжении столетий была ключевой, однако в западной литературе до сих пор господствует представление об индийском восприятии времени как цикла. Выводы, которые можно сделать из подобного представления, стереотипны, однако вряд ли соответствуют духу индийской мысли<sup>130</sup>.

<sup>129</sup> *Адхьятмики* – учения, нацеленные на атман и его освобождение от страданий.

<sup>130</sup> Вопрос о том, является ли время линейным или циклическим, согласно индийским философским воззрениям, Дж.Н. Моханти рассматривает в одноимённой статье [Mohanty 1988].

Так, ньяя-вайшешика рассматривает время как абсолютный континуум; санкхья считает, что время – это один из аспектов конкретного становления; с точки зрения йоги, время – суть настоящее мгновение, а прошлое, будущее и все остальные модусы темпоральности – лишь субъективная конструкция; согласно представлениям джайнов, время складывается из неизменных, вечностных, атомов, то есть – из мгновений; адвайта-веданта рассматривает время как простую и иллюзорную видимость; буддийское учение о мгновенности (*кшаникавада*)<sup>131</sup> неразрывно связано с учением о взаимозависимости: так, преходящее мгновение и самоуничтожающаяся реальность сливаются воедино.

Проблема «мгновенности» получила в индийской философской мысли самые различные трактовки. Даже в рамках брахманистских школ – скажем, в вайшешике и йоге, взгляды на «мгновенность» разнятся. Буддийская точка зрения на «мгновение» представляет собой радикальный отход от идей, встречающихся в брахманистских или джайнских традициях. «Восприятие мира живыми существами подобно восприятию кадров на вращающейся киноплёнке. Двигающиеся со слишком большой для глаз скоростью, “кадры” — “узоры (комбинации) дхамм” создают для наблюдателя всеобъемлющую иллюзию устойчивой и постоянной реальности» [Канаева 2010, 358].

Сознавая многообразие воззрений о времени, встречающихся в индийской мысли, Моханти полагает, что подходящая интерпретация и конструирование некоторых из этих воззрений способствуют возникновению феноменологических представлений о времени [Mohanty 1987]. Анализируя эти позиции, Моханти задаётся важным вопросом о том, какая из индийских концепций о мгновенности может быть подтверждена феноменологическим опытом сознания? Можно ли предположить, что «кшана» йоги или буддийское мгновение – не мельчайшая неделимая часть объективного настоящего, а переживаемое неделимое «живое настоящее», в котором «зарождаются» модусы объективного прошлого и будущего? [ibid., 456].

---

Также см. монографию А.Н. Балслев об изучении феномена времени в индийской философской традиции [Balslev 2009].

<sup>131</sup> *Кшана* – мельчайший «атом» времени, мгновение.

Несомненно, будет полезно изучить эти воззрения, чтобы определить их место в индийской философии и обнаружить философские параллели с западными концепциями о времени. Однако, в контексте нашего исследования аналитика времени Моханти является ярким примером межкультурного философствования: мы постараемся проследить, каким образом в своих исследованиях времени и сознания в индийской философии Моханти ориентировался на феноменологию.

Вопрос о сущности времени значим для нас ещё и потому, что процессуальность является, как мы указывали, одним из свойств межкультурного философствования.

#### *Феноменология внутреннего сознания времени Э. Гуссерля*

Проблематика времени неизменно находилась в центре внимания западной мысли, но именно феноменологическое движение сыграло ключевую роль в её исследовании. В работе «Феноменология внутреннего сознания времени» Гуссерль различает два времени – «субъективное» (внутреннее) сознание времени и «объективное» время. По Гуссерлю, существующее время есть имманентное время протекания сознания, время, которое внутренне присуще сознанию и составляет его закономерность. Для решения главной задачи, которую ставит перед собой философ – осуществление феноменологического анализа времени, необходимо «...полное исключение каких-либо допущений, установлений и каких бы то ни было убеждений, относительно объективного времени (всех трансцендирующих положений о существующем)» [Гуссерль 1994, 6]. Феноменологический анализ, по Гуссерлю, может, пролить свет на загадку непрерывности сознания, рассмотрев взаимосвязи между всеми модусами «внутреннего» времени – прошлым, будущим и настоящим, моментом «теперь». Для осуществления такого анализа Гуссерль предлагает следующую схему: 1) *импрессия* как первое впечатление дает чистое восприятие темпорального объекта; 2) *ретенция* как удержание обеспечивает связь предыдущего с

последующим; 3) *протенция* как ожидание позволяет нам отделять начала от концов.

Когда нечто становится прошлым, оно уже более не является актуальным: как только в нашем сознании впечатление сменяется воспоминанием, временной объект теряется и исчезает в бессвязности, что может способствовать «разрыву» сознания. Гуссерль считает, что этого не происходит благодаря функции нашего сознания, которую он называет «ретенция» и определяет как первичную память, которая и объединяет временные объекты в потоке являющейся нам темпоральности. «Когда истёк временной объект, когда актуальная длительность уже миновала, то при этом ни в коем случае не исчезает сознание уже теперь прошедшего объекта» [Гуссерль 1994, 33]. Хотя ретенция, как первичная память, «склеивает» временные объекты, что делает возможным, скажем, восприятие нами мелодии или движения в его целостности, но у неё есть определённые ограничения. Так, связи между временными объектами, являющихся нам в темпоральном потоке, неминуемо ослабевают, при чём «происходит непрестанно отодвигание в прошлое, один и тот же непрерывный комплекс подвергается далее модификации, вплоть до исчезновения» [там же, 34].

Растяжение ретенциального ряда имеет, таким образом, ограничения; оно происходит не произвольно. Гуссерль обращает внимание на то, что содержание ретенций не есть содержание в первичном смысле – это содержание преобразованное, модифицированное. Ретенция как способность сознания удерживает наше восприятие некоторого временного объекта, связывая его с предыдущим и последующим моментом посредством своей собственной внутренней связи с ретенциями этих моментов. Ретенция всегда находится в нерушимой связи с другими ретенциями и вместе образуют то, что Гуссерль называет «хвост ретенций», уподобляя, таким образом, момент «*теперь*» – комете, а первичную память – её «хвосту, который присоединяется к каждому восприятию» [там же, 38]. Он относит к сущности интуитивного опыта времени то, что сознание каждого временного объекта есть сознание только-что-бывшего, но не сознание момента «*теперь*», которое существует в актуальности. Благодаря

«хвосту ретенций» только-что-бывшее осознаётся в своей непрерывности. Ретенциальная функция сознания содержит сознание прошлого как реальности, как первичную память временного объекта, и внутри себя не разлагается на ощущаемый временной объект и его схватывание памятью. «*Теперь* фаза мыслима только как граница непрерывности ретенций, так же как каждая ретенциальная фаза сама мыслима только как точка такого континуума, и притом для каждого *теперь* сознания времени» [там же, 36].

Ретенция находится между прошлым и настоящим, связывая их в единый темпоральный поток. Если остановка «длительности» невозможна, то «ретенция» выхватывает из общего поля впечатлений некоторый темпоральный объект и отправляется путешествовать в его глубину, возвращая сознанию повторение «только-что-прошедшего» как актуальное настоящее. Гуссерль рассматривает темпоральные объекты как бы с двух сторон: как внешние явления и как феномены, воспринятые нашим сознанием. Таким образом, Гуссерль объясняет наше восприятие времени через ретенциальную функцию сознания и настаивает на том, что ретенциально-осознаваемый временной объект не является ни восприятием, ни первичным впечатлением. В восприятии Гуссерль видит «*теперь-точку*» (настоящее), в расширенном (до некоторого объема, но не бесконечного) восприятии – длящееся бытие, а в ретенции как памяти – прошлое. Соотношение между прошлым и настоящим, между «прошедшим» и «*теперь*» такое, что они «исключают друг друга». Схватывание временных объектов возможно вследствие того, что они длятся, происходят между настоящим и прошедшим, а сама ретенция как первичная память оказывается продолжением импрессионального впечатления, его модифицированным отражением в сознании.

В феноменологии выделяется два вида памяти – первичная (ретенция) и вторичная (репродукция, воспоминание), которую Гуссерль определяет как воспроизводящую модификацию процесса восприятия со всеми фазами и уровнями, включая ретенции.

Можно выделить два вида повторения: повторение как «удержанное» восприятие темпорального объекта и повторение как воспроизведение,

воспоминание о темпоральном объекте. В первом случае «ретенциальное» повторение модифицирует сам объект посредством осознания одновременности во времени с этим объектом. Во втором, повторение привносит в сознание о темпоральном объекте нечто новое: объект оказывается продолжением не только определённого процесса, в этом повторении воспринятый когда-то объект обретает также новые смыслы (и времена). Как верно замечает А.Н. Козырева в статье, посвящённой проблеме сознания-времени, «в повторении содержится нечто большее, чем простое возобновление забытого, ведь повторяется то же самое» [Козырева 2004, 12], и в этом смысле можно сказать, что повторение – не только мать учения, но в некотором роде само учение и есть.

Восприятие Гуссерль также называет импрессией или первичным впечатлением. Восприятие ориентировано на настоящее, в отличие от памяти в любом из ее модусов (т. е. ретенции и репродукции), которая мыслит себя как разговор о прошлом. Акт восприятия, безусловно, интенциональный акт: при восприятии временного объекта, живущего в настоящем, воспринимающее сознание также оказывается в настоящем – в «моменте *теперь*». Если сущность первичной памяти или ретенции в том, чтобы созерцать «только-что-бывшее» как «новое и своеобразное», сущность восприятия – приводить непосредственно к созерцанию «*теперь*», а сущность воспоминания – в воспроизведении, в репрезентации модифицированного «прошлого»<sup>132</sup>.

Интенциональность как акт придания предмету смысла предполагает различение предмета и его смысла. Говоря о направленности сознания на предмет, следует различать сам предмет, его значение (и смысл) и переживание этого смысла сознанием. Сама интенциональность при этом не тождественна ни одному из приведённых различий. В общем виде направленность сознания на предмет, интенциональность, есть способ переживания смысла предмета, фундаментальным свойством которой является бытие «сознанием о», в этом смысле ясно, что переживания не зависят от реальности или нереальности

---

<sup>132</sup> Об этом Гуссерль подробно говорит в § 17 «Восприятие как акт, конституирующий самоданность в противоположность репродукции» [Гуссерль 1994, 44].

предмета, на который сознание направлено. Таким образом, в общем виде структура интенции состоит из следующих взаимодополняющих моментов: различие и единство интенционального акта, интенционального содержания и предмета. Эти моменты связаны между собой, но не тождественны друг другу. В их взаимодействии состоит интенциональная жизнь сознания. Гуссерль полагает сознание времени единым. Функция интенции, состоит во включении в сознание «временного фона». Интенция, таким образом, функционально дополняет воспроизведенную длительность, которая отвечает за «передний план».

Говоря о модусах времени и их отражении в сознании, Гуссерль, наряду с импрессией и репродукцией, выделяет такой феномен как «ожидание» (протекция), т. е. представление о будущем, своеобразную интуицию будущего. Это «ожидание» близко к воспоминанию в смысле интуитивного опыта: «интуитивный опыт ожидания есть перевернутый интуитивный опыт воспоминания» [Гуссерль 1994, 59].

Итак, структура восприятия времени выражается посредством схемы: «импрессия – ретенция – протекция». Поясняя их взаимодействие, Гуссерль приводит пример восприятия мелодии как темпорального объекта. «Когда, например, звучит мелодия, то отдельный тон не исчезает полностью вместе с прекращением вызвавшего его стимула и, соответственно, возбуждения нерва. Когда звучит новый тон, прошедший не исчезает бесследно, в противном случае мы не могли бы ведь заметить отношение последовательных тонов, мы имели бы в каждый момент один тон, и тогда в промежутке до появления второго тона — незаполненную паузу, однако никогда не имели бы представления мелодии» [там же, 13]. Мы воспринимаем мелодию, начиная с того момента, когда она [мелодия] выделяется для нас из окружающих шумов. Импрессия, впечатление соответствует «*теперь-точке*», настоящему моменту. За первой импрессией следуют другие, возникает связь. Если снова обратиться к примеру восприятия мелодии, то окажется, что с каждым новым «*теперь-тоном*», только что прошедший тон ещё ретенциально сознается. Секрет восприятия мелодии состоит в том, что сквозь ретенциональный ряд просматривается континуальность: сквозь

протекание последовательности тонов мелодия схватывается, как единство. Кроме того, в восприятии мелодии изначально присутствует знание о её конечности: если она началась, то когда-нибудь закончится. Поэтому и восприятие единства мелодии связано с будущим моментом, ожиданием её конца.

Как поясняет современный немецкий гуссерлианец Петер Прехтль, можно ожидать «ещё и дальнейших тонов, покуда не получу впечатления, что с данным тоном мелодия закончилась, каждый теперь-момент для Гуссерля оказывается связанным с некоторым перспективным моментом» [Прехтль 1999, 55]. Таким образом, предложенная в концепции Гуссерля схема «импрессия – ретенция – протекция» не только делает возможным осознание темпоральных объектов, но конституирует (конструирует) «темпоральное поле», континуум.

«Темпоральный фон» Гуссерля, единый и неделимый, обеспечиваемый «ретенцией» как связью восприятия и воспринятого, обладает непрозрачной структурой – это не пустая линия и не «насыщенное глубиной настоящее», хотя эти схемы в некоторых деталях могут прояснить его непрозрачность. Безусловно, время классически перетекает из прошлого в будущее через настоящее, но также возможно и пересечение временных границ, то есть смешение модусов в сознании. Сознание путешествует в прошлое и будущее, когда вспоминает или предвкушает в ожидании, ибо внутри себя способно выходить за границы времени, несмотря на свою в нём обоснованность. Целостность здесь двоякого рода. Это и целостность в сознании темпорального объекта, и, с другой стороны, целостность темпоральности сознания. Сознание живёт во всех временах – в прошлом, настоящем и будущем, однако не все они в нём активированы одновременно. В воспоминании о чём-то мысль переносится в прошедшее, в то, чего уже нет, в ожидании будущего – в то, чего ещё нет. Оказывается, что прошлого и будущего нет не потому, что они не являются актуально происходящими, но, наоборот, потому что они постоянно присутствуют в сознании как его возможности и могут быть актуализированы в соответствии с его интенциональной направленностью.

*Время и сознание: индийский ответ*

Итак, время – феноменологический опыт сознания, но что есть сознание? Вопросы, относящиеся к природе сознания, перекликаются не только с феноменологическими интересами Моханти, но и с его интересами в индийской философии. В частности, он ставит три таких вопроса: 1) является ли сознание интенциональным? 2) является ли сознание временным? и 3) является ли сознание основополагающим? [Mohanty 1993b, 260]

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 сознания как такового проявлена в том, как сознание переживается, то есть, 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 исследованиям сознания. Так, идея сознания, не являющегося интенциональным<sup>133</sup>, не опирающегося на своего носителя-субъекта<sup>134</sup>, 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 быть 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. В контексте исследования феномена времени этот звучит особенно остро: время – не самый простой объект как для восприятия, так и для анализа. Всё происходит

---

<sup>133</sup> *Нирвишайя* (*nirviṣaya*) – термин, обозначающий «лишённость объектной сферы», «освобождённость от привязанности к чувственным объектам» (Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary).

<sup>134</sup> *Нирашрайя* (*nirāśraya*) – без опоры, субстрата; лишённый опоры.

во времени, всё связано со временем, время – универсальный горизонт бытия, «прафеномен всех феноменов»<sup>135</sup>.

Как объять сознанием время во всей его феноменальной полноте? На времени – фоновом аспекте реальности – трудно сконцентрировать внимание. Время распадается, как мы видели у Гуссерля, на множество элементов, каждый из которых легко нас захватывает. Можно ли испытывать первое впечатление (импрессия), удерживать в восприятии только-что-прошедшее (ретенция), а также предвкушать будущее (протенция) – и всё это *одновременно*, при этом пребывая в моменте *теперь*? Получается, что для того, чтобы время «поместить» в сознание, придётся либо отказаться от его «феноменологической полноты» (приняв за аксиому интенциональность сознания), либо допустить, что сознание бывает неинтенциональным (тогда каким?).

Интенциональность – ключевое понятие феноменологии Гуссерля, представляет собой базовую характеристику сознания. Этот акт направленности на объект – то есть на нечто, находящееся вне сознания – не предполагает, однако, выхода сознания за его собственные пределы, к трансцендентному: в действительности все объекты потенциально находятся «в сознании», а интенция лишь актуализирует их изначальную данность сознанию. Однако, как справедливо замечает П.П. Гайденко, объект «не бывает дан сознанию целиком как актуальный: он актуализован всегда лишь частично и всегда выступает на фоне некоторого потенциального горизонта, актуализация которого представляет собой бесконечный процесс» [Гайденко 2006, 364].

Анализируя эту ситуацию, Моханти обращается к концепции сознания вишишта-адвайты<sup>136</sup>, в рамках которой категорически отрицается идея о его неинтенциональности, допускаемой в других адвайтистских школах – адвайта-веданте Шанкары.<sup>137</sup> Моханти, очевидно, симпатизирует вишиштадватину

<sup>135</sup> Метафора феноменолога Роберта Соколовски [Sokolowski 1974, 159].

<sup>136</sup> С. Чаттерджи и Д. Датта характеризуют этот подход как «ограниченный монизм» [Чаттерджи, Датта 1955, 347].

<sup>137</sup> Отметим, что природа сознания всегда была (и есть) в зоне пристального внимания индийских философов, о чём свидетельствует, в частности, то, что в санскрите существует множество терминов, описывающих сознание, его функции и состояния (читта, манас, буддхи,

Раманудже, который настаивает на «самоочевидности» сознания (*сваямпракашатва*)<sup>138</sup> и описывает эту его самоочевидность 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 характеристики [Mohanty 1971, 213].

В критике Моханти теории сознания адвайты, как правило, выявляются трудности, которые представляет для феноменолога положения адвайтийского учения. Моханти подвергает тщательному анализу три базовых положения адвайта-веданты.

Прежде всего, это положение о неинтенциональности сознания, которое адвайта-веданта обосновывает тремя способами: 1) полагаясь на мистический опыт (*турия*)<sup>139</sup>; 2) ссылаясь на авторитетное свидетельство *Шрути*<sup>140</sup>; 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 *турии* – 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 точки

четана, чайгта, витарка, вичара, махат и т.д.). Кратким введением в эту, поистине необъятную, тему может служить, например, статья В.Г. Лысенко о сознании и психике в индийской философии [Лысенко 2016б].

<sup>138</sup> *Сваямпракашатва* – способность освещать самое себя.

<sup>139</sup> *Турия* – четвертое состояние сознания, выделяемое со времён упанишад, которое считается высшим, трансцендирующим по отношению к трём другим: бодрствованию, сну и сну без сновидений. Подробнее об этом см., напр., публикацию В.Г. Лысенко о сне как состоянии сознания в индийской традиции [Лысенко 2006].

<sup>140</sup> *Шрути* (букв. «услышанное») – откровение. Так в Индии называли ведийский корпус текстов.

зрения, возможны и другие интерпретации Шрути, наоборот, настаивающие на интенциональности сознания. Иными словами, по Моханти, Шрути следует наделять определённой пластичностью, допускающей различные интерпретации.

На идею, что сознание как таковое может быть выведено из конкретных сознаний, Моханти отвечает, что подобная абстрагирование породит лишь абстрактную всеобщность и ничего более. Воплощение «сознания как такового» в объект-ориентированных сознаниях (кувшина, куска ткани) можно уподобить, скажем, «красоте», 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 определённой осторожностью. В результате анализа различных воззрений о «сознании» он приходит к выводу, что идея чистого, а значит, неинтенционального сознания действительно 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»<sup>141</sup>.

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.

### **§ 2.3. Аналитическая философия как поле для взаимодействия рациональностей разных культур**

#### *Аналитическая философия – метафилософский проект*

Аналитическая философия считается одним из самых влиятельных течений современной западной философии, прежде всего, в англоязычном мире<sup>142</sup>. Оно в наибольшей степени ассоциируется сегодня с наукой и научной рациональностью в самом широком смысле слова (сциентизм). В рамках нашего исследования мы кратко рассмотрим лишь те моменты его истории и те направления и идеи, которые позволяют определить и оценить его потенциал для межкультурных исследований в области философии.

У истоков аналитической философии стояли Дж. Э. Мур (1893–1958), Б. Рассел (1912–1970), Г. Фреге (1848–1925), которые считали задачей философского анализа создание научно обоснованной картины мира и критику метафизики (позитивизм).

---

<sup>141</sup> Выражение французского философа Мишеля Юлена.

<sup>142</sup> В современной отечественной литературе ей посвящен ряд монографий: Васильев 2009; 2019; Волков 2021; Грязнов 1998; Дубровский 2015; 2018; Целищев 2018; Шохин 2013; 2015; etc.]

В рамках аналитической философии в целом принято различать два течения – философию логического анализа и лингвистическую философию.

Так, согласно школе логического анализа, задача философии состоит в формально-логическом анализе языка науки. Этот подход близок участникам «Венского кружка» (1930-е гг. XX в.), которые были, в основном, представителями точных наук – физик М. Шлик (1882–1936), логик К. Гёдель (1906–1978), логик и математик Р. Карнап (1891–1970), экономист О. Нейрат (1882–1945) и т.д. В своих исследованиях вопросов философии науки, логики и эпистемологии, они, скептически относясь к возможностям метафизики, отдавали предпочтение логике (формальной и математической) и чётко разделяли сферу повседневной речи от научной, строгой, логической. Лингвистический подход аналитической философии, который также называют «философией обыденного языка», связан с именами Г. Райла (1900–1976), Дж.Л. Остина (1911–1960), П. Стросона (1919–2006) и др. С позиции этого подхода, проблемы метафизики возникают в силу неточности естественного языка.

Так, программа «дескриптивной метафизики», предложенная П. Стросоном и нацеленная на обнаружение и анализ универсальной структуры языка, т.е. «экспликацию фундаментальных законов, по которым язык работает» [Strawson 1992, 7], во многом способствовала преодолению скептического отношения аналитической мысли к традиционной философской проблематике. Так, с точки зрения представителей лингвистического подхода, задача философии – не конструирование идеального языка, а скрупулёзная аналитика естественного, реального языка.

В фокус внимания Д. Дэвидсона (1917–2003) попадает конвенциональность речи и возможность интерпретации, М. Даммита (1925–2011) интересует взаимосвязь истины и значения, Дж. Сёрла (род. 1932) занимает природа интенциональных состояний сознания, У.В.О. Куайна (1908–2000) – проблема переводимости как искусственных, так и естественных языков. Круг рассматриваемых аналитической философией вопросов постепенно расширяется, затрагивая не только проблемы языка и его оснований, но также проблемы

этики (А.Дж. Айер, Дж. Ролз и др.), религии (Дж. Уиздом, А. Плантинг и др.), политики (Дж.А. Коэн, А. Макинтайр, Р. Нозик и др.). Отметим также влияние аналитической мысли на возникновение и развитие таких значимых направлений современных исследований как философия сознания и нейрофилософия (Д. Чалмерс, П. Чёрчленд)<sup>143</sup>.

Однако наиболее важное значение для развития современной аналитической философии, а также межкультурной проблематики имели идеи Людвиг Витгенштейна (1889–1951). Его представление о глубинной связи философского мышления с концептуальными схемами языка считается определяющим для современной англоязычной мысли. Что же касается межкультурной проблематики, то исследователи указывают на социально-антропологическую составляющую в рассуждениях Витгенштейна, которая вносит вклад в современные дискуссии по проблемам межкультурного понимания. Отмечается близость его подхода (в особенности в поздний период) герменевтической традиции. В работе «О культурном релятивизме Л. Витгенштейна: pro et contra» Н.М. Медведев обращает внимание на то, что «Витгенштейн чётко осознает нашу зависимость от конкретной традиции рациональности или картины мира, а также принимает во внимание тот факт, что языковые игры и картины мира находятся в непрерывном развитии и изменяются во времени. Вместе с тем Витгенштейн утверждает о наличии всеобщих предпосылок для получения доступа к различным культурам в виде схожих моделей человеческого поведения, что выводит его позицию за пределы принципа культурного релятивизма» [Медведев 2018, 74].

Таким образом, значение аналитической философии для развития межкультурного подхода, можно связать, как с лингвистическим, так и с социальным аспектом философствования. Более того, обращаясь к анализу языкового инструментария не только философии и науки, но и обыденного знания и сознания, современная аналитическая философия выходит на метафилософский

---

<sup>143</sup> Вопрос о природе сознания ставит, в частности, Г. Райл в книге 1949 г. «Понятие сознания» [Flanagan, and Honderich, 1995, 570–572], а ещё раньше – Б. Рассел в лекциях «Анализ сознания» [Russell, 1921],

уровень, становясь фактически западным метафилософским проектом, открытым для участия представителей других культур и систем рациональности. Не случайно, что именно в рамках этого направления мыслители незападного происхождения получили возможность утвердить себя в поле «титульной» европейской рациональности как носителей типологически близкой рационалистической культуры, что доказывает случай индийского философа Бимала Кришны Матилала, который мы далее рассмотрим.

*Б.К. Матилал – межкультурный философ?*

В аналитической философии межкультурный подход принято связывать, прежде всего, с именем Бимала Кришны Матилала (1935–1991)<sup>144</sup>, доказавшего актуальность идей индийской философии для современных дискуссий – в частности, именно благодаря его усилиям достижения индийской логико-эпистемологической школы *ньяя* были введены в горизонт западной англоязычной аналитической философии.

Матилал, как справедливо отмечает Н.А. Канаева, «являл собой философа новой формации, одинаково хорошо ориентирующегося и в индийской, и в европейской философских традициях» [Канаева 2010, 416]. Он получил степень магистра по индийской логике (*таркатиртха*) в университете Калькутты в 1962 г., а уже в 1965 г. защитил докторскую диссертацию (PhD) по теории отрицания в *навья-ньяе* в Гарварде под руководством известного индолога и санскритолога Д. Инголлса (вспомним, что Моханти тоже начал свою индологическую карьеру с изучения *навья-ньяи* – самой формализованной из индийских систем логической мысли). Отметим также, что во время обучения в Гарварде он изучал математическую логику у У. Куайна. После защиты Матилал получил место преподавателя в Университете Торонто (1965–1976), а потом занял

---

<sup>144</sup> О творчестве Матилала написано немало работ. Отметим статью В.Г. Лысенко [Лысенко 2009] и особенно исследование Н.А. Канаевой, посвящённое роли Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования [Канаева 2010].

должность руководителя кафедры восточных религий и этики в Оксфорде<sup>145</sup>. В 1971 году Матилал основал «Журнал индийской философии» (*Journal of Indian Philosophy*), ставший самым авторитетным индологическим философским журналом в мире. В 1990 г., за год до своей преждевременной смерти от рака, Матилал был удостоен высшей государственной награды правительства Индии «Падма бхушан».

В своих работах Матилал затронул практически все темы, которые так или иначе могли заинтересовать западных философов (хорошо зная и историю и современную западную философию, он сам выбирал именно те идеи, которые, давая новый угол зрения на известные проблемы или ставя новые проблемы, могли способствовать развитию диалога двух философских традиций – индийской и западной): санскритская лингвофилософия, классическая индийская теория аргументации, буддийская и брахманистская эпистемология, роль философии в традиционном индийском обществе, анализ западных представлений об индийской философии, и т.д. Среди наиболее важных его работ исследователи особенно выделяют следующие: «Доктрина отрицания навья-ньяи» [Matilal 1968], «Эпистемология, логика и грамматика в индийской философии (1971)», «Философия джайнизма (*анекантавада*)» [Matilal 1981] (1981), «Логические и этические вопросы в религиозной философии Индии» [Matilal 1992], «Восприятие: эссе по классической индийской теории познания» [Matilal 1986].

Матилал был обеспокоен тем, что образ индийской философии на Западе совершенно не соответствует её действительной роли: «Слишком часто подчеркивается “мягкость” и нежность индийской “философии” или восточной мудрости. Слишком часто термин “индийская философия” отождествляется с мистикой и отсутствием аргументации, которая в лучшем случае поэтична, а в худшем – догматична. Необходимость в корректировке этого мнения назрела уже давно» [Matilal 1986, 4–5]. Причину возникновения западных мифов об

---

<sup>145</sup> Эту же должность до него занимал другой известный индийский философ – С. Радхакришнан (1888–1975), а после – известный санскритолог, специалист по индийской тантре А. Сандерсон (род. 1948).

индийской философии он видел в выборочном внимании к отдельным аспектам индийской культуры и, соответственно, настаивал на изучении всего многообразия памятников индийской интеллектуальной культуры. Только так, при охвате всего разнообразия источников, согласно Матилалу, можно выявить механизмы внутренней критики и саморефлексии, присутствующие в индийской и любой другой культуре, поскольку, именно саморефлексия является, по его убеждению, одним из признаков существования философии в культуре. В своих исследованиях индийской традиции он обращается к широкому кругу памятников: наряду с трудами авторов из классических индийских философских школ, использует материалы по древнему и традиционному индийскому языкознанию, эпосу, обычному праву (*дхарма-шастры*), медицине (*аюрведа*), поэтике (*кавья*) и литературной критике. В частности, в одной из своих последних работ он рассматривает этическую теорию, реконструированную из эпоса Махабхарата [Matilal 2014]. Когда же он писал об индийском мистицизме, то, по справедливому замечанию П. Саркар, «страстно желал доказать, что концепция мистицизма в индийской традиции имеет свою собственную сильную логику, которая помогла её сторонникам преодолеть обвинения в "самоопровержении"» [Sarkar 2016, 527].

Примечательно, что, хотя в своих исследованиях Матилал всегда опирается на классические индийские источники, нельзя характеризовать его работы как исторические или филологические. Матилал, по меткому наблюдению Дж. Ганери, «не берётся ни за реконструкцию коренных текстов традиции, ни за составление интеллектуальных биографий индийских мыслителей, не пишет истории развития той или иной школы индийской мысли ... а применяет к индийскому материалу методологию, которая носит сравнительно-философский характер» [Ganeri 2012, 202]. В эссе «Индийская философия: актуальные проблемы», Матилал указывает на основную цель изучения индийских классических систем в современной западной философии: «интерпретировать их и тем самым создать условия, позволяющие философам..., как индийским, так и западным, общаться» [Matilal 2002, 356].

Кросс-культурный проект Матилала о переосмыслении отношений между современными философиями и инокультурными, в частности, индийскими традициями мышления, который Э. Миллс именовал «стратегией Матилала» [Mills 2017], на наш взгляд, позволяет считать Матилала – межкультурным философом, хотя справедливости ради надо отметить, что это понятие в его время еще не имело того статуса и популярности, которую оно обрело сегодня. Речь шла о том, что необходимо показывать значение и актуальность индийских философских идей для современных философских исканий на Западе, для западной философской повестки сегодняшнего дня.

### *Стратегия межкультурного философствования*

Исследования индийской философии в XX в. были, как мы уже показали, компаративными: индийскую философию сравнивали со всеми существующими на Западе философскими традициями – феноменологией, неокантианством, философией языка, а методологией такого исследования, чаще всего, выступала герменевтика. Матилал же опирался на методологический инструментарий современной аналитической философии и считал, что уже само описание индийских интеллектуальных реалий в терминах этой философии будет случаем компаративной философии. Однако в действительности это было нечто большее – компаративный философ бесстрастно регистрирует мысли «с обеих сторон», Матилал же не был нейтральным наблюдателем, он был именно индийским философом и более того – защищал позиции определенной индийской философской школы – *ньяи*. Для него полемика *ньяи* с буддистами была эпизодом «глобальной философии» и по сей день актуальным философским диспутом о статусе внешнего мира между реализмом и идеализмом, в котором он отстаивал реализм *ньяи* и *вайшешики* – в противовес буддийскому эпистемологическому идеализму. По нашему мнению, актуализация философской проблематики индийской философии в терминах современной западной аналитической традиции в его спорах и совместных философских сессиях с выдающимися

западными «аналитиками» П. Стросоном, М. Даммитом, Д. Парфитом и другими делает Матилала межкультурным философом в нашем смысле слова.

Как он писал во Введении к одному из самых значимых своих сочинений – книге «Восприятие: Эссе по классическим индийским теориям познания», «пишущий о классической индийской философии сегодня обычно разрывается между двумя направлениями исследования: исторической реконструкцией каких-то классических взглядов и критическим исследованием подобных современных взглядов! На мой взгляд, эти две “движущие силы” не являются диаметрально противоположными, с помощью их комбинированного импульса мы могли бы добиться некоторого прогресса хотя бы только по диагонали. “Диагональный” подход представляет напряжение, которое автор признает здесь со всеми извинениями» [Matilal 1986, 2].

Матилал понимает историю философии как дисциплину скорее философскую, чем историческую, и поэтому считает необходимым относиться к философским идеям «не как к надгробиям на кладбище, а как к росткам, которые усилиями современных философов могут превратиться в прекрасный цветущий сад» [Matilal 1986, 2].

Его работы, помимо прочего, ставят целью развеять распространенные мифы о природе индийской философии, в числе которых: иррациональность индийской философии и её склонность к мистицизму, архаичность индийской культуры, отсутствие логического мышления, отсутствие этических и моральных установок (справедливость, честность, свобода и т.п.) и т.д. [Matilal 2002, 413]. Согласно Матилалу, проблема этих мифов – помимо того, что они ложны – заключается в следующем: «Восточный человек – это либо недочеловек, либо сверхчеловек, но никогда не человек. Он либо змеелов, туземец, диковинный феномен, либо Бхагаван, Махариши, Махараджа, экстраординарная личность, Прабхупада. Из этой предпосылки следует, что не может быть никаких горизонтальных отношений между Востоком и Западом» [Matilal 2002, 373].

Слабостью классической компаративистики, на которую указывает Матилал, является её преимущественно ориенталистский характер: индийские

теории рассматривались как объекты сравнения, которые должны быть поставлены в соответствие с некоторым набором западных теорий. «Прежние времена романтического и империалистического ориентализма, возможно, прошли. Но его призрак, похоже, все еще преследует нас» [ibid.]. Однако, Матилал не ограничивается лишь указанием на ориентализм. С его точки зрения, имеет место полное взаимонепонимание западной и восточных философских традиций, или, по меткому выражению Н.А. Канаевой, «неадекватное взаимопонимание», которое имеет для индийских философов две «досадные альтернативы: либо слепое заимствование арсенала западной науки, либо догматическое принижение и неприятие ее результатов [Канаева 2010, 418]. Слабость этого подхода состоит, кроме того, в том, что не подразумевает оригинального содержания инокультурных концепций, отказывает им в возможности принять участие в решении актуальных вопросов философии. Матилал критиковал компаративистов за то, что они не выходили за рамки простого сопоставления доктрин, утверждения их порядка в истории идей. В работе «Этический релятивизм и противостояние культур» он указывает на необходимость выработки новых методов сравнительного исследования: так, ключевым аспектом сравнительного исследования должно быть понимание его цели, т.е. способность предложить критерий для установления значимости того или иного сопоставления [Matilal 2002b]. Всегда в процессе сопоставления будет присутствовать упрощение, в ходе которого устраняются якобы «случайные» различия в формулировках или контексте, однако без критерия, позволяющего отличить случайное от существенного, сопоставление не будет иметь достаточных оснований.

Итак, стратегия Матилала, была основана, прежде всего, на убеждённости в том, что индийских мыслителей следует воспринимать не столько как мудрецов, сколько как носителей рационального мышления. Этот подход требует создания определённых условий для диалога между традициями, в роли которых, с точки зрения Матилала, может выступить приверженность аргументации и анализу, но ни в коем случае не какая-либо конкретная доктрина. При этом, задача

компаративиста в рамках такого диалога, по меткому замечанию Дж. Ганери, будет такой же, как у «судьи» в традиционных индийских дебатах – устанавливать правила и следить за их выполнением: «соблюдение правил дискуссии является необходимым условием для того, чтобы она состоялась» [Ganeri 2012, 205].

Поскольку Матилал специализировался на аналитической философии, именно это направление западной мысли стало тем объектом, с которым в его творчестве сравнивается индийская философия.<sup>146</sup> Он отмечал, что такие разные традиции мысли как классическая ньяя, буддийская философская традиция и аналитическая философия стремятся решить сходные проблемы: достоверность познания и восприятия, разновидности значений, теории умозаключения, феноменология сознания. «Если два различных потока философских идей, которые возникли и развивались совершенно независимо друг от друга, сталкиваются в своем развитии с аналогичными проблемами... этот факт сам по себе уже достоин исследования» [Matilal 1985, 1].

Чтобы наладить диалог между классическими индийскими философами и своими коллегами, современными аналитическими философами, он разработал «карту философской местности» индийской традиции мысли: определил основные группы текстов, подходящих для аналитического исследования (прежде всего, *праманашастры*), и темы, в которых индийская теория может внести вклад.

Итак, согласно Матилалу, существует три взаимосвязанных аспекта межкультурного философствования.

---

<sup>146</sup> Интерес представляет систематическое сравнение подхода Матилала с совершенно иным, но не менее плодотворным подходом Дж. Н. Моханти. И дело не столько в том, что Матилал работал, в основном, в области аналитической философии, а Моханти – в феноменологии, сколько в разнице самих подходов. Репутация Моханти как одного из самых значимых исследователей феноменологии Гуссерля сложилась совершенно независимо от его деятельности в ньяе: в его творчестве западная и индийская мысль не пересекаются напрямую, их взаимовлияние носит неявный, скрытый, характер. Матилал же не разделял в своей работе аналитическую философию и индийские логические системы, что, очевидно, способствовало межкультурному взаимодействию западной и индийской рациональностей.

Во-первых, отказ от европоцентризма. Следует продемонстрировать, что проблемы, которые ставит западная традиция мысли, как и методология их исследования, присутствуют также и в индийской философии. В эссе «Радхакришнан и проблема модернизации в индийской философии» [Matilal 2002] Матилал критикует С. Радхакришнана за то, что тот стремится представить индийскую мысль как исключительно иррациональную и мистическую, поскольку ставит её ценность неизмеримо выше западного рационализма: «С самого начала своей истории Индия боготворила и идеализировала не солдат и государственных деятелей, не людей науки и лидеров промышленности, даже не поэтов и философов, которые своими делами или словами влияют на мир, а столь редких и целомудренных героев, чьё величие заключается в том, что они собой представляют, а не в том, что они делают; тех, кто наложил печать бесконечности на мысль и жизнь страны, тех, кто пополнил невидимые силы добра в мире» [Radhakrishnan 1939, 35].

Во-вторых, межкультурное взаимодействие с западной философией не подразумевает необходимости отказа от исследований в рамках традиционной индийской мысли, скорее, наоборот.

В-третьих, взаимодействие культур в условиях глобализации неизбежно, следовательно, философия, так или иначе, становится межкультурной. Этот аспект «стратегии» Матилала напрямую связан с вопросом, что «считать философской проблемой в классических текстах» [Matilal 2002, 356]. Иначе говоря, какие проблемы следует рассматривать в рамках межкультурного философствования – универсальные или частные? Матилал недвусмысленно отвергает крайний партикуляризм, в соответствии с которым философские культуры несоизмеримы. В качестве альтернативы партикуляризму он предлагает модель умеренного универсализма, в рамках которого существует единое логическое пространство философских проблем (при этом, исследуемые разными традициями вопросы не обязательно совпадают) и общечеловеческие ценности. «Чтобы превратить два монолога в диалог, нужна общая почва, некоторые общие модели мышления участников, а также готовность слушать друг друга» [Matilal

2002b, 163]. При этом, Матилал стремится избежать и крайнего универсализма, опасность которого в тенденции к слиянию идей разных традиций, их неразличимости: «Я не утверждаю, что различные религии Индии говорят просто об одном и том же на разных языках и в разных выражениях. ... Скорее, я бы сказал, что они говорят о разных вещах, при этом стоя на общей почве» [ibid. 174].

### *Ограничения горизонтов. Критика. Перспективы*

Рассуждая об общей почве, или общем пространстве прошлого и настоящего разных традиций, Матилал в терминах герменевтики как бы осуществляет гадамеровское «слияние горизонтов». Однако, такое слияние не присутствует изначально даже в рамках одной традиции; оно не возникает автоматически при чтении и комментировании текстов. Требуется готовность к построению принципиально новых подходов – как о смыслах, содержащихся в текстах, так и о собственных предпосылках интерпретатора. Собственно, «межкультурная стратегия» Матилала – стратегия проведения сравнений между современной аналитической философией и традиционной индийской мыслью, и является таким подходом. В её задачи входит исправление ошибок и развенчание предрассудков в понимании классической индийской философии на Западе, а также повышение её авторитета и значимости в академических философских кругах.

Стратегия Матилала получила широкое распространение: индийские интеллектуальные практики признаны академическим сообществом как релевантные для современных дискуссий по вопросам аналитической философии, а ученики и последователи Матилала – П. Билимория, Дж. Ганери, Дж. Гарфилд, Э. Миллс, М. Сидеритс, С. Филлипс, А. Чакрабарты, Р.-П. Чакраварты, и др. – продолжают сравнительные и межкультурные исследования, разрабатывают новые межкультурные проекты.

Однако существуют и критические замечания к этой стратегии, которые, впрочем, можно отнести к аналитической философии в целом: оторванность от

историко-культурного контекста, англоцентричность (аналитическая философия существует в ситуации единого, а именно – английского, языка).

Некоторые исследователи отмечают также, что аналитическая философия мешает нормальному изучению индийской традиции во всех ее ипостасях: характерная особенность индийской философской культуры в том, что, в отличие от западной, она в своих исследованиях опирается не только на опыт обыденного, повседневного сознания, но и на опыт изменённых состояний сознания. О том, что сотериологические практики (йога и медитация) играют для индийской философской мысли важную роль писали петербургские востоковеды Е.П. Островская и В.И. Рудой [Рудой, Островская 1987, 76], В.Г. Лысенко отмечает, что опыт изменённых состояний сознания в Индии становится предметом философских теорий [Лысенко 2020]. Она же приводит свидетельства «отрицательного» влияния на изучение индийской философской мысли принципов аналитической философии некоторых западных индологов. В частности, Винсента Эльтшингера, который пишет: «в результате доминирования парадигмы аналитической философии сложилась ситуация неприятия по отношению ко всему, что выбивается из её рамок. Это современная и самая актуальная форма европоцентризма, с которой сталкиваются все, кто занимается инокультурными традициями. Отсюда и перекосы, о которых говорит Эльтшингер: чтобы удовлетворять господствующей парадигме, востоковеды выводят на первый план чисто рационалистические аспекты своих традиций, пренебрегая их религиозным и историческим контекстом. Иначе эти традиции не будут признаны как “собственно философские”». [Лысенко, 2022, 82].

Всё это, однако, это не значит, что следует отказаться от межкультурной стратегии Матилала, необходимо осмыслить её ограничения и найти способы её усовершенствования.

Что касается оторванности программы Матилала от историко-культурного контекста и её англоцентричности, то уместным представляется предложение М. Виммера и других межкультураллистов о расширении культурных горизонты истории философии и включении в неё незападных традиций мысли, созданных

на незападных языках. Э. Миллс отмечает, что «у исследователя Платона и исследователя Дхармакирти много общего: они оба читают на древних языках, испытывают трудности, сталкиваются со специфическими формами мышления, отдалёнными от них во времени и культуре, и работают с текстами, позволяющими создание множества правдоподобных интерпретаций» [Mills 2017, 19]. Что же необходимости рассматривать индийскую традицию во всех её ипостасях, включая сотериологические практики и опыт изменённых состояний сознания, то возможности индийской философии уже сейчас востребованы в рамках современных исследований сознания. В следующей главе мы рассмотрим современные дискуссии о пересмотре истории философии из межкультурной перспективы, а также – исследования о сознании в диалоге Восток-Запад.

## Глава III. МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОБЛАСТЬ ПРИМЕНЕНИЯ МЕТОДА. СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУССИИ

### § 3.1. Современные дискуссии о настоящем, прошлом и будущем философии

#### *Дискуссия о пересмотре истории философии*

В процессе своего становления межкультурная философия определяет себя и как отдельное направление в рамках философских наук, и как принципиально новый этап эволюции в рамках сравнительной философии, или философской компаративистики. Что касается специфических признаков межкультурной философии, то на материале широкой выборки современных исследований, можно выделить такие её характерные черты как полилог, перспективизм, интегральность, антицентризм, анти-иерархичность и т.п. По мере своего оформления и формирования в качестве нового подхода к философствованию межкультурная философия побуждает нас к переоценке существующих подходов и методов философского дискурса.

Прежде всего, мы должны признать, что само её возникновение, хотя и подготавливалось историей сравнительной философии, *philosophia perennis*, развитием идей герменевтики (в частности, идеи диалога культур), объясняется не только интеллектуальными, но и социальными причинами. Межкультурная философия является, с одной стороны, продуктом процессов глобализации (благодаря чему открылась возможность для людей из одних частей мира получать образование в других частях мира), а с другой – параллельным процессам глокализации (благодаря чему возросло внимание культур к утверждению своей самобытности, часто – за счёт обращения к собственной истории и традициям). Многие межкультурные философы принадлежат одновременно нескольким культурам и это отражается на их философском этосе.

Австрийский учёный, или, скорее, философ индийского происхождения, работающий в Австрии, Рам Адхар Малл, характеризуя свою позицию, пишет: «объединение разных философских традиций в мышлении – серьёзный вызов для

философа, который, однако может принести весьма ценные плоды для всех философских традиций, участвующих в диалоге» [Mall 2014, 67]. С его точки зрения, категория межкультурности «не ограничивается только лишь интеллектуальным и эстетическим измерением, а имеет экзистенциальное значение» [ibid.].

Межкультурная философия расширяет поле философского знания, радикально изменяя статус незападных традиций мысли (китайской, арабомусульманской, индийской и т.д.), до недавнего времени являвшихся значимыми в основном для специализированных востоковедных штудий. Теперь они приобретают значение для философствования вообще, в том числе в исторической перспективе.

Призывы к пересмотру истории философии из новой парадигмы звучат практически во всех программных манифестах по межкультурной философии. С точки зрения Р.А. Малла, новая историография философии должна попрощаться «с евроцентричным, гегелевским способом написания книг по истории философии» [ibid., 71]. Джонардон Ганери в своём «Манифесте вновь нарождающейся философии»<sup>147</sup> [Ganeri 2016] призывает разоблачить ложное утверждение интеллектуальных колонизаторов о том, что «разум является нейтральным инструментом», указывая, в частности, на то, что «в истории эпистемологии на Западе существует только одна эпистемология – западная» [ibid., 136]. О необходимости пересмотра мировой истории философии из межкультурной перспективы много пишет Ф.М. Виммер. По его мнению, уже простое включение незападных концепций в историю философии предполагает не только признание множественности философских подходов, но и преодоление барьеров, возведённых монокультурными философскими традициями. Он определяет межкультурную философию как полилог всех философских культур (включая как западные, так и незападные).

---

<sup>147</sup> Нам представляется самым точным перевод, который дала неоднозначному термину «Re:emergent Philosophy» М.Т. Степанянц [Степанянц 2018].

Какой же может стать история философии, если позволить ей выйти за границы европейской ментальности, включив в неё многообразные традиции мысли – то есть, сделав её поистине межкультурной?

Дискуссия о необходимости «новой сборки» истории философии развернулась на страницах влиятельного журнала по межкультурной философии «*Confluence: Journal of World Philosophies*»<sup>148</sup>. Помимо упомянутого выше Ф.М. Виммера в ней приняли участие американский философ итальянского происхождения Р. Бернаскони, африканский философ из Бенина П. Хунтонджи, а также специалист по философии американских индейцев Т.М. Нортон-Смит.

В публикации, положившей начало этой дискуссии, Виммер критикует современную западную академическую философию за её неспособность признать ценность незападных традиций мысли и их истории, а порой даже ценность собственной истории [Wimmer 2015]. Он задаётся вопросом, являются ли истории неевропейских философий релевантными для философствования как такового? Отрицательный ответ на этот вопрос, по его мнению, мы получим в том случае, если согласимся с классическим «прозападным» пониманием философии как дисциплины, которая ведёт свою родословную из древней Греции и доступна лишь европейской рациональности. Однако, если мы отважимся предположить, что философия в своей основе межкультурна и, следовательно, принадлежит всему человечеству, то идея считать актуальными тексты мыслителей самых разных культурных регионов и эпох неизбежно перестанет вызывать то

---

<sup>148</sup> Несколько слов о самом журнале. В 2014 г. ведущие компаративисты, поддерживавшие новый тренд – межкультурную философию, решили создать периодическое интернет-издание, которое получило название «*Confluence: Online Journal of World Philosophies*». Предполагалось, что издание станет платформой для исследования новых перспектив в отношении глобальных процессов мышления. Основная цель журнала – выявление сходств и различий философских традиций мира. А для этого исследователи предлагают внимательно слушать голоса тех философий, которые долгое время были не слышны европейскому академическому уху, настроенному на восприятие определенных ритмов, темпов и жанров мышления. Согласно межкультурной парадигме, так можно будет достигнуть цели и обрисовать целостный контур философского понимания, отличный от господствующих парадигм. С 2016 г. журнал обрел статус международного рецензируемого печатного периодического издания и с тех пор выходит под названием «*The Journal of World Philosophies*» в издательстве университета Индианы (США). Номера журнала представлены в открытом доступе: <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/confluence/about>.

недоумение, которое она вызывала до сих пор. Виммер предлагает подвергнуть критике монокультурные черты как современного философского дискурса, так и дискурса прошлых эпох и предлагает делать это «как теоретически – анализируя предпосылки, которые привели к определённым “монокультурным” выводам, так и практически – обнаруживая и реконструируя философские рефлексии в поистине мировом масштабе» [Wimmer 2015, 126].

Другой важный вопрос, которым задаётся венский философ, касается альтернативных методов преподавания истории философии. Совершая экскурс в историю самой истории философии, он отмечает любопытный малоизвестный факт: немецкий философ Дитрих Тидеманн в своём сочинении 1791 г. «Дух умозрительной философии» ещё до Гегеля категорично заявил, что «философия начинается с Фалеса и других досократиков, поскольку доказательств о её зарождении в каких-либо других местах нет» [ibid, 127]. Споря с этим утверждением, Виммер указывает на тот факт, что в более ранних античных, эллинистических и средневековых источниках, представлявших историю философии, регулярно фигурировали не только библейские халдеи и вавилоняне, египтяне и евреи, но и индийцы, скифы, кельты, китайцы и японцы. Примечательно, что уровень философствования в этих «варварских» традициях оценивался европейскими авторами эпохи Возрождения<sup>149</sup> достаточно высоко – наравне с античным, а порой даже и выше. Последующие авторы, по справедливому замечанию Виммера, предпочли «больше не касаться этого вопроса, приняв спорное в сущности заверение за истину в последней инстанции»: так, история философии превратилась постепенно в «историю философии от Фалеса и до наших дней» [ibid.].

К этому мы можем добавить высокую оценку индийской философии в истории французской мысли XVIII–XIX вв. и даже начала XX в.<sup>150</sup>

По Виммеру, преподавание истории философии по указанной схеме, то есть как существующей исключительно в указанных географических и временных

<sup>149</sup> См., напр.: [Baldwin 1547].

<sup>150</sup> Этому посвящена книга современного французского философа Роже-Поля Друа «Забвение Индии», основной темой которой является забвение индийской философии. См.: [Droit 2004].

рамках, возникла в определенный исторический момент, придя на смену довольно широкой открытости горизонтов тех авторов, которые рассуждали о происхождении философии. Однако, после гегелевских лекций за всеми незападными традициями мысли надолго закрепилось представление как о «недофилософии», «предварительном этапе к философии», экзотической «восточной мудрости». И даже активно ведущиеся компаративные исследования в философии не особенно изменили эту ситуацию в академической науке.

В целом соглашаясь с позицией Виммера, Бернасconi указывает также на другие факторы, повлиявшие на исключение незападных традиций мысли из истории философии. В частности, на расизм и на роль христианского прозелитизма с его убеждением в том, что «языческие традиции мышления по определению являются ложью», их не следует принимать всерьёз, а следует относить к области мифологии и предрассудков в широком смысле слова [Bernasconi 2015, 134].

В целесообразности создания межкультурного пространства философии сомневается Т.М. Нортон-Смит, специалист по философии американских индейцев. Один из его доводов состоит в том, что взаимодействие в пространстве межкультурной философии может привести к растворению локальных философий, таких как философия американских индейцев, в мощных философских традициях Запада и Востока [Norton-Smith 2015].

### *Проекты сравнительного изучения истории философии:*

#### *от Дойссена до Виммера*

Мы видим, что исключение незападных традиций мысли из истории философии, может иметь в качестве своего оправдания ссылки на «исторические обстоятельства» социального, культурного и интеллектуального порядка. Однако, если мы в принципе соглашаемся с тем, что мысль, помимо внутренней логики своего развития, зависит и от влияния исторической ситуации, то нам придется признать, что радикально изменившийся мир XXI века требует переосмысления и своих философских оснований. И в этой связи следует отметить, что некоторые

области современного философского познания и деятельности развиваются более динамично, чем другие. На фоне активного развития когнитивных наук и философии сознания, историко-философская наука отличается известной ригидностью. Европоцентричные догматические концепции истории философии обладают большой инерционной силой не только в системе образования и академических институций, но и в сознании большинства европейских философов.

В поле межкультурной философии, рассматривающей различные формы философского знания, существующие в мире, из особой – «симфонической» – перспективы, из пространства полилога культур, постепенно формулируется запрос на переосмысление подходов и к уже сложившимся философским дисциплинам. Невозможно дальше закрывать глаза на тот факт, что на философском горизонте появились новые сильные игроки.

К середине XX в., во многом благодаря конференциям Востока и Запада, начало которым было положено в Гонолулу в 1939 г., компаративные штудии плотно вошли в «тело» современной философии. Это можно видеть по количеству публикаций, конференций, международных проектов, образовательных центров. В мире, помимо специализированных востоковедных публикаций, в которых сегодня считается «хорошим тоном» отметить значимость межкультурных перспектив исследования, выходят научно-популярные востоковедные и тематические издания, посвящённые конкретным философским вопросам в разных философских традициях.<sup>151</sup>

В отечественной философии ярким примером публикаций подобного жанра являются коллективные монографии, вышедшие под редакцией

---

<sup>151</sup> В частности, в крупных международных издательствах вроде Oxford University Press, Routledge, Bloomsbury, Springer и т.п. есть специальные серии, посвящённые как философиям разных культур [Garfield, Edelglass 2011; Ganeri 2017; Bilimoria 2020], так и отдельным вопросам незападных философий – проблеме сознания и языка [Kriegel 2020, Graheli 2020; Ferrante 2021], памяти [Bernecker 2017], логике и эпистемологии [Gabbay 2004; Mizumoto 2020], эстетике [Chakravarthi 2021; Ghilardi 2021], телесности [Dimitrova 2020] и т.д., а также рецепции западной философской традиции – незападными [Raghuramaraju 2019]. Заметим, что каждая из таких серий насчитывает десятки изданий.

М.Т. Степанянц<sup>152</sup>, с участием философов из России, Великобритании, Индии, Ирака, Ирана, Литвы, Сирии, США, Турции, Франции, ФРГ, Японии и т.д. Ещё одним шагом для развития межкультурной философии в России стал, на наш взгляд, учебник-антология М.Т. Степанянц «Восточные философии» [Степанянц 2011].

Благодаря развитию интернет-технологий возникают новые формы научно-популярной просветительской работы в области межкультурного образования. Так, отдельным пунктом отметим мультимедийный проект по истории мировой философии «История философии без пробелов» («A history of philosophy without any gaps»), реализуемый международной командой учёных во главе с Питером Адамсоном. С 2010 г. на сайте этого проекта<sup>153</sup> публикуются аудио-подкасты и создано пространство для обсуждения вопросов истории философии. Материалы этих аудио-подкастов послужили основой для многотомного издания по мировой истории философии. На данный момент уже вышло из печати восемь томов, среди которых том по индийской классической философии, подготовленный совместно с Д. Ганери [Adamson, Ganeri 2020].

Наряду с этими новыми формами, наполняются новым содержанием и некоторые старые, уже более-менее сложившиеся жанры историко-философских исследований. Например, жанр так называемых «глобальных» или «мировых историй философии», первой экземпляцией которого можно считать монументальный труд Пауля Дойссена «Всемирная история философии», впервые опубликованный к 1913 г. [Deussen 2009].<sup>154</sup> Отметим здесь проект «Всемирной истории философии» в пяти томах Джона Плотта [Plott 1977]. А также издание «А

<sup>152</sup> В частности, о сравнительной философии [Степанянц 2000], о морали [Степанянц 2004], о знании и вере [Степанянц 2008], о философии и науке [Степанянц 2013].

<sup>153</sup> Подробнее об этом мультимедийном проекте по истории мировой философии см.: URL: <https://historyofphilosophy.net/> (дата обращения: 01.07.2022).

<sup>154</sup> Отметим, что история европейской мысли до-гегельянской эпохи знает и другие экземплярии «глобальной» истории философии, в которую включены в том числе незападные традиции. Так, монументальный труд «Historia critica philosophiae. A mundi incunabilis ad aetatem deducta» («Критическая история философии») одного из основателей теоретической истории философии Иоганна Якоба Бруккера (Johann Jakob Brückner) увидел свет в 1742 г. В этом труде немецкий философ прослеживает историю философии от «колыбели мира», включая разделы о философии, существовавшей до потопа, у варваров, индейцев и т.д. Примечательно, что русский перевод был опубликован в 1788 г.

Companion to World Philosophies», вышедшей под редакцией Э. Дейча и Р. Ботеко [Deutsch, Bontekoe (eds.), 1997], в котором межкультурно-философский подход сочетается с классической философской компаративистикой. Анализ методов и подходов, которые применяют авторы этих «глобальных историй философии», тоже может послужить отправной точкой для пересмотра истории философии из межкультурной перспективы.

Написание истории философии, согласно современному французскому мыслителю В. Сито, «состоит не в том, чтобы восстановить то, что последовательно мыслили великие авторы, а в том, чтобы сделать понятными траектории, проложенные в их время» [Citot 2022, 4]. В своей монографии Сито выявляет повторения и законы развития философской мысли, прослеживая историю религиозной, научной, моральной и философской мысли восьми культур (греческой, римской, арабо-мусульманской, европейской, русской, индийской, китайской и японской).

Всемирный конгресс по философии в Пекине<sup>155</sup> в 2018 г. показал, что «ландшафт мысли» с середины XX в. становится всё более глобализированным, однако сама картина мысли так и осталась не обновлённой, а потому особенно актуальной задачей становится создание новой историографии философии. В этой связи нельзя не отметить программу историко-философских исследований, предложенную немецким японистом Р. Эльберфельдом [Elberfeld 2017], которая стала основой для систематической разработки этой проблематики в рамках проекта «Истории философии в глобальной перспективе»<sup>156</sup>, рассчитанного на 5 лет (окончание планируется в 2024 г.). Отметим, что одним из исследователей, принимающих участие в разработке этого проекта, является межкультуралист Ф.М. Виммер. Выделим основные вопросы, которые ставят перед собой исследователи. Прежде всего, они указывают на необходимость анализа предпосылок исключения незападных традиций мысли из истории философии, из-за которых философия осмыслялась как чисто европейский проект, начиная с

<sup>155</sup> Официальными языками были приняты английский, арабский, испанский, немецкий, русский, китайский и французский.

<sup>156</sup> Подробнее об этом проекте см.: <https://www.uni-hildesheim.de/en/histories-of-philosophy/>.

конца XVIII в., а также анализа истории взаимоотношений между культурами, с акцентом на процессы рецепции и перевода памятников мысли. Именно история взаимоотношений между культурами должна стать основой для пересмотра истории философии из межкультурной перспективы. Поэтому, с точки зрения Эльберфельда и Виммера, важно актуализировать междисциплинарные исследования в сфере истории философии (индология, синология, японистика, арабистика, иудаистика и т.д.), а также исследовать существующие наработки по глобальной историографии философии и все историко-философские тексты, написанные на неевропейских языках. Также исследователи отмечают важность определения того, что можно называть «философией». Эти вопросы ставились и раньше, однако, очевидно, что их системная разработка возможна только в рамках масштабного исследования, с привлечением учёных с мировым именем, представителей разных гуманитарных наук.

*История философии в межкультурной перспективе:*

*концепция Б.А. Шарфштейна*

Многие историко-философские труды, созданные в парадигме сравнительной философии, несут на себе отпечаток (неосознанно транслируемых их авторами) классических «ориенталистских» установок, с характерной тенденцией сопоставлять и оценивать положения незападных философских традиций (в частности, Индии и Китая) по степени их соответствия «эталонным» положениям европейской мысли. Однако, среди авторов, относящих себя к философам-компаративистам, можно встретить и тех, кто, понимая ограниченность ориенталистского менталитета, стремятся посмотреть на незападные традиции философской мысли непредвзято – как на автономные, цельные в себе системы мысли, вместе с западными формирующие полифонию мировых философий. Эти мыслители во многом и формируют новую межкультурную тенденцию в современной философии.

К этой редкой категории относится Бен-Ами Шарфштейн: он «рефлексирует» свою собственную позицию и называет себя «культурным

компаративистом» [Scharfstein 2014, 38]. Анализ историко-философского материала у него строится не на основании традиционной модели – последовательного изложения историй разных философских традиций по культурно-географическому признаку, а по общим философским проблемам, которые решали мыслители индийской, китайской и западной культур.

С нашей точки зрения, его компаративизм близок по своим целям и задачам к межкультурному подходу в философии: так на страницах своей программной монографии по мировой истории философии он заявляет, что «всякий, кто верит, что философская мысль ограничена пределами Европы, демонстрирует таким образом только своё невежество» [Scharfstein 1998, 7].

Бен-Ами Шарфштейн (1919–2020) родился в Нью-Йорке в 1919 г. в семье одного из ведущих преподавателей иврита в стране, Зеви Шарфштейна, эмигрировавшего из Российской империи после жестоких погромов, последовавших за началом Первой мировой войны. Свой выбор научного пути Шарфштейн<sup>157</sup> сделал во время обучения в Гарварде, когда отказался от заманчивого предложения Гарри Вольфсона<sup>158</sup>, которое показалось ему «тесным»: именно тогда он понял, что «хочет сойти с иврито-греко-латинско-арабской орбиты» [Scharfstein 2014, 41]. Если изучить список многочисленных публикаций исследователя, то нетрудно убедиться в том, что это ему удалось. Помимо работ по философии (как западной, так и незападной)<sup>159</sup>, значительное место в его наследии занимают работы, посвящённые мировому искусству<sup>160</sup>, также он пишет о мистическом опыте [Scharfstein 1973], политике [Scharfstein 1995], разрабатывает теорию контекста [Scharfstein 1989(b)], анализирует биографии

<sup>157</sup> Степень бакалавра Бен-Ами Шарфштейн получил в еврейских и светских учреждениях, степень магистра философии в Гарварде, степень доктора философии – в Колумбийском университете в 1942 г.

<sup>158</sup> Вольфсон Гарри Острин (1887–1974) – американский философ и историк русского происхождения, специалист по иудаике, общей и еврейской философии.

<sup>159</sup> См., например, работы Шарфштейна, посвящённые китайской философии и культуре [Scharfstein 1974]; аналитическому сравнению индийской, китайской, исламской и европейской философских традиций [Scharfstein 1978], вопросам языка в философиях и религиях мира [Scharfstein 1993], сравнительной истории философии [Scharfstein 1998], бергсонизмским исследованиям [Scharfstein 2007], абсурду у Канта и Льюиса Кэрролла [Scharfstein 2014] и т.д.

<sup>160</sup> См., например, его работы, посвящённые междисциплинарным (и междошовым) исследованиям в области эстетики [Scharfstein 1970; Scharfstein 1989 (a); Scharfstein 2009].

двадцати великих западных философов (от Декарта до Сартра), с тем чтобы показать, какое влияние оказали психологические травмы детства на содержание их философских систем [Scharfstein 1980].

Даниел Равех, профессор индийской философии и компаративистики университета Тель-Авива, называет Шарфштейна своим учителем и, говоря о невероятной широте его познаний в самых разных областях и любознательности, признаётся в том, что «всегда думал о нём как о sarvajñā, Всеведущем» [Raveh 2020, 212].

В 1955 году Шарфштейн эмигрировал в Израиль, где стал основателем кафедры философии в университете Тель-Авива, которую и возглавлял на протяжении многих лет (1955–1972), он также некоторое время занимал должность проректора университета (1969–1972). Вероятно, благодаря философской открытости к другим традициям, которая проявлялась, в частности, в том, что материалом для классических образовательных модулей служила не только западная, но также индийская и китайская философские традиции, кафедра под руководством Шарфштейна стала центром компаративных исследований. О своём подходе к организации образовательного процесса Шарфштейн пишет: «Важно было создать доверительные отношения со студентами, показать им, что их интересы учитываются и что в философии нет и не должно быть догм, а также максимально расширить круг изучаемых предметов» [Scharfstein 2014, 46–47]. Шарфштейн утверждает, что студенты, изучающие западную философию, значительно выиграют, если «начнут знакомиться с индийской и китайской философией с самых первых дней своего обучения» [Scharfstein 1998, 7]. Именно так и было организовано обучение на кафедре: индийская и китайская философия преподавались как отдельные специальности, чем может похвастаться далеко не всякий университет, ведь даже в эпоху глобализма о незападных философских традициях не всегда говорят, об их включения в курсы истории

философии, этики, эстетики, феноменологии, философии искусства и т.д. остаётся пока только мечтать<sup>161</sup>.

В 1988 г. Шарфштейн стал почётным профессором, и в этой роли до самой смерти в 2020 г. продолжал вести один-единственный семинар – всегда по предмету, о котором писал: поскольку круг его собственных научных интересов весьма широк, тематика семинара многократно менялась. В нашу эпоху узкой специализации, которая царит во всех сферах знания – от ядерной физики и экономики до гуманитарных наук, включая, разумеется, философию, необходимость сравнительных исследований трудно переоценить. В 30-х гг. XX в. Хосе Ортега-и-Гассет определяет узкого специалиста как человека с чрезвычайно узким кругозором: «он знает одну-единственную дисциплину, и даже в этих пределах – лишь ту малую долю, в которой подвизается (...), кичится своей неосведомлённостью во всём, что за пределами той узкой полоски, которую он возделывает, а тягу к совокупному знанию именуется дилетантизмом» [Ортега-и-Гассет 2002, 103]. Развитие сравнительных исследований маркирует потребность в систематизации информации, получаемой методами различных дисциплин, осознание ценности совокупного знания о мире. Сравнивая различные культуры и цивилизации, можно обнаружить, что человечество в целом во всех смыслах богаче, чем любая из культур или цивилизаций, которые его составляют.

Бен-Ами Шарфштейн называет себя «культурным компаративистом» (*cultural comparatist*) – то есть, учёным, который «не только мыслит путём сравнения, но чьи сравнения включают в себя ряд культур» [Scharfstein 2014, 38]. Как «культурный компаративист» он выступает посредником не только между различными областями знания – философией, историей, антропологией и т.д., но и между различными культурами и традициями. У такого подхода есть как преимущества, так и известные риски, о которых Шарфштейн подробно

---

<sup>161</sup> На эту тему остроумно высказывались межкультурные мыслители Джей Гарфилд и Брайан Ван Норден, предложив переименовывать факультеты философии, игнорирующие незападные традиции мысли, в «факультеты европейской и американской философии» [Garfield, Norden 2016, 9].

рассказывает в своей автобиографии с провокативным названием «Абсурд у Канта и Льюиса Кэррола» [ibid.].

Компаративист, выступая посредником между различными областями знания, фактически находится в авангарде науки в эпоху её узкой специализации, и потому должен, с одной стороны, обладать отвагой, чтобы нарушать границы между научными дисциплинами, а с другой – быть готовым к справедливой критике со стороны узких специалистов за недостаточную детализацию, поверхностность, неточности и т.п. Компаративист должен изначально согласиться с тем, что, несмотря на все свои усилия, он всё равно многое упустит, поскольку «общее количество работ, которые может изучить учёный-компаративист, не превышает количества, которое может изучить любой другой учёный» [Scharfstein 1998, 8; Scharfstein 2014, 40]. В числе самых главных профессиональных качеств компаративиста Шарфштейн называет контекстуальную избирательность и готовность зависеть от других учёных, узких специалистов.

#### *От Упанишад до Канта*

Историко-философским исследованиям учёный посвятил объёмную монографию «Сравнительная история мировой философии: от Упанишад до Канта» [Scharfstein 1998], в современной российской научной литературе практически не известную.<sup>162</sup> Каждая глава монографии посвящена определённому направлению в философии (метафизика, логический релятивизм, атомизм, идеализм, скептицизм, трансцендентализм и т.д.), т.е. Шарфштейн объединяет мыслителей не по традиции, а по предмету их философского интереса, который формулируется в западных категориях, и по подходу – в исторической перспективе.

---

<sup>162</sup> На любопытный факт указывает Равех: оказывается, Шарфштейн собирался назвать свой труд по-другому – не «от Упанишад до Канта», а от «Уддалаки до Канта», но, вероятно, издатели не решились выпускать книгу с неизвестным широкому читателю словом в названии [Raveh 2020, 217].

Согласно амбициозной задумке автора, монография призвана начертить полную карту мировой философии, с особым акцентом на взаимосвязях – как очевидных, так и неявных – между философскими культурами. Так, например, говоря о началах метафизики, он останавливается на Уддалаке<sup>163</sup>, Яджньявалкье, Гераклите и Пармениде (глава 1), рассказывает о ранних логических учениях на примере Махавиры, Чжуан-цзы, Платона и др. (глава 4), для описания т.н. «иерархического идеализма» обращается к Плотину, Проклу и Бхартрихари (глава 7), трансцендентализм рассматривается на примере философии Шанкары и Спинозы (глава 11), аналитика восприятия – на примере Асанги, Васубандху, Локка, Беркли и Юма (глава 12), представителями «неоскептицизма» оказываются Дигнага, Дхармакирти и Кант (глава 13). Получается, что мыслители разных традиций и эпох вступают в философские дискуссии друг с другом. Автор не только демонстрирует, что существующие культурные барьеры между западной, индийской и китайской философией преодолимы и выявляет фундаментальные сходства абстрактных принципов каждой из трёх «великих философских традиций», но – и это особенно важно в рамках развития подхода межкультурной философии, хотя он и не является его адептом, – предлагает свой методологический подход к пересмотру истории философии в ситуации культурного многообразия.

Монография получила почётную награду журнала «Choice» как выдающаяся академическая книга в 1998 г.<sup>164</sup>. Известный исследователь в области сравнительной философии, главный редактор журнала «*Philosophy East and West*» Элиот Дойч высоко оценил эту работу: «Должен сказать, что когда я впервые увидел содержание, то подумал, что задача, которую профессор Шарфштейн поставил перед собой, неосуществима. Мне представлялось, что написать всю

<sup>163</sup> Уддалака Аруни (VIII в. до н.э.) – один из авторов (и персонажей) Брихадараньяка-упанишады и Чхандогья-упанишады, относимых к ведийскому периоду. Интересно, что немецкий санскритолог Г.Г. Якоби (1850–1937) сравнивал Уддалаку с Фалесом Милетским.

<sup>164</sup> *Choice* – ежемесячный журнал, издаваемый Ассоциацией университетских и исследовательских библиотек (Association of College and Research Libraries), в котором публикуются рецензии на научные монографии практически по всем научным дисциплинам (примерно 7000 в год), а в январском выпуске выбираются «лучшие научные издания года».

историю мировой философии можно только поверхностно. Однако я был приятно удивлён, убедившись, что автор остаётся внимательным к деталям, охватывая при этом очень широкий спектр философских тем» [Scharfstein 1998, 702]. Американский религиовед Пол Гриффитс отметил, что «работам с сопоставимым объёмом не хватает внимания Шарфштейна к деталям, а работам с сопоставимыми или более подробными деталями почти всегда не хватает сравнительного акцента и широкого диапазона, которые можно найти здесь» [Griffiths 2001, 87]. Равех называет эту монографию «жемчужиной компаративной работы Шарфштейна» [Raveh 2020, 216].

Первая глава монографии носит методологический характер и потому представляет для нашего исследования особый интерес: Шарфштейн определяет свой инструментарий для сравнительного изучения разных философских традиций и, в конечном итоге, для «новой сборки истории философии», включающей в себя все существующие в мире системы мысли. Определение новых – расширенных – границ историко-философского исследования – важная методическая задача, для решения которой Шарфштейн последовательно рассматривает значимые, с его точки зрения, вопросы: что есть традиция, сколько всего философских традиций существует в мире, как их следует изучать – одновременно или последовательно, одинаково ли понимается философия в разных традициях, какие признаки отличают философию от не-философии и т.п.

В первую очередь он ограничивает количество традиций, изучаемых в рамках истории философии. Так, он говорит только о трёх «великих» традициях – индийской, китайской и европейской: «только из почвы индийской, китайской и европейской культур возникло то, что заслуживает чести называться философией» [Scharfstein 1998, 1]. Чтобы объяснить (или хотя бы смягчить) категоричность этого спорного заявления, Шарфштейн обращается к определению того, что собственно есть традиция. Так, согласно Шарфштейну, традиция – это форма непрерывной передачи знания от учителя к ученику, из поколения в поколение. Каждая традиция по своей природе кумулятивна, о её развитии свидетельствует всё увеличивающаяся детализация и плотность. Каждая

традиция – источник множества субтрадиций, которые взаимодействуют друг с другом в рамках общего подхода и структур мышления, возникших в их корневой традиции. Традиции свойственно единство, преобладающее над всеми внутренними различиями [ibid., 1–5].

Почему же из всего многообразия философских культур Шарфштейн выделяет именно эти три – индийскую, китайскую и европейскую, называя их «великими философскими традициями»? А как же философская мысль, рождённая в арабо-мусульманской, иудейской, тибетской, японской, русской культурах? Вопрос этот гораздо более сложен, чем может показаться на первый взгляд. Прежде всего, вызывает сомнение идея, что в лоне «великих» культур действительно возникли философские традиции, которые можно было бы называть «однородными» – то есть, внутренне непротиворечивые, согласованные и, как следствие, единые. Подобное требование однородности в принципе неприменимо к философским традициям как к классу, а вот расколы внутри традиций точно существуют. Например, когда говорят о шести классических индийских философских школах, «даршанах» – системах философских воззрений, имеют в виду только те, которые признают авторитет *Вед* (*миманса, веданта, ньяя, вайшешика, санкхья* и *йога*), и, фактически, делегитимизируют все остальные, которые авторитет *Вед* не признают (*чарвака, буддизм, джайнизм*). Философский ландшафт классического Китая также трудно назвать однородным. Если с этой точки зрения посмотреть на нашу материнскую – общеевропейскую – традицию, то «многонациональный» состав и широкая палитра концепций явно спорят с предположением об её однородности и единстве. Возможно ли всё многообразие философских направлений европейской мысли свести к нескольким – «самым главным» – и назвать их «ортодоксальными»? Или, быть может, исследователь должен ранжировать европейские культуры и языки по степени философичности?

Шарфштейн предполагает, тем не менее, что каждой из трёх великих традиций свойственно единство, преобладающее над всеми внутренними различиями. В чём конкретно проявляется это единство, где именно мы можем

обнаружить его следы? Согласно Шарфтейну, великим традициям свойственны «укоренившиеся привычки мышления», берущие начало в глубине веков, а также «длительная история самореференции», под которой подразумевается способность традиции опираться на саму себя как в процессе своего развития во времени, так и в процессе саморефлексии [ibid., 5].

Иными словами, континуальность предполагает преемственность во времени и пространстве (примером такой преемственности может служить, в частности, «признание авторитета *Вед*»), а самореференция – качество, которое делает изолированное высказывание трудным для понимания вне определённого философского контекста, благодаря чему можно с лёгкостью различать внутренне-присущие традиции идеи и концепты от тех, что принадлежат миру других философских культур.

Изучать историю философии следует сравнительно, то есть одновременно знакомиться со всеми тремя великими традициями – или, по крайней мере, следует начать их изучение в компаративном ключе<sup>165</sup>.

Во-первых, потому что каждая из этих традиций настолько обширна и глубока, что может полностью захватить внимание исследователя и, таким образом, «поглотить» его, не оставив ему шансов на изучение других традиций и расширения своих представлений о мире. Концентрация на одной традиции может привести к ошибочному мнению о её значимости и невозможности понять, как она соотносится с другими традициями. Правильно ли понимать, что глубокое знание одной традиции будет мешать осознать существование великого многообразия рациональностей, философий, образов мысли в мире? История философии, если изучать её сравнительно, то есть параллельно знакомиться с китайской, индийской и европейской традициями, создаст более широкую рамку, своеобразный стереоскопический эффект, что, вероятно, поможет исследователю

---

<sup>165</sup> К слову, именно по принципу «параллельного знакомства» сделан учебник-антология по основным направлениям восточных философских традиций признанного отечественного авторитета компаративистики М.Т. Степанянц [Степанянц 2011], переведённый на английский и вьетнамские языки.

развить способность «сущностного» схватывания различных логик и интуиций, возникших в сфере философии.

Во-вторых, каждая философская традиция, если её рассматривать параллельно с другими двумя, обретёт большее количество контрастов и небанальных интерпретаций. Всё это будет способствовать возникновению новых нейронных связей в сфере мировой философии, а также – развитию способности модулировать, понижать частоту, каждой из возможных точек зрения. «Когда три традиции изучаются совместно, проще допустить возможность, что действительно существуют по-настоящему универсальные философские позиции и аргументы (доказательства) и так, взятые вместе, три традиции смогут стать основой для обнаружения своеобразной периодической таблицы элементов философии» [ibid., 8].

Следовать этому требованию, однако, оказывается совершенно невозможно по «техническим причинам»: времени самой долгой человеческой жизни не хватит на доскональное изучение всех источников всех традиций, кроме того, нет наставников, уже прошедших этот путь. Чтобы разомкнуть заколдованный круг Шарфштейн предлагает пожертвовать точностью изучения материала в пользу избирательности в выборе источников. Такой подход позволит создавать общие истории философии, авторы которых, впрочем, должны изначально признавать своё собственное невежество, несовершенство своих знаний. «Общее количество текстов, которые может изучить даже самый трудолюбивый историк философии, имеющий дело с тремя традициями, не превышает числа текстов, которое будет изучено историком любой из них – просто *избирательность компаративиста* (курсив мой – В.Б.) должна быть выше, как, впрочем, и зависимость от других учёных, ибо требуемая языковая компетентность превышает человеческие возможности» [ibid., 9].

Мы предлагаем проиллюстрировать разницу между детальностью в изучении предмета представителя традиции, избирательностью компаративиста и межкультурным подходом на примере карты города. Карта может быть схематичной (описывать только самые главные улицы), подробной (содержать

множество ценных сведений – скажем, о номерах домов, названиях крохотных переулков и магазинов), а может быть представлена в виде точной компьютерной 3D модели (её масштаб может изменяться). Подобно тому, как для первого знакомства с городом туристу достаточно простой карты, где расставлены акценты всех основных достопримечательностей, так и для общего представления о движении философской мысли в трёх философских традициях, компаративисту будет достаточно познакомиться только с самыми значимыми текстами и комментариями к ним. Представителю традиции будет полезен подробный и детальный план. Что касается межкультурного философа, то очевидно, что ему пригодится 3D карта, масштаб которой может изменяться в зависимости от запроса исследователя.

Вслед за Шарфштейном обратимся к занятной параллели между высказываниями о добре и зле двух мыслителей, не пересекающихся ни во времени, ни в пространстве – немецкого мыслителя XVIII в. Иммануила Канта и китайского мыслителя III в. до н.э. Сюнь-цзы, а после попробуем выяснить насколько точным следует сделать масштаб этой историко-философской карты для межкультурного исследования.

Так, Канта занимал вопрос, «добр ли человек от природы, или от природы он зол, или же он от природы одинаково восприимчив и к тому, и к другому, смотря по тому, в руки какого воспитателя он попадает». На этот вопрос конфуцианец Сюнь-цзы<sup>166</sup>, ответил, что человек «по своей природе зол, его добродетельность порождается [практической] деятельностью!» [Феоктистов 2005, 305]. На первый взгляд кажется, что мыслители разных эпох и культур говорят об одном и том же – о «природе человека», «добре» и «зле», с другой стороны, очевидно, что европейское «добро и зло» и китайское «добро и зло» могут отличаться очень сильно.

На что здесь обратит внимание историк западной философии? Л.Э. Крыштоп, которая анализирует идеи Канта и Сюнь-цзы о зле, изначально

---

<sup>166</sup> Известный отечественный китаист В.Ф. Феоктистов называл Сюнь-цзы «китайским Аристотелем», а специалист по китайской философии С.Ю. Рыков – «разочаровавшимся мэнцзыанцем».

присущем человеческой природе, и подробно останавливается на кантовском термине «*Gesinnung*» (образ мысли, умонастроение), синонимичном ему «*Denkungsart*» и максиме (субъективном принципе воли) [Крыштоп 2015], однако, она ничего не говорит о центральном для Сюнь-цзы словосочетании «син э». Однако нам важно то, что Крыштоп также приходит к выводу о том, что различия между культурами и эпохами не должны мешать увидеть глубинное сходство: под изначальным злом человеческой природы оба мыслителя понимают «не субстанциальное зло», а «неправильную, порочную склонность» [Крыштоп 2015, 147].

Это разъясняет исследователь китайской философии С.Ю. Рыков: часто это словосочетание «переводят именно как “природа зла”, на самом деле эта синтагма означает “природа дурна”» [Рыков 2012, 251]. Разница вроде как несущественна, но этот лингвистический акцент открывает путь к совершенно другой трактовке высказывания китайского мыслителя: человеческая природа сама по себе устремлена к добру и совершенству, но «не имеет сил достичь этого совершенства, она дурна не в смысле “зла”, но в смысле “некачественна”» [там же].

Исследование лишь только формального сходства между словами мало что даёт для философского анализа. Как справедливо указывает Шарфштейн, при сравнении необходимо учитывать также сами смысловые контексты, в которых эти слова были высказаны – исторический, лингвистический, культурный, наконец, философский. Важен также вопрос терминологии. Не менее значим и вопрос переводов: способен ли стандартный английский, ставший базовым языком сравнительного философствования, передать всё богатство древнекитайского и классического немецкого языков?

Что касается хронологии, то вслед за Ясперсом Шарфштейн предлагает отнести начало философии к «осевому времени» – времени, когда история перестала быть собранием местных нарративов и приобрела новую, рациональную, перспективу. В раннем периоде каждой из трёх традиций мы обнаруживаем не только истоки формальной логики, но нечто, гораздо большее:

атмосфера, царящая в философии в целом – это атмосфера игры, куда приглашены все, кто «увлечён сияющими игрушками разума и готов совершенствоваться в логике и риторике» [Scharfstein 1998, 12].

Осмысление каждой традицией собственного прошлого обязательно содержит осмысление вклада в развитие мысли каждого из значимых мыслителей. По указанной выше логике, культурный компаративист должен выбрать из всех мыслителей во всех традициях – самых значимых, с тем, чтобы «написать историю мировой философии, которая была бы не только целостной, но и не разросшейся до необъятных размеров» [ibid., 9].

В этой связи интересно отметить, что на эту тему Шарфштейн словно бы спорит с Ясперсом (на которого, правда, ни разу не ссылается), который сомневается в принципиальной возможности написания целостной истории философии, поскольку отдельные философы – в частности, Плотин или Скотт Эриугена, «выступают как совершенно изолированные фигуры, абсолютно исключительные в своем роде вершины» [Ясперс 2000, 144]. В список Шарфштейна не попали некоторые философы, значимость наследия которых для философии несомненна, и среди них – Скотт Эриугена.

#### *Основные признаки философской культуры по Шарфштейну: логика и диспуты*

Пожалуй, самый важный вопрос – что именно считать философией. Шарфштейн предлагает ответить на него формально, выделив отличительные признаки присутствия философии в культуре. Так, в качестве внутреннего признака он называет логику, в качестве внешнего – диспуты. Логика – один из отличительных признаков философии – указывает на профессиональный аспект философской деятельности. Этот аспект связан с социальной формой философствования, в которой часто реализуется профессиональная философская деятельность – дебатами/диспутами, проводимыми по определённым правилам.

Грамотно сформулированные рассуждения – показатель философского мышления. Признаком такого рассуждения является использование логических правил, то есть правил, обеспечивающих строгость мысли. В основе логического

мышления лежит закон противоречия, согласно которому из двух утверждений одно является истинным, а другое – ложным. Специально говорить о ценности логики для европейской философской традиции излишне. Что касается Индии, то он отмечает, что термин *vipratishedha* (взаимное противоречие) встречается уже в период V–III вв. до н.э.: *найяики* использовали закон противоречия в своих дискуссиях [Scharfstein 1998, 21].

В предложенную Шарфштейном схему вполне вписывается древнекитайская традиция. Древнекитайские мыслители и дискутировали, и обвиняли друг друга в непоследовательности, были чувствительны к противоречиям и т.п. Так, Рыков указывает на значимость для сравнительных исследований *моистской* концепции «нововведений», поскольку она является прямой контрпримером стереотипному представлению, согласно которому восточная и, в частности, китайская мысль не знала или не принимала как таковой идеи создания нового и все реальные нововведения легитимизировала через мимикрию под старое» [Рыков 2017, 415]. Указывая на трудности именно логического характера, *моисты* ставят под вопрос «сакральность» понятия древности: ««древность» – понятие относительное; с точки зрения периода *Чжань-го*, древность – это ранняя *Чжоу* и то, что раньше, а с точки зрения ранней *Чжоу* – уже *Инь* и *Ся* и т.д. Что именно из этого брать за образец?» [там же, 418]. Словом, китайская традиция мысли знала и методику аргументации, и логику, и дискуссии. Шарфштейн замечает, что древнекитайские мыслители не искали «истины самой по себе», как древние греки и индийцы. Действительно, для них истина была связана с «политической пригодностью и практической полезностью для организации общества и личной жизни» [Рыков 2018, 99], однако поиск «истинного» политического устройства и этических норм – это ведь тоже поиск истины, и он порой оказывается не менее напряженным (а то и более), чем поиск истины в физике или метафизике.

Словом, как бы мы ни определяли логику, древнекитайские мыслители, безусловно, использовали определённые словесные конструкции для выражения

согласия с тем, что мы называем истинным утверждением и несогласием – с ложным.

Цель правил диспута – обеспечить участникам равные возможности, определить какие аргументы являются приемлемыми, а какие – нет, и установить метод определения победителя. Социально-философская активность такого рода известна во всех трёх исследуемых традициях – хотя и принимали разные формы в каждой из них.

Чемпионом по дебатам среди всех традиций Шарфштейн называет Индию [Scharfstein 1998, 31]. Дебаты проводились как в монастырях, так и в царских судах; дебаты между знаменитыми философами всегда были особенным событием, собирающим многочисленную публику. Индийская традиция знает дискуссию, диспут и ожесточённый спор. Дискуссии предполагают вовлечённость сторон в поиск и обретение истины. Целью диспута, наоборот, является победа над интеллектуальным противником любой ценой, невзирая на методы. В ожесточённом споре участники только критикуют позицию оппонента, никак не характеризую свою.

Сведения о дебатах в античной Греции содержатся в «Истории Пелопоннесской войны» Фукидида, в комедии Аристофана «Облака» (отрицательным героем которой выведен Сократ), философские произведения также часто написаны в форме дебатов. Платон различает несколько форм дебатов: аподиктические, эристические, софистические, диалектические. Аподиктические ставили целью достижение истины, эристические – переубеждение оппонента, софистические – победу в споре любой ценой, диалектические – достижения не истины, а правдоподобия.

Известно, что в философские диспуты проводились в Китае с IV в. до н.э., и, хотя вскоре интерес к логике и парадоксам (по политическим причинам) угас, к III в. н.э. возникли «цинтань» («чистые беседы») <sup>167</sup> – особая форма интеллектуального диспута, свободная от социально-политических тем. Участники этих диспутов «непочтительно посмеивались над моральными

---

<sup>167</sup> О них подробно см.: [Zürcher 2007, 93–95].

устоями, критиковали конфуцианский деспотизм, практиковали даосскую спонтанность» [ibid., 30]. Обсуждались вопросы космологии и существования бессмертных, «внутренней свободы человека в духе даосских идеалов и одновременно вопросы соединения идеалов внутренней свободы с ценностями чиновника-конфуцианца» [Орбодоева 2018, 180] и т.д. Отголоски тех разговоров, возможно, и сделали III столетие незабываемым для философской истории Китая<sup>168</sup>.

*«Не существует сходства не связанного с различием, и наоборот»*

Завершая этот небольшой экскурс в компаративную методологию Шарфштейна, нельзя не коснуться традиционного для сравнительных исследований вопроса о сходствах и различиях. Шарфштейн указывает, что важны как сходства, так и различия и, более того, «не существует сходства, не связанного с различием, и наоборот» [Scharfstein 1998, 34]. Существует крайняя позиция, согласно которой базовые понятия каждой традиции непереводимы, и, соответственно, нельзя с помощью понятий одной традиции описать другую со всеми её «укоренившимися привычками мышления», следовательно, философские традиции не сопоставимы в принципе. Неужели каждая философская традиция – индийская, китайская, европейская – совершенной закрытый, полностью непроницаемый мир? Сетка категорий, предложенная Шарфштейном, демонстрирует, что между тремя традициями существуют сходства общего характера и различия в частности: «во всех трёх традициях мы обязательно обнаруживаем софистов, скептиков, материалистов и др.; концепция атомизма<sup>169</sup> присутствует во всех трёх традициях; стандартные буддийские аргументы, опровергающие существование субстанции – те же, что у Юма; и т.п.» [Scharfstein 1998, 37]. Но несмотря на эти примеры, надо понимать, что эти параллели вырваны из лингво-историко-философского контекста, в котором

<sup>168</sup> Подробнее о теории аргументации и протонологии моистов см., напр.: [Harbsmeier 1998; Graham 2003].

<sup>169</sup> Что касается развития атомизма в Китае, китаисты указывают, что китайская культура заимствовала концепцию атома из Индии, эта концепция развивалась китайскими мыслителями в рамках буддийской философии. См. об этом подробнее: [Кобзев 2010].

существует каждая из традиций. Представители философских традиций могут быть справедливо возмущены небрежным высказыванием компаративиста о том, что «везде одно и то же». Традиционно, то есть до наступления нынешней глобальной эпохи, философские дискуссии проходили внутри отдельных философских традиций, а их участниками становились представители субтрадиций. Именно поэтому предмет дискуссии для участников всегда имеет колоссальное значение, а постороннему наблюдателю могут показаться не более чем изощённой интеллектуальной игрой. Вероятно, поэтому, с точки зрения представителя конкретной философской традиции, любая попытка сравнить основания разных традиций может показаться бессмысленной (даже жестокой) интеллектуальной игрой.

Шарфштейн настаивает на том, что компаративист – не практик определённой философской системы, не представитель традиции, а исследователь, интересующийся тем, как одна и та же тема может по-разному звучать в разных философских культурах [ibid., 38]. На страницах своей автобиографии Шарфштейн анализирует свои собственные сильные и слабые стороны как учёного-специалиста и как культурного компаративиста. Среди своих слабых сторон он называет «неадекватное владение языками и математической логикой, тенденцию игнорировать культурные и дисциплинарные границы, отсутствие страха перед ошибкой и отсутствие предубеждений»; пытаясь выделить свои сильные стороны, он с удивлением обнаруживает, что они, в основном, совпадают со слабыми – это «мои широкие интересы (искусство, музыка, литература, психология, а также точные и социальные науки), склонность игнорировать культурные и дисциплинарные границы, отсутствие страха перед ошибкой, свобода от культурных и дисциплинарных предубеждений» [Scharfstein 2014, 46–47].

Самым главным достоинством культурного компаративиста Шарфштейн называет любопытство, и сокрушается, что многие западные философы не любопытны. «Философия в равной степени обращается к воображению и интеллекту, а потому я не могу поверить, что, встретившись с незападными

традициями мысли, философ может не воодушевиться их возможностями» [ibid., 45].

Шарфштейн критикует западных философов и историков философии за отсутствие любопытства к другим культурам: «они могут так никогда и не узнать, что, например, в индийской философии имеются списки правильных и неправильных способов аргументации, а в школе миманса существует концепция, напоминающая кантовское учение о морали (религиозные предписания должны выполняться не ради возможного вознаграждения или наказания, которые не имеют никакого отношения к морали, но лишь в силу долга), что в индийской и исламской философии время и пространство атомизируются способами, как знакомыми, так и не знакомыми Западу» [ibid., 44]. Исследователь уверен, что точка зрения, учитывающая только одну культуру – проявление провинциализма, однако, подобный провинциализм часто разделяют именно представители «великих» традиций, которые, как можно предположить, «слишком раздуты от гордости от сознания величия своей традиции, чтобы заметить существование других» [Scharfstein 1998, 7].

Возникновение проекта межкультурной философии свидетельствует об усилении связей между философиями мира. М.Т. Степанянц выделяет три основных типа этого нового интеллектуального явления: первый ставит задачей «расширение горизонтов для тех, кто участвует в философской рефлексии» и ориентировано на «формирование межкультурного подхода в философии» в целом [Степанянц 2020, 15], в рамках второго предполагается «выход за рамки „когнитивной скромности“ к углубленному изучению и восприятию обогащающих идей и концепций другой культуры» [там же, 23–24], третий, возникающий на базе полилогичности, признания множественности философских культур, «таит в себе надежды и возможности открытия новых, ранее неведомых разрешений универсально значимых проблем» [там же, 25]. В этом контексте, упомянутое выше высказывание Шарфштейна о провинциализме в философии можно охарактеризовать как межкультурное, относящееся к первому типу. Межкультурный философ является представителем одновременно нескольких

философских традиций, он своего рода «философский билингв». Он – не отстранённый наблюдатель, но наблюдатель включённый и, при этом, благодаря своему поликультурному образованию, обладает также мета-позицией.

Возникает также вопрос, куда может привести исследование сходств и различий философских культур и возможен ли между ними баланс. Шарфштейн уверен в существовании срединной позиции, откуда «различия между традициями выглядят преодолимыми, а сравнения действительно проясняют ситуацию в целом» [Scharfstein 1998, 35]. В рамках межкультурного проекта различия и сходства оказываются той благодатной почвой, из которой – со временем – вероятно, возникнут новые решения универсальных философских проблем. Это возможно благодаря особенной «оптике» межкультурной философии, позволяющей определённым образом «настраивать фокус». Это можно проиллюстрировать следующим образом. Если направить телескоп на Луну, то при некой кратности увеличения поверхность Луны видна в деталях – горы, кратеры, моря, но в целом Луну не видно. Такова оптика любой отдельной философской традиции. При взгляде на Луну невооружённым взглядом Луна предстаёт небесным телом, на котором можно видеть, скажем, традиционного «зайца», но при этом не видны детали лунного ландшафта.

Этот подход напоминает компаративную позицию. Однако, и та, и другая позиции наблюдателя – ущербны по отношению к изучаемому объекту: в первом случае видны детали, но не видно целое, во втором – целое предстаёт без необходимой детализации. Возможна и третья позиция – позиция межкультурной философии. При определённом увеличении наблюдатель может разглядывать лунные кратеры, горы, моря, не теряя из виду изгиб полного диска Луны. Позиция межкультурной философии есть стремление к некоей идеальной усреднённой позиции<sup>170</sup>, позволяющей воспринимать целое, не упуская при этом детали.

Разработка сравнительной истории философии – процесс длительный и постепенный. Главное условие её становления, по Шарфштейну, качественные

---

<sup>170</sup> Ср., например, с понятием «Срединного Пути» в концепции «трансверсальной рациональности» Хва Йоль Чона [Jung 2011; 2021].

переводы философской классики всех трёх традиций, и, соответственно, их параллельное изучение. Как только философская классика каждой из трёх философских традиций станет широко известна и будут доступны переводы, между традициями исчезнет напряжение, порождённое ощущением чужеродности.

Что касается разработки истории философии в межкультурной перспективе, то это также процесс длительный и постепенный. Рассмотренная методология Шарфштейна может быть полезна для такой работы по нескольким пунктам. Хотя на протяжении всех 700 страниц монографии Шарфштейн не употребляет ни одного из терминов, которые мы могли бы отнести к межкультурным проектам и подходам, в определённых смыслах он проявляет себя именно как межкультурный философ. Так, он призывает не закапываться в детали, но и не ограничиваться кратким схематичным изложением истории мировой философии, идти «по трудному пути»: вслушиваться в каждую эпоху, сонастраиваться с её ритмами и стилем мышления, учитывать «интенсивность мысли» и порядок рассуждений каждого философа [Scharfstein 1998, XI]. Также для межкультурной философии полезным представляется начертание древа традиций с тремя основными ветвями – индийской, китайской и европейской. Призыв изучать их параллельно – это, по сути, абсолютно межкультурный призыв.

Структурная сетка категорий, упрощающая жизнь культурного компаративиста, может пригодиться и межкультурному философу: структурный подход позволяет изменить оптику, помогает, оторвавшись от деталей ландшафта, увидеть полный диск Луны. Однако, что касается конкретного распределения философов разных традиций и эпох по категориям, то некоторые группировки выглядят уместными, а некоторые – надуманными. Так, американский востоковед Капштейн согласен с Шарфштейном в том, что «в некоторых случаях существуют определённые аргументы и доктрины, заслуживающие сравнения», но считает, что «в целом категории Шарфштейна вводят в заблуждение» [Kapstein 2000, 527].

Межкультурный философ ни на мгновение не должен забывать об условности любых категоризаций и структур. Как предупреждал о

конструировании любых набросков, касающихся единства философского движения Ясперс – они «взрываются гениальностью отдельного философа» [Ясперс 2000, 141]. Живая философская мысль избегает надуманных ограничений, разработчикам межкультурной истории философии придётся это учесть.

### *Дискуссия о философии будущего*

Дискуссия о будущем философии развернулась на страницах «*The Journal of World Philosophies*» («Журнала мировых философий») <sup>171</sup> между Марком Сидеритсом и Майклом Левиным в 2016–2017 гг.

Начало дискуссии положила статья Марка Сидеритса «Философия сравнения или философия слияния» [Siderits, 2015]. В этой статье рассматривается соотношение между сравнительной философией и философией слияния (фьюжн) <sup>172</sup> – новым стилем философского мышления, который в поисках решений проблем опирается на ресурсы разных философских традиций (например, индийских и западных). Автор задается вопросами о существовании философии фьюжн, о её необходимости и тех сложностях, которые перед ней стоят. Ему представляется, что именно подход фьюжн является выходом из тупика, в котором сейчас оказалась сравнительная философия.

«Что можно сказать в пользу сравнительной философии? Говорят, что сравнительная философия содействует развитию межкультурного диалога, а, следовательно, и более глубокому межкультурному взаимопониманию» [ibid., 3]. Похоже, дело в том, что философия – в тех культурах, где она возникла, – это дистилляция мышления, т. е. мышление представителей этой культуры в чистом виде. Получается, что познание ключевых тем «неродной» философской культуры – средство сделать Другого менее чужим: «...мы всё ещё разные, но уже не такие непостижимые друг для друга» [ibid.]. Но, как указывает автор, с точки

<sup>171</sup> Так же, как и дискуссия о пересмотре истории философии из межкультурной перспективы.

<sup>172</sup> И снова заметим, что поскольку общепринятого термина ещё сложилось, в тексте встречаются и синонимичные определения, в частности – «философия вовлеченности» (engagement) и «философия слияния» (confluence).

зрения представителей отдельных философских традиций, любая попытка более глубокого взаимодействия, чем простое сопоставление и сравнение, и особенно попытка слияния двух разных традиций, выглядит как нападение, как попытка нарушить целостность границ и вообще – чуть ли не объявление войны! А значит, перестановка понятий из одной традиции в другую, скорее всего, закончится искажением решаемой проблемы и молчанием Другого – ведь философские понятия имеют смысл только в тех традициях, в которых они возникли. Так речь в защиту сравнительной философии оборачивается практически обвинительным приговором. Единственным выходом оказывается своеобразная философская эмиграция в другую традицию «путем полного вхождения в неё» [ibid.]; в данном случае успешной реализацией становится «способность думать как уроженец этой культуры» [ibid.].

Однако простое уподобление представителям изучаемой культуры, на наш взгляд, вряд ли приведет исследователя к действительному пониманию этой культуры, также необходимо сохранять свою собственную культурную идентичность – только так возможно обрести объемное видение. Прекрасной иллюстрацией именно такого подхода является деятельность блестящего русского буддолога О.О. Розенберга, который провел несколько лет в буддийских монастырях Японии, где изучал методы йогического созерцания. Как указывает В.Г. Лысенко, находясь внутри буддийской культуры, он «осознавал себя не только буддистом, но и европейцем, изучающим эту культуру. Это было и “внутреннее” знание буддизма, и интегрированный в него “взгляд со стороны”, постоянная рефлексия себя как исследователя» [Лысенко 2008, 31].

Сидеритс считает, что для объемного видения любой философской проблемы необходимо смотреть на неё с разных сторон: со стороны «своей» традиции и со стороны всех возможных других традиций, вне зависимости от того, как далеки их представления от «наших»: «Декарт ничего не знал о философии буддизма и школе *ньяя*, а великий индийский логик Удаяна не знал Платона, поэтому мы говорим о Платоне, Фоме Аквинском и Декарте как о представителях одной философской традиции, а о Васубандху, Кумариле и

Гангеше – как о представителях другой. Иными словами, философская традиция живет теми, кто находится в диалоге друг с другом – фактическом или виртуальном» [Siderits 2015, 34]. Один из вызовов философии фьюжн он видит в том, чтобы избежать шовинизма как со стороны «родной» традиции, так и со стороны «принявшей». Это возможно только при одновременном изучении обеих традиций, при формировании «стереоскопического» видения философских проблем<sup>173</sup>. Сидеритс заключает, что это нелегкий путь, но «для тех, кто любит философию, такой подход может быть чрезвычайно полезным» [ibid., 13].

В своем эссе «Есть ли у сравнительной философии “фьюжн” будущее?»<sup>174</sup> Майкл Левин<sup>175</sup> [Levine, 2016] бросает вызов утверждению, что философия фьюжн является наследницей сравнительной философии. С его точки зрения, в общей структуре философского знания философия фьюжн находится на стыке нескольких философских традиций – аналитической философии, феноменологической традиции и сравнительной философии [ibid., 214]. Левин признаёт, что философию фьюжн и философскую компаративистику объединяют не только темы, вопросы и сфера интересов, но также и методология. Однако их подход к философским проблемам и традициям существенно различается. «Термины “fusion” (слияние) и “fission” (деление) не описывают адекватно подход сравнительной философии, её методологию, которая является узнаваемой и нормативной, но поскольку эти термины всё-таки относятся к тому, чем действительно занимается сравнительная философия, их применяют волей-неволей» [ibid., 222]. В ответ на предложение Сидеритса решать давние

---

<sup>173</sup> Интересный образ использует В.Г. Лысенко, описывая свой опыт такого «стереоскопического видения» в статье, посвященной сравнению понятия «срединности» у Аристотеля и «серединного пути» в буддизме: «С какого-то момента, читая Аристотеля, я стала ловить себя на мысли, что смотрю на него ещё и под углом зрения учения Будды, а при анализе буддийских текстов представляю себе, какое мнение мог бы иметь по тому или иному поводу Аристотель. Получилось своего рода перекрёстное освещение – как в театре, на сцене, когда свет основных прожекторов, падающий сверху, корректируется различными дополнительными подсветками сбоку, снизу, сзади, – и всё, что находится на сцене, приобретает новые рельефы и оттенки» [Лысенко 2004, 183].

<sup>174</sup> «Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future?».

<sup>175</sup> Майкл Левин – профессор философии в университете Западной Австралии (University of Western Australia).

философские споры с помощью фьюжн подхода<sup>176</sup>, Левин критикует его за навязчивое внимание к философии буддизма: «Философы фьюжн не принимают во внимание, что в своей основе буддизм является религией; а ведь невозможно аккуратно и без потерь отделить философскую доктрину от религиозных взглядов» [ibid., 230]. Он задается вопросом: как можно применить этот подход, например, к африканской философии? [ibid., 217.] Главное критическое замечание Левина состоит в том, что философия фьюжн в действительности не способствует сцеплению разных философских взглядов и позиций, но подменяет собой эти взгляды и позиции и приходит к выводу, что философия фьюжн в своей основе ошибочна [ibid., 237].

Этот упрёк, на наш взгляд, можно отнести практически к любому универсалистскому проекту – от *philosophia perennis* от Стеукуса до Хаксли и Ясперса до «философского синтеза» Ч. Мура. Подобные концепции базируются, как мы указывали выше, на представлении, что некоторые идеи можно обнаружить в философиях разных культур и эпох, но не учитывают фундаментальных различий между культурами, не склонны разбираться в деталях. Однако, на наш взгляд, этот упрёк не совсем справедлив по отношению к межкультурным проектам, в частности – к философии фьюжн, прежде всего потому, что Сидеритс настаивает на параллельном изучении тех двух традиций, к которым потом будут применяться методология фьюжн. Представляется, что именно благодаря такой – двойной – перспективе и может быть достигнуто искомое «стереоскопическое» видение и произойдёт переход от двухмерности сравнительной философии – к трёхмерному объёмному видению межкультурной.

Представляется, что независимо от того, справедливы ли упрёки Левина или нет, само возникновение концепции фьюжн и напряжённая дискуссия, которую она вызывает – свидетельство непреходящей актуальности размышлений о философском синтезе, иерархии и антицентризме и т.п. Замечания Левина о том, что философия фьюжн не является только лишь новой стадией сравнительной

---

<sup>176</sup> В труде, посвящённом идентификации личности, Сидеритс демонстрирует, в частности, как индийская классическая философия может помочь решить спор между британским философом Дерекком Парфитом и его критиками. См. подробнее: [Siderits 2003, xiii].

философии, представляются вполне справедливыми. Мы считаем, что каждый из указанных выше подходов к межкультурной проблематике (интеркультурная, фьюжн, трансверсальная и др.) так или иначе связан с традиционными для европейской философии темами, вопросами, методами анализа и т.д.; также, на наш взгляд, перспективным представляется соотнесение подхода фьюжн не только с феноменологией и аналитической философией, но и с герменевтикой.

Итак, межкультурная философия возникает, когда философское мышление, существующее в рамках одной определенной традиции, начинает осознавать свои культурные ограничения и выражает готовность преодолеть их, чтобы «услышать» другие формы мышления. Раздвигая узкие рамки социально-политической проблематики настоящего, межкультурная философия претендует на то, чтобы стать не просто ещё одним подходом к изучению инокультурных традиций, но на то, чтобы обрести метафизическую глубину и стать философией в истинном смысле этого слова – философией будущего.

### **§ 3.2. Межкультурная философия как посредник в исследовании сознания**

#### *Диалог между буддизмом и наукой*

Всего несколько десятилетий назад западные философы и учёные могли и не подозревать о существовании индо-тибетской буддийской философии, а тибетцы, соответственно, могли ничего не знать о западной. Теперь ситуация изменилась. Диалог с тибетским буддизмом, возникший на рубеже тысячелетий по инициативе Далай-ламы XIV, поддерживается представителями различных наук Запада и встречает понимание со стороны современных буддийских учёных. Тибетология и буддология в XXI в. перешагнула за границы востоковедения: исследования в этих сферах вызывает интерес у специалистов самого разного профиля – нейроучёных, физиологов, физиков, психологов, философов и т.д.

Обращает на себя внимание тот факт, что в этом диалоге важнейшую роль играют представители не столько гуманитарных, сколько естественных и точных наук. Наука – важнейшая сфера современного знания, в наше время ей доверяют

больше, чем религии, поэтому язык науки является более универсальным, чем языки культур и цивилизаций. По справедливому замечанию В.С. Стёпина, именно наука «становится важнейшим фактором кросс-культурного взаимодействия Запада и Востока» [Стёпин 2006, 374]. Далай-лама, который с молодых лет проявляет к науке большой интерес и даже шутит, что он «наполовину монах, наполовину учёный», уже больше тридцати лет общается с западными научными светилами первой величины и организует дискуссии между учёными и монахами. В этих дискуссиях каждая сторона черпает для себя важную информацию: учёные – о концепциях и методах тибетского буддизма, буддисты – о концепциях и методах современной науки.

В западной традиции основание научного познания составляет опора исключительно на разум – рациональность, которая начиная с Нового времени занимает в западной культуре центральное место, фактически лежит в основе западной культурной идентичности. Действительно, критерии научного познания, сложившиеся в рамках западной научной методологии – объективность, достоверность, точность, системность и т.д. – стали синонимами познания как такового, и шире – западного типа рациональности. Понятие западного типа рациональности возникло как попытка определить цивилизационный статус западной формы теоретического знания в противовес тому, что не является рациональным с точки зрения этих критериев.

Вместе с тем такое представление о западном типе рациональности тоже стало предметом критики. Так, В.А. Лекторский в предисловии к монографии, посвящённой историческим типам рациональности, указывает на глобальный кризис, причиной которого явилось «безудержное развитие в рамках технической цивилизации, нацеленность научно-технического прогресса на покорение и преобразование естественных стихий» [Лекторский 1995, 4], и замечает, что следует говорить «о разных типах и формах рациональности знания и науки» [там же, 4].

Важно учитывать, что концепция классического западного типа рациональности связана с тем, что принято называть «Проектом Просвещения»,

однако идеалы Просвещения неоднократно подвергались критике, которая привела к переосмыслению места рациональности в западной культуре. А.В. Смирнов справедливо указывает на «дисбаланс между критикой проекта Просвещения со стороны самих западных философов, т.е. критикой именно европейского разума со стороны самой же европейской философии, с одной стороны, и, с другой стороны, отсутствием представления о возможности альтернативного разума, или даже разумов» [Смирнов 2019, 20].

Такая постановка вопроса и подводит нас к постановке проблемы о других типах рациональности. Действительно, вопросы природы знания, границ познания и условий достоверности, составляющие предмет теории познания (эпистемологии), были значимы не только для европейской философии Нового времени. Любая философская система так или иначе затрагивает эти вопросы, однако, по справедливому замечанию В.А. Лекторского, «проблематика теории познания может содержаться в философской концепции и в имплицитном виде» [Лекторский, 2001, 104].

В Индии дисциплина, исследующая критерии достоверного знания и инструменты его получения, получила наименование «*прамановада*» (от санскр. *pramāṇa* — «инструмент достоверного познания» и *vāda* – учение). Полемика индийских философов об инструментах познания и восприятию подробно освещена в монографиях В.Г. Лысенко [Лысенко 2011; 2022]. Вопросы *прамановады* занимают важное место в философских диспутах индийских мыслителей. Ценность *праман*, инструментов восприятия и познания, состоит в их практической эффективности. Лысенко указывает на то, что идеал познания – это «не просто истина (эпистемологическая или метафизическая), а уверенность в том, что знание достоверно, практически надежно и не оставляет ни малейшего сомнения» [Лысенко 2011, 22]. Этот идеал *прамановады* сходен с подходом современной западной науки, для которой огромное значение имеет экспериментальное подтверждение гипотез. Неудивительно, что вопросы индийской логико-эпистемологической традиции, на вершину которой можно поставить буддийскую *прамановаду*, привлекают внимание современных учёных,

эпистемологов, феноменологов, философов и исследователей, занимающихся когнитивными науками.

Главными наследниками буддийских праманавадинов Индии стали тибетцы: в Тибете эта традиция, которую определяют как часть «традиции Наланды»<sup>177</sup>, не только была сохранена, но и получила мощное развитие. Именно потому можно говорить об особой роли именно тибетского буддизма в диалоге культур Востока и Запада.

В 1987 г. Далай-лама XIV совместно с знаменитым чилийским нейроученым Франциско Варелой инициировали обсуждение перспектив сотрудничества, что привело к созданию института «Ум и жизнь»<sup>178</sup>, а также положило начало регулярным конференциям буддийских и западных учёных<sup>179</sup>, к которым в последние годы присоединились их российские коллеги<sup>180</sup>. Взаимодействие между западной и восточной традицией, по мнению Далай-ламы, будет способствовать совершенствованию обеих, позволяя им «лучше служить нуждам общечеловеческого благополучия», что, безусловно, поможет «раздвинуть горизонты познания и мудрости» [Далай-лама 2018, 29], в частности, «открыть новые пути изучения сознания» [там же, 205]. О значимости этого диалога Франциско Варела сказал, что открытие буддизма станет вторым Ренессансом в истории Запада (первый Ренессанс был связан с открытием античного наследия)<sup>181</sup>.

<sup>177</sup> По названию первого в мире университета Наланды, основанного в V в. Подробнее о «традиции Наланды» см, напр.: [Самтен, 2017].

<sup>178</sup> The Mind and Life Institute.

<sup>179</sup> Среди участников Диалогов отметим психолога П. Экмана, генетика Э.Ландера, нейробиологов К. Коха и Ф. Варелу, астрофизика Дж. Гринстайна, психолога и психиатра Р. Дэвидсона.

<sup>180</sup> В рамках проекта «Фундаментальное знание: диалог российских и буддийских учёных», организованного фондом «Сохраним Тибет», прошло две конференции – «Природа сознания» (2017) и «Понимание мира» (2018). В них приняли участие буддийские учёные-монахи во главе с Далай-ламой XIV и группа выдающихся специалистов из России, включая известных нейроучёных, философов и психологов, среди которых К.В. Анохин, Ю.И. Александров, Д.И. Дубровский, А.Я. Каплан, В.Г. Лысенко, М.В. Фаликман, Т.В. Черниговская, Н.К. Янковский, и др.

<sup>181</sup> Ср. с проектом «вновь нарождающейся философии» Дж. Ганери [Ganery 2016].

Какие же именно плоды может принести сотрудничество между западной наукой и тибетским буддизмом? В.Г. Лысенко отмечает, что в наше время «западные нейрочёные, включая их российских коллег, проявляют большой интерес к исследованию практик индийских йогов и буддийских медитаторов методами современной науки<sup>182</sup>. Исследования показывают, что эти практики приводят к изменениям в структуре мозга<sup>183</sup>» [Лысенко 2018, 92]. Вопрос в том, как эти изменения трактовать. Далай-лама указывает, что для буддистов очень важно иметь представление о новейших достижениях науки, касающихся природы сознания, и призывает всех буддистов «изучать современные научные дисциплины, чтобы затем включить эти знания в буддийскую картину мира» [Далай-лама 2018, 36].

Буддизм – далеко не только религия (С.Ю. Лепехов не случайно назвал буддизм «цивилизацией» [Лепехов 1999]): помимо религиозной составляющей и богатой философской традиции, буддизм также обладает тем, что Далай-лама называет «наукой об уме», которая включает, в частности, методы аналитической медитации, основанные на учении о разных типах познания, которое развивается в течение минимум двух тысячелетий. В этом смысле участники проекта «Ум и жизнь» говорят о том, что диалог происходит между двумя типами науки – западной и буддийской. Но относительно наиболее оптимальной формы такого диалога существуют самые разные мнения и предложения.

В этом параграфе мы рассмотрим три подхода: эмпиризм А. Уоллеса, феноменологию или трансцендентальную эпистемологию М. Битбола, межкультурную философию в разных интерпретациях этого достаточно нового явления (Дж. Гарфилд, М. Сидеритс, В.Г. Лысенко). Кратко охарактеризуем каждый из них.

---

<sup>182</sup> Например, в рамках одной из встреч российские учёные обсудили с Далай-ламой возможность проведения исследования посмертной медитации «тукдам»; результаты этих исследований могут подтвердить или опровергнуть буддийское учение о реинкарнации, что может привести к пересмотру как оснований западной науки, так и буддизма. Лаборатории для этих исследований уже созданы в буддийских монастырях на юге Индии.

<sup>183</sup> Отметим, что такие исследования проводятся в течение многих лет, в частности, в «Центре исследования здорового ума» (*Center for Investigating Healthy Minds*) при Висконсинском университете под руководством известного нейробиолога и психолога Ричарда Дэвидсона.

*Эмпиризм как необходимая предпосылка для диалога учёных разных культур*  
(А. Уоллес)

Алан Уоллес<sup>184</sup> был инициатором и главным редактором книги «Буддизм и наука: открытие новых горизонтов» [Wallace 2003], в которой собраны эссе выдающихся философов, физиков, учёных-буддистов. Введение Уоллеса «Буддизм и наука – разрушая барьеры» как раз и посвящено поиску методологического основания для диалога между буддизмом и западной наукой. На роль такого основания Уоллес предлагает философский подход, основанный на «единообразной онтологической позиции в сочетании с широким диапазоном методов исследования и анализа» [ibid., 26]. Такой «онтологической» позицией, по Уоллесу, может стать эмпиризм. В своей публикации Уоллес приводит аргументы противников диалога между буддизмом и наукой и отвечает на них.

Прежде всего, он обращается к аргументам, отсылающим к «идее автономности религии и науки», которая подразумевает, что сферы их интересов взаимоисключающи, а потому им едва ли есть, что сказать друг другу. Среди апологетов и критиков этой идеи есть как религиозные мыслители, так и учёные, в числе которых теолог Л. Гилки<sup>185</sup>, социобиолог Э. Уилсон, палеонтолог С. Гулд<sup>186</sup>, зоолог Р. Докинз<sup>187</sup>. В рамках анализа этой идеи Уоллес выделяет два подхода, которые он обозначает как «мирный» и «воинствующий». К «мирным» подходам он причисляет концепции С. Гулда и Л. Гилки. С точки зрения Гулда,

---

<sup>184</sup> Алан Уоллес – сторонник сближения буддийской философии и западной науки, участник Диалогов с Далай-ламой и автор многочисленных публикаций на тему межкультурного взаимодействия, практик буддийской медитации. Своё образование Уоллес учился в Институте буддийской диалектики в Дхарамсале (Индия), а после, взяв на себя монашеские обеты, больше десяти лет посвятил глубокому изучению тибетского буддизма под руководством Далай-ламы XIV и крупнейших буддийских учёных и философов. В 1984 г., вернувшись к мирской жизни, он изучал физику в Амхерсте (США). Поиск точек соприкосновения буддизма с западной наукой и философией стал темой его диссертации, которую он защитил в Стэнфордском университете в 1995 г.

<sup>185</sup> Лэнгдон Гилки (1919–2004) – американский протестантский богослов, автор 15 книг и более 100 научных статей.

<sup>186</sup> Стивен Джей Гулд (1941–2002) – американский палеонтолог, биолог-эволюционист и историк науки. Апологет теории эволюции и критик креационизма.

<sup>187</sup> Ричард Докинз (1941) – английский этолог, эволюционный биолог. Автор популярной книги «Эгоистичный ген», критик креационизма и теории разумного замысла.

предметные области религии и науки формируются как «непересекающиеся институции» (*non-overlapping magisteria*): институция науки занимается вопросами происхождения Вселенной, а институцию религии занимают вопросы человеческого целеполагания, смысла и ценности. Взаимодействие религии и науки при таком подходе видится как уважительное невмешательство в дела друг друга – что естественно и происходит, поскольку они «не пересекаются». При всём уважении к «мирному» подходу, приходится признать, что он действительно исключает любую форму взаимодействия. «Воинствующий» подход Уоллес рассматривает на примере концепции зоолога Р. Докинза, который подчёркивает, что между религией и наукой существуют непримиримые противоречия в той сфере, где их всё-таки интересы пересекаются. Так, по Докинзу, религиозные догматы необходимо подвергать научной критике, поскольку религии не ограничиваются единственно вопросами смысла и ценностей, а претендуют на знание природы существования. Такой подход, как ни удивительно, открывает больше возможностей для взаимодействия, даже несмотря на то, что религия здесь понимается крайне упрощённо.

Также Уоллес анализирует аргументы противников сопоставления эмпирической науки и метафизики (к которой на Западе принято относить традиционную религиозную мысль) и рассматривает в этом контексте характерные черты науки, выделяемые О. Уилсоном: повторяемость; экономичность; измеримость; эвристичность; согласованность [ibid., 10]. Уоллес указывает на то, что строгость указанных характеристик свидетельствует о догматизме, который оказывается препятствием в совершении новых открытий, особенно в исследованиях психики и сознания. Кроме того, любые подходы к познанию – даже эмпирические и рациональные – если они обнаруживают себя вне этих догматов, объявляются иррациональными и ненаучными.

Уоллес обращает внимание на то, что развитие буддизма и западной науки шло сходным образом, но внимание буддизма было, в основном, направлено на изучение человеческой психики в практических аспектах, а западную науку всегда больше занимал материальный мир. Эмпирическая направленность и

нацеленность на познание фундаментальных законов бытия роднят буддизм с наукой. Буддизм, по утверждению Уоллеса, оказывается ближе к эмпирической науке, чем к метафизике. Как и эмпирическая наука, интерес которой сфокусирован «на проблеме причинно-следственных связей и смежных уровнях организации», буддизм сфокусирован «на проблеме причинности в зоне человеческого опыта», а потому последний оказывается «своего рода натурализмом, а не трансцендентализмом» [ibid., 7–8], тем более, что прозрения буддизма «о природе ума и сознания представляют подлинные открытия в самом научном смысле этого слова: они могут быть повторены каждым компетентным исследователем, прошедшим достаточную предварительную подготовку» [ibid., 8–9].

«Чтобы понять буддизм в его собственных терминах, важно, – считает Уоллес, – чтобы мы на Западе осознали культурную специфику наших собственных понятий религия, философия и наука и с самого начала не предполагали, что буддизм каким-то образом будет естественно соответствовать нашим лингвистическим категориям и идеологическим допущениям» [ibid., 5]. Исследователь указывает на те характеристики буддизма, которые вполне можно отнести к науке. Буддизм не призывает верить в единого Бога, элиминирует основания для концепции нетленной души, а говоря о четырёх благородных истинах и пути освобождения от страданий, предлагает «широкий спектр техник для исследования и трансформации сознания через непосредственный опыт» [ibid., 6].

В исследовании сознания буддизм, по Уоллесу, значительно опережает современную западную науку, в частности в буддизме были разработаны «строгие методы экспериментального исследования личностных и внеличностных феноменов», которые предполагают «внимательное наблюдение с последующим рациональным анализом» [ibid.]. Так, буддизм (с его обширными познаниями о работе сознания, а также с уже доказавшими свою эффективность психотехниками), сможет помочь науке подвергнуть критике приоритет чистого исследования перед его моральными последствиями, приоритет «фактов» перед

«ценностями». А широкий спектр буддийских техник развития созерцательного постижения, основанный на тренировке по совершенствованию внимания, представляет интерес, как можно видеть по многим исследованиям, для клинической и когнитивной психологии.

Уоллес видит результатом этого взаимного интереса создание новой дисциплины – «научно-обоснованной этики» или «этизированной науки». Под этикой он имеет в виду, прежде всего, этику сострадания. Именно в этом усматривает смысл науки Далай-лама, подчёркивая, что она должна способствовать улучшению здоровья людей – как физического, так и психологического – и, следовательно, способствовать уменьшению страданий, ведь «впервые в человеческой истории само наше выживание требует принятия на себя моральной ответственности не только за применение уже имеющихся научных открытий, но и за сам выбор направления развития науки и технологии» [Далай-лама 2018, 228].

Диалог науки и буддизма, по Уоллесу, возможен в нескольких областях, прежде всего, в исследованиях сознания, в квантовой механике и в этике. Главным препятствием для диалога ему представляется догматизм учёных-материалистов, что «преодолевается возвращением к эмпиризму» [Wallace 2003, 7], поскольку последний близок, как западной науке, так и тибетскому буддизму.

*Феноменология/трансцендентальная эпистемология как теоретическое  
основание для диалога (М. Битбол)*

То, что некоторые концепции современной науки и результаты естественнонаучных исследований обнаруживают сходство с некоторыми концепциями буддизма, безусловно, является важным фактором в пользу продолжения диалога. Однако путь к действительному взаимодействию таких разных мировоззрений невозможно продолжить без общих философских оснований и методологии. Именно философия может дать теоретическое объяснение специфике научного познания и вместе с тем представить буддизм в форме более понятной для западной аудитории. Именно философия может

обосновать мотивацию для такого взаимодействия – как для буддизма, так и для науки.

Французский философ Мишель Битбол на международном симпозиуме «Эмори-Тибет»<sup>188</sup> выступил с докладом, в котором раскрыл роль философии как моста между наукой и буддизмом<sup>189</sup> [Bitbol 2016]. С его точки зрения, для буддизма мотивацией служит обретение нового научного знания о сознании, для науки – изучение индивидов, которые профессионально практикуют созерцание, может расширить знания о разных функциях сознания и мозга. Такую мотивацию Битбол называет «малой», поскольку она имеет частный характер. Некоторые современные нейрочёные видят в медитации лишь терапевтический метод, позволяющий улучшить здоровье, повысить психическую стабильность и работоспособность, то есть медитация рассматривается как своего рода «нейронный фитнес». Другая, «большая» по Битболу, мотивация для науки состоит в том, чтобы увидеть собственные «слепые пятна» и попробовать их устранить, опираясь на буддийскую методологию познания. Одним из таких «слепых пятен» науки, согласно Битболу, является пренебрежение познающим субъектом. Подобно тому как глаз не может сам себя видеть, сознание – пока оно остаётся инструментом познания – не может включать себя в систему того, что оно познаёт. Глобальные картины мира (нейробиологический редукционизм, натурализм, биологизм и т.п.), которые ассоциируются с наукой – это всего лишь «наивные выражения западных предрассудков и временные путеводители научного поиска» [ibid.], которые можно и нужно подвергать сомнению. Если же принять во внимание неизменную связь объекта с субъектом, то обнаружится, что субъект всегда присутствует в системе познания. Это требует двойной работы – не только научной, но и философской. И в этом отношении буддийская

---

<sup>188</sup> См.: The First International Symposium of Scholars and Scientists Emory-Tibet «Bridging Buddhism & Science for Mutual Enrichment». Conference program, 2016. URL: <https://tibet.emory.edu/documents/symposium-program-2016-.pdf> (дата обращения: 14.12.2020).

<sup>189</sup> Bitbol M. Philosophy as a Bridge between Buddhism and Science (Presentation at the «Emory-Tibet Symposium») // YouTube. 2016. [Видео файл]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=P0abc9Q8mZM> (дата обращения: 14.12.2020).

философия открывает множество новых перспектив, связанных с выработанными ею методами интроспекции и работы с состояниями сознания. Согласно Битболу, наука на Западе существенно переоценена, её рассматривают как абсолютно истинное знание, хотя это далеко не так. В буддизме также есть свои теории, в частности существует теория двух истин – абсолютной и относительной. Наука с буддийской точки зрения относится к эмпирической истине, истинная же реальность, не выражается концепциями, а переживается в личном опыте.

Интересными представляются размышления Битбола о концепциях науки и научной деятельности. Он выделяет реалистическую, идеалистическую и трансцендентальную концепции. Согласно реалистической концепции, наука отражает картину реальности, существующей независимо от исследователей (в качестве доказательства этой концепции принято указывать на то, что, если бы наука не была отражением реальности, она не была бы столь эффективной). В рамках идеалистической концепции, наука является проекцией нашего ума (что примечательно, доказательства в пользу этой концепции те же – её эффективность). Трансцендентальная концепция науки заключается в формуле: «то, что мы знаем, является нашим отношением к реальности». Именно её и разделяет Битбол.

Развитие этой концепции можно найти в статье Е.А. Мамчур, посвящённой парадоксу времени, в которой автор исследует методологию современных физических теорий [Мамчур 2018]. Мамчур приходит к выводу, что знание только физики не даст возможности решить парадокс стрелы времени – для этого нужна «верная и эффективная эпистемология». Такой эпистемологией, с её точки зрения, является трансцендентальная эпистемология, предложенная Кантом. Современная физика продолжает развиваться именно в рамках этой трансцендентальной эпистемологии, вне зависимости от осознания этого факта самими физиками. Ссылаясь на исследование М. Битбола, посвящённое сущности трансцендентализма Канта как эпистемологии современной физики, Мамчур утверждает, что основная цель трансцендентальной эпистемологии состоит в конструировании объективности. Такая объективность предполагает обнаружение

трансцендентальных структур, которые представляют собой «основополагающие предпосылки опыта» (background preconditions of experience). Однако не объекты сами по себе составляют смысл научного творчества и трансцендентального познания. По мнению Битбола, трансценденталист должен понимать разницу между «простой верой в существование объектов и осознанием процедуры, с помощью которых он конституирует объекты» [Bitbol 2009, 1].

Согласно трансцендентальной концепции, знание оказывается не абсолютным, а относительным, реляционным. Варела считал, что обычное и научное знание о мире вне нас может быть представлено как взаимозависимое происхождение знания и субъекта знания. Эта идея отсылает к буддийской концепции взаимозависимости, обусловленного возникновения вещей – *«пратитья самутпада»*. Отношения причинности в буддизме не ограничиваются линейными отношениями причины и следствия, скорее надо говорить об «ансамбле» причин и обуславливающих факторов: каждое явление – это следствие целого ряда причинных факторов (и нельзя сказать, какой из них важнее других). Что, например, оказывается причиной роста? Зерно? Действительно, зерно – причина роста, но для того, чтобы зерно проросло, необходимы и другие условия: влага, почва, солнечный свет и т.д.

Итак, знание возникает не само по себе, но только вместе с субъектом, «вложенным в него». Этот феномен хорошо известен благодаря, например, микрообъектам, изучаемым в квантовой теории, которые могут изменять свои свойства, в зависимости от наблюдателя, от субъекта познания, от самого факта диалога.

Битбол предлагает подойти к решению с простых определений сознания. Сознание – источник и центр всего, что было, есть и будет, во времени и вне времени. Его происхождение – отдельная проблема, важная как для буддизма, так и для науки.

В зависимости от того, как мы определим сознание, мы сможем дать и другие определения. Если определять сознание как «самоотражение», то очевидно, что им обладают только человеческие существа. Если понимать

сознание как отражение явлений опыта, то можно говорить о присутствии сознания у животных и птиц. Если сознание – просто реакция на положительные и отрицательные стимулы, если оно проявляется просто как влечение и отвращение, тогда можно сказать, что сознанием обладают даже простейшие организмы (бактерии, инфузории-туфельки). Но смогут ли указанные определения сознания объяснить опыт проживания смерти? Если допустить, что сознание, помимо прочего, обладает особой «примордиально-первичной чувствительностью», то тогда объяснение возможно. Строго говоря, современная наука не знакома с подобными представлениями о сознании, но они существуют в некоторых теориях – например, в теории религиозного опыта Генри Джеймса, а также в буддизме.

Итак, возможен ли в принципе диалог? Указывая на то, что обе традиции используют опытные данные и рациональные инструменты рассуждения и доказательства, Битбол предполагает, что диалог всё-таки возможен – хотя бы благодаря сходству методологии.

В целом, феноменологический подход действительно прекрасно может справляться и не с такими задачами, но как вынести за рамки его отчётливую принадлежность западной философской культуре?

*Межкультурная философия как медиатор в диалоге между буддизмом и западной наукой*

Межкультурного подхода придерживается современный буддолог – Марк Сидеритс. В своей книге, посвящённой исследованию проблемы идентичности личности в аналитической философии и буддизме [Siderits 2003], он отмечает, что две традиции могли бы взаимно обогатить друг друга, если их диалог будет происходить в условиях межкультурного подхода, или, иначе говоря, фьюжн подхода.

Исследуя связи между западной и буддийской философией в монографии «Пустые слова» [Garfield 2002], философ и буддолог Джей Л. Гарфилд тоже использует межкультурный подход, который, по его словам, имеет

конструктивный, деятельный характер (в отличие от сравнительного подхода): «смысл изучения инокультурных философских традиций не в выявлении различий или сходств» [ibid., viii], а в продвижении философского предприятия в целом, которое Гарфилд понимает как «артикуляцию контекста, в котором мы можем придать смысл нашей жизни» [ibid., 256]. Он демонстрирует философскую многомерность индийских и тибетских буддийских текстов, показывая, как их чтение может пролить свет на вопросы наших собственных философских традиций. Так, например, методология Нагарджуны позволит увидеть больше смысла в скептической позиции западного образца (глава 1); различия между идеализмами Дж. Беркли, И. Канта и А. Шопенгауэра становятся более очевидными в свете трех сущностей (*три-свабхава*) *читтаматры*, или концепции «только сознания» (глава 8); буддийская концепция сострадания может стать основой для взаимной ответственности, которой не хватает либерально-демократической теории (главы 10–11). Гарфилд обращается к герменевтике, утверждая, что именно наша человечность вдохновляет нас совершать межкультурные герменевтические акты, поскольку «люди как личности привержены самопониманию» [ibid., 259].

О самом межкультурном методе Гарфилд говорит так: «Одна философская традиция становится линзой, через которую я исследую другую» [ibid., 152].

Важно заметить, что задача межкультурной философии – не в творении всё новых методов изучения инокультурных традиций, но в возвращении к живому философствованию, ибо философия – во всех культурах и во все времена – «сущностная характеристика человека». [Ясперс 2000, 143]. К слову, именно такое «экзистенциальное измерение» философии как «вопрошающего» ума, то есть неподдельного интереса к смыслу своего существования, соответствует концепции *philosophia perennis*, которую мы рассматривали выше.

В.Г. Лысенко высказывает предположение, что именно межкультурная философия может стать основой для взаимодействия буддизма и науки [Лысенко 2018]. Это предположение представляется справедливым и вот почему. Межкультурная философия предполагает, что взаимодействие между культурами

должно быть основано не на иерархичности (когда одна культура полагается главной, а другие – подчинёнными), а на принципе взаимодополнительности. Лысенко настаивает на том, для того чтобы состоялся диалог, культуры должны знать систему представлений и языки друг друга: то есть буддисты должны понимать философскую терминологию Запада, а западные учёные, соответственно – терминологию буддизма. Иными словами, диалог культур предполагает владение двумя системами знаний в широком смысле слова, способностью обсуждать общие проблемы в разных системах координат и на разных языках, при этом понимая друг друга, то есть, говоря на одном языке, знать, как это можно передать на другом.

В целом, можно заметить, что интерес к буддизму современных философов и учёных затрагивает довольно обширный круг тем. Многим из них близки доктрины процессуальности и непостоянства всего, что происходит в мире и в сознании (*анитьята*), отсутствия неизменного «я» (*анатман*), концепции пустоты (*шуньята*) и взаимозависимого происхождения всех явлений (*пратитья-самутпада*). Они восхищаются практической мудростью буддийской этики и психологии и сложным анализом, развитым в буддийской эпистемологии. Иногда их интересуют психологические преимущества отдельных форм буддийской медитации. Однако те аспекты традиционных буддийских мировоззрений, которые несовместимы с современными научными материалистическими представлениями, обычно отодвигаются в сторону: перерождение, карма, сиддхи (сверхъестественные способности), нечеловеческие существа и миры, некоторые аспекты пробуждения... Буддолог и буддист Карин Мейерс называет эти темы «проклятыми» [Meyers 2017].

Последние исследования, проведённые в буддийских монастырях группой российских учёных-физиологов под руководством С.В. Медведева, А.Я. Каплана и др., позволяют надеяться на то, что таких тем в будущем будет меньше. Вопрос в том, как ввести в научный контекст результаты исследований – особенно, если они вдруг не будут вписываться в узкие рамки распространённого в науке материалистического мировоззрения. Для того, чтобы осмыслить новые данные о

природе (внешней и внутренней), потребуется произвести переоценку мировоззрений – как буддийского, так и материалистического и создать новые концептуальные рамки.

Межкультурная философия, на наш взгляд, оказывается прекрасным методом для решения таких задач, несмотря на то, что она пока что находится в самом начале своего пути, то есть ещё не сформировалась как «полноценное» философское направление со своей онтологией, этикой, эпистемологией, метафизикой и другими необходимыми «органами философского тела».

Из вышесказанного можно сделать следующий вывод. Хотя сейчас мы не можем с полной уверенностью дать рецепт единых и незыблемых оснований для диалога «разнокультурных рациональностей», безусловно, сам факт размышления на эту тему видных философов и учёных, вселяет надежду, что эти основания обязательно будут найдены. И тогда буддийская наука об уме сможет найти свое место в западном мире, а западные подходы смогут применяться в буддизме.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Диссертант рассматривает понятие межкультурной философии как «зонтичное», под которое попадают самые разные подходы к осмыслению интереса к другим культурам, поликультурного опыта, диалогических дискурсивных практик и собственно смыслового пространства, общего для всех философских традиций. В диссертации разграничены семантические поля терминов «межкультурная философия» и «интеркультурная философия», «сравнительная философия», «мировая философия», «вновь нарождающаяся философия», «философии фьюжн», «трансверсальная рациональность» и т.п. Диссертантом на основе семантического анализа обоснован выбор русскоязычного термина для исследуемого феномена как межкультурной философии: продемонстрировано, что нюансы смысла английского префикса «inter-» и немецкого «zwischen-» синонимичны, скорее, русскому «между-», поскольку в нём отсутствуют семантические отсылки к интеграции разных философских традиций (что эксплицитно содержится в префиксе «интер-»), но есть коннотация с особой «нейтральной территорией», где разные стороны окажутся в равном положении и смогут сохранить своё культурное своеобразие.

В диссертации осуществлен комплексный анализ феномена межкультурной философии в широком смысле слова. Проведённое исследование показало, что межкультурная философия – это комплекс аспектов, которые были определены следующим образом:

1. как феномен, явление, связанное с определённой эпохой и состоянием умов;
2. как метод анализа философских традиций прошлого и получения нового философского знания (возможно – конкретного, локального), используя источники и методы разных философских традиций (например, западной герменевтики и индийской анекантавады);
3. как этос «когнитивной скромности»: межкультурная философия исключает из своего репертуара дискурсы с претензией на исключительное положение, глобальность и всеохватность, на «репрезентацию» отдельно взятой традицией

чего-либо, кроме себя самой (урок, извлеченный из отрицательного опыта «ориентализма» в смысле Эдварда Саида);

4. как опыт работы в рамках разных культур (философский «космополитизм»), который может быть предметом сравнения и осмысления в терминах сходств и различий;
5. как полилогическая форма философствования, нацеленная на взаимопонимание разнокультурных традиций;
6. как динамично-развивающийся дискурс (в противоположность завершённым структурам в рамках историко-философского знания – в частности, сравнительной философии), который нацелен на создание новой формы философствования для решения общих проблем.

В диссертации показано, что межкультурная философия в «зонтичном» смысле слова уже занимает свое место в структуре современного философского знания и особенно историко-философских и метафилософских дискурсивных практик. Диссертантом впервые определены и исследованы идеи и концепции, способствовавшие возникновению межкультурной философии в рамках западной традиции (концепции о природе философии, истории философии, сравнительной философии, *philosophia perennis*, герменевтики).

Анализ существующих философских и общеметодологических подходов к осмыслению поликультурного опыта привел диссертанта к выявлению следующих характерных черт межкультурной философии в целом: полилогизм, «когнитивная скромность» (антииерархизм), отказ от «центризмов» (европоцентризм, индоцентризм, синоцентризм и т.п.), открытость к другим культурам. Диссертантом предложена такая важная характеристика межкультурного философствования как ризоматичность.

В диссертации задается общая категориальная шкала рассмотрения межкультурной философии между полюсами, образуемыми концептами универсализма, с одной стороны, и партикуляризма – с другой. Делается вывод о необходимости исследования отношения универсализма и партикуляризма в

контексте различных модусов философской речи (философского монолога, диалога, полилога).

Непосредственной предшественницей межкультурного дискурса диссертант считает сравнительную философия. Выявлены сходства межкультурной и сравнительной философии (опора на оригинальные источники каждой из традиций, а не на их переводы и интерпретации; требование рассматривать изучаемую инокультурную традицию в терминах её самоописания и самопонимания (Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг); необходимость осмысления исследователем собственной герменевтической позиции как носителя определенных культурных ценностей и стереотипов (В.Г. Лысенко); изучение сходств и различий с учётом типов знания и стадий исследуемых традиций (В.К. Шохин)).

Вместе с тем показано отличие межкультурной философии от сравнительной (межкультурная философия, в отличие от сравнительной, является не только историко-философским методом, она претендует на создание новой философии или решения «вечных» проблем философии; философия обретает межкультурное измерение/ перспективу не только в ситуации встречи разных культур (сравнительная философия), но и на стыке разных направлений и школ, разных временных эпох – внутри одной и той же культуры; сравнительная философия представляет собой определённую структуру в рамках историко-философского знания, межкультурная – динамично-развивающийся дискурс; межкультурный философ опирается на разные традиции, в каждой из которых чувствует себя свободным мыслителем; поликультурная эрудиция, свойственная межкультуралистам, создаёт значительно более широкую базу данных для постановки и решения актуальных философских проблем, чем у «монокультурных» философов, ограниченных горизонтами только одной собственной традиции.

Продемонстрировано значение концепции «ориентализма» Э. Саида и пост-колониальных исследований для становления и развития межкультурной философии. Западные востоковеды и компаративисты в течение долгого времени

брали за образец именно западный способ философствования: с ним сравнивались все другие традиции мысли в мировом историко-философском процессе. Был сделан вывод, что, несмотря на политическую ангажированность концепции «ориентализма» и другие её недостатки, она маркирует позицию отказа от европоцентризма – по крайней мере, в сравнительных и межкультурных исследованиях.

Показано, что важной интеллектуальной предпосылкой межкультурной философии является универалистская концепция *philosophia perennis*. Также выявлена её ограниченность, которая выражалась в ориентации на западные модели философского делания и не допускала рассмотрения других традиций в их инаковости. Подчеркнуто, что для межкультурного диалога различия между культурами важны не в меньшей мере, чем сходства и универсалии: нет смысла помещать живую философскую мысль в узкие рамки одного из подходов – универалистского или партикуляристского.

На материале кейсов межкультурных мыслителей индийского происхождения, Р.А. Малла, Дж.Н. Моханти и Б.К. Матилала, был сделан вывод, что обе концепции – как тотальный универсализм, так и радикальный партикуляризм – в рамках межкультурного подхода должны быть отвергнуты в пользу своего рода философского «срединного пути». Представление о полной соизмеримости разных философских дискурсов может привести философию в тупик, представление о тотальном различии – к отрицанию самой возможности взаимопонимания между разными типами рациональности. Диссертант подчеркивает, что межкультурная философия, которая расположена, как правило, между полюсами универсализма и партикуляризма, должна опираться на идею взаимозависимости, которая заключается в том, что стремление быть понятым Другим сопровождается стремлением к действительному пониманию Другого.

Определён статус герменевтики, феноменологии, аналитической философии как площадки для встречи различных культур мысли (в том числе, незападных). Сделан вывод, что эти направления западной мысли в той или иной мере способствовали возникновению межкультурного подхода в философии.

Показано, что решающее влияние на формирование межкультурного подхода оказала герменевтическая идея Г.Г. Гадамера об исторической и культурной обусловленности разума. На основании анализа рецепции этой идеи индийским философом Р.А. Маллом и его концепции «герменевтики аналогий» продемонстрирована методологическая роль герменевтики для межкультурного философствования.

Продемонстрировано, что несмотря на выраженный европоцентризм Э. Гуссерля, феноменологический метод оказывается применимым в рамках любых традиций мысли – как западных, так и незападных. На основании трудов феноменолога индийского происхождения Дж.Н. Моханти – в особенности, его исследований сознания и времени в философской традиции Индии – показано, что межкультурный подход, с одной стороны, открывает индийскую философию западным философам, а с другой – побуждает индийских философов переосмыслить традиционные проблемы собственной традиции; что может привести к плодотворной дискуссии между обеими культурами мысли.

Также выявлено значение аналитической философии для развития межкультурного подхода, которое, как показано в диссертации, связано не только с лингвистическим, но и с социальным аспектом философствования. На основании исследования творчества Б.К. Матилала, в частности его «стратегии» введения в горизонт западной англоязычной аналитической философии достижений индийской логико-эпистемологической школы *ньяя*, продемонстрирована открытость аналитической философии как западного метафилософского проекта для представителей других систем рациональности, в частности – значимость идей индийской философии для диалога культур.

В исследовании концепций западных философов индийского происхождения Р.А. Малла, Дж.Н. Моханти и Б.К. Матилала, выявлена методологическая стратегия межкультурного понимания, названная методом «двойной перспективы». Так, благодаря применению этого метода исследования межкультуралистов, с одной стороны, открывают индийскую традицию западным

философам, а с другой – побуждают индийских философов переосмыслить проблемы собственной традиции.

На основании этого сделан вывод, что в поликультурном и полицентричном мире ни одна философская традиция не может быть в действительности познана вне сопоставления с другими, что стимулирует поиск новых методов, основанных на межкультурном подходе.

В диссертации исследованы современные философские дискуссии по таким актуальным вопросам как статус истории философии и необходимость её «новой сборки», будущее философии и др.

На основании анализа манифестов межкультурной философии выявлено, что одним из центральных пунктов программ межкультурной философии, является пересмотр историографии философии. Определены основные задачи, выдвинутые межкультуралистами: анализ предпосылок исключения незападных традиций мысли из истории философии; анализ истории взаимоотношений между культурами; исследование рецепции памятников мысли иных культур; проработка существующих наработок по глобальной историографии философии, в том числе, созданных в незападных культурах. На материале исследования одного из вариантов глобальной истории философии современного компаративиста Б.-А. Шарфштейна делается вывод об уместности структурирования философских традиций не по культурно-географическому признаку, а по общим философским проблемам, которые решали мыслители индийской, китайской и западной культур.

Изучена роль межкультурной философии как посредника в диалоге культур на примере диалогов о природе сознания между буддийской философией и западной наукой.

Делается вывод, что межкультурная философия возникает, когда философское мышление, существующее в рамках одной определённой традиции, начинает осознавать свои культурные ограничения и выражает готовность преодолеть их, чтобы «услышать» другие формы мышления. Раздвигая узкие рамки как европоцентристских концепций истории философии, так и социально-

политической проблематики настоящего, межкультурная философия претендует на то, чтобы стать не просто ещё одним подходом к изучению инокультурных традиций, но на то, чтобы обрести метафизическую глубину и стать философией в истинном смысле этого слова.

Можно наметить следующие перспективы исследований в области межкультурной философии:

1. Пересмотреть историографию мировой философии из межкультурной перспективы: именно история взаимоотношений между культурами должна стать основой для этой работы;
2. Выделить «вечные проблемы» философии с точки зрения межкультурной философии.
3. Исследовать западные рецепции восточных созерцательных практик и их традиционное изложение в коренных текстах восточных традиций, основываясь на межкультурном подходе;
4. Проанализировать восточные рецепции западных религиозных и социально-политических практик, основываясь на межкультурном подходе.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аль-Фоади 2015* – *Аль-Фоади Р.А.* Двойственное число как признак исторического семитско-индоевропейского родства // *Philologos*. 2015. № 24 (1). С. 5–9.
2. *Анаева 2013* – *Анаева А.Ю.* История герменевтики от Шлейермахера до Гадамера // *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*. 2013. № 11. С. 60–71.
3. *Аристотель 1976* – *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
4. *Баткин 2013* – *Баткин Л.М.* «Чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтёшь»: о Пико делла Мирандола // *Пространство и Время*. 2013. № 4. С. 13–20.
5. *Бахтин 1986* – *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. 2-е изд. / Сост. С.Г. Бочаров; Текст подгот. Г.С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина; Примеч. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. М.: Искусство, 1986. 445 с.
6. *Бахтин 2002* – *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2002. С. 7–300, 466–505.
7. *Белимова 2020* – *Белимова В.С.* Межкультурная философия: новые подходы к истории философии // *Восьмой Российский Философский Конгресс – «Философия в полицентричном мире»*. Секции (I). Сборник научных статей. М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2020. С. 895–898.
8. *Битбол 2018* – *Битбол М.* От феноменологического эпохе к медитации // *Вопросы философии*. 2018. № 1. С. 142–150.
9. *Бубер 1995* – *Бубер М.* Диалог // *Бубер М.* Два образа веры / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Республика, 1995. С. 93–124.
10. *Бурмистров 2014* – *Бурмистров С.Л.* Место индийской культуры в философии истории Гегеля // *Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия*. 2014. № 4 (14). С. 3–16.
11. *Васильев 2009* – *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 270 с.

12. *Васильев 2019 – Васильев В.В.* Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // *Философский журнал*. 2019. № 1. С. 144–158.
13. *Вельш 1998 – Вельш В.* Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще. Харьков: Изд-во Ун-та внешнего права, 1998. С. 102–113.
14. *Волков 2021 – Волков Д.Б.* Бостонский зомби. Д. Деннет и его теория сознания. М.: URSS. 2021. 304 с.
15. *Вольский 2004 – Вольский А.Л.* Фридрих Шлейермахер и его герменевтическая теория // *Шлейермахер Ф.* Герменевтика. СПб.: Европейский Дом, 2004. С. 5–40.
16. *Гадамер 1988 – Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
17. *Гадамер 1999 – Гадамер Х.-Г.* Текст и интерпретация (Из немецко-французских дебатов с участием Ж. Деррида, Ф. Форгета, М. Франка, Х.-Г. Гадамера, Й. Грай-ша и Ф. Ларуелля) // *Герменевтика и деконструкция /* Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб., 1999. С. 202–242.
18. *Гайденок 2000 – Гайденок П.П.* История новоевропейской философии в её связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 456 с.
19. *Гайденок 2006 – Гайденок П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.
20. *Гапонов 2009 – Гапонов А.С.* Социальная наука в контексте «герменевтического поворота» // *Вестник Томского государственного университета*. 2009. Вып. 324. С. 71–74.
21. *Гаспарян 2019 – Гаспарян Д.Э.* Трудности я-перспективы в проектах интеграции феноменологии и натурализма // *Эпистемология и философия науки*. 2019. Т. 56. № 4. С. 99–116.
22. *Гаспарян 2020 – Гаспарян Д.Э.* Феноменология без трансцендентального субъекта: нейрофеноменология и энактивизм в поисках перспективы от первого лица // *Философский журнал | Philosophy Journal*. 2020. Т. 13. № 1. С. 80–96.

23. *Гегель 1935 – Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 8. М., Л.: Государственное социально-экономическое изд-во («Соцэкгиз»), 1935. 468 с.
24. *Гегель 1993 – Гегель Г.В.Ф.* Восточная философия // *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн. 1. М.: Наука, 1993. С. 160–182.
25. *Гегель 1994 – Гегель Г.В.Ф.* Об эпизоде «Махабхараты», известном под названием «Бхагавадгита» Вильгельма Фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 131–137; 1994. № 11. С. 141–171.
26. *Герасимова 2020 – Герасимова И.А.* Философское наследие Рерихов в цивилизационных процессах // Восьмой Российский Философский Конгресс - «Философия в полицентричном мире». Круглые столы. Сборник научных статей М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2020. С. 1140–1142.
27. *Глинчикова, Синеокая, Степаняц, 2017 – Глинчикова А.Г., Синеокая Ю.В., Степаняц М.Т.* Архаизация: поворот вспять или мобилизация к будущему? // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 3. С. 133–152.
28. *Гокхале 2018 – Гокхале П.* Медитация осознанности и феноменологический подход. Феноменологическое эпохе и буддийская медитация (материалы дискуссии) // Вопросы философии. 2018. № 1. С. 150–159.
29. *Грязнов 1998 – Грязнов А.Ф.* Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. 528 с.
30. *Губман, Ануфриева 2020 – Губман Б.Л., Ануфриева К.В.* Paul Ricoeur as a transcultural thinker: A dialogue between hermeneutics and analytical philosophy of history // Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции / Отв. ред.: А.В. Малинов, А.Е. Рыбас. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 39–40.
31. *Гусейнов 2019 – Гусейнов А.А.* Этика и культура. Статьи, заметки, выступления, интервью. СПб.: СПбГУП, 2020. 784 с.
32. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 101–116.

33. *Гуссерль 1994 – Гуссерль Э.* Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994. 192 с.
34. *Гуссерль 2010 – Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. 229 с.
35. *Гуссерль 2000 – 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. 752 с.
36. *Далай-лама 2018 – Далай-лама.* Вселенная в одном атоме. Наука и духовность на службе миру / Пер. с англ. С. Хоса; отв. ред. Н. Иноземцева. М.: Фонд Сохраним Тибет, 2018. 256 с.
37. *Делёз 2010 – Делёз Ж.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Я.И. Свирского. М.: Астрель, 2010. 893 с.
38. *Делёз, Гваттари 1998 – Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С.Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
39. *Десницкая 2017 – Десницкая Е.А.* Ритуально-философские диалоги в ранних прозаических упанишадах // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. 2017. № 11. С. 3–15.
40. *Десницкая 2020 – Десницкая Е.А.* Статья Герхарда Оберхаммера «Герменевтика религиозного опыта» (Перевод) // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. 2020. Т. 14. № 1. С. 127–146.
41. *Десницкая 2021 – Десницкая Е.А.* Инклюзивизм как категориальное средство в работах Пауля Хакера и Герхарда Оберхаммера // Вопросы философии. 2021. № 5. С. 191–200.
42. *Диалог культур и становление трансверсальной философии:* Материалы межвузовской конференции. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2010. 334 с.

43. *Дильтей 1987 – Дильтей В.* Введение в науки о духе (фрагменты) // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 108–135.
44. *Дильтей 1998 – Дильтей В.* наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 135–152.
45. *Дубровский 2015 – Дубровский Д.И.* Проблема «Сознание и мозг»: Теоретическое решение. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 208 с.
46. *Дубровский 2018 – Дубровский Д.И.* Проблема сознания. Теория и критика альтернативных концепций. М.: URSS, 2018. 400 с.
47. *Иванов 2019 – Иванов В.П.* «Виджняна-бхайрава-тантра» 1–23 с комментарием «Уддьота» Кшемараджи. // История философии. 2019. Т. 20. № 2. С. 61–78.
48. *Иванов 2020 – Иванов В.П.* Термин бхавана в трактате «Бхавана-крама» Камалашилы // Ориенталистика. 2020. Т. 3. № 1. С. 129–143.
49. *Интеркультурная философия 2020 –* Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции / Отв. ред.: А.В. Малинов, А.Е. Рыбас. СПб.: Интерсоцис, 2020. 287 с.
50. *Йейтс 2000 – Йейтс Фр.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 528 с.
51. *Канаева 2010 – Канаева Н.А.* Роль Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования // Историко-философский ежегодник 2010. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 415–440.
52. *Канаева 2010б – Канаева Н.А.* Кшаника-вада // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2 / Пред. науч.-ред. совета В.С. Стёпин. М.: Мысль, 2010. С. 358.
53. *Канаева 2020 – Канаева Н.А.* Попытка синтеза традиционного индийского знания с европейской наукой в «Синописе наук с точки зрения философии ньяи» // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в

- полицентричном мире». Секции (I). Сборник научных статей. М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2020. С. 903–907.
54. *Канаева 2021 – Канаева Н.А.* Становление принципов теоретического знания в Индии: Дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03. М., 2021. 529 с.
55. *Кобзев 2010 – Кобзев А.И.* Китай и атомизм // Историко-философский ежегодник 2010. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 367–394.
56. *Козеру 2017 – Козеру К.* Сознание, личная идентичность и дебаты о «я» /«не-я». Тхуптен Джинпа Лэнгри геше. Субъективность, интенциональность и рефлексивность – коренные черты сознания в буддизме. Захави Д. Трансцендентальная феноменология, интенциональность и субъективность. Субъективность сознания в буддийской и в феноменологической перспективах (материалы дискуссии). Участники: К. Козеру, Тхуптен Джинпа геше, Д. Захави, В.Г. Лысенко, П. Гокхале, дост. Дхаммаджоти, Кожевникова М.Н., А.Ю. Недель, И.С. Урбанаева // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 160–170.
57. *Козырева 2004 – Козырева А.С.* «Путешествие в глубь повторения», или двойное движение в опыте чувственной достоверности // Vita Cogitans: Альманах молодых философов. Вып. 4. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. С. 7–24.
58. *Колесников 2009 – Колесников А.С.* Возможна ли интеркультурная философия // Вестник Российской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. Вып. 3. С. 59–70.
59. *Колесников 2010 – Колесников А.С.* Постмодерн и новое постметафизическое мышление: от трансмодернизма к трансверсальности // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2010. № 1. Т. 2: Философия. С. 42–50.
60. *Косарева 1997 – Косарева Л.М.* Рождение науки Нового времени из духа культуры. М.: Институт психологии РАН, 1997. 360 с.
61. *Кристева 1993 – Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 4. С. 427-457.

62. *Крыштоп 2015* – *Крыштоп Л.Э.* Кант и Сюнь-цзы о злой природе человека // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. № 4. С. 139–152.
63. *Крыштоп 2021* – *Крыштоп Л.Э.* Религиозная герменевтика Г. Оберхаммера в контексте западноевропейской философии и теологии XX в. Оберхаммер Г. Опыт трансцендентальной герменевтики религиозных традиций. Фрагмент / Пер. с нем. Л.Э. Крыштоп // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 164–176.
64. *Лаэртий 1979* – *Лаэртий Д.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. 629 с.
65. *Лейбниц 1984* – *Лейбниц Г.В.* Об универсальной науке, или философском исчислении // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 494–500.
66. *Лейбниц 1982* – *Лейбниц Г.В.* Переписка с Николаем Ремоном // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 529–571.
67. *Лейбниц 2005* – *Лейбниц Г.В.* Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / Предисл., пер. и примеч. В.М. Яковлева. М., 2005. 404 с.
68. *Лекторский 1995* – *Лекторский В.А.* Предисловие // Исторические типы рациональности: в 2 т. Т. 1 / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: ИФ РАН, 1995. С. 3–7.
69. *Лекторский 2001* – *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 256 с.
70. *Лепехов 1999* – *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999. 238 с.
71. *Лепехов 2018* – *Лепехов С.Ю.* Виджнянавада и феноменология: мотивация для сравнительной философии // Вопросы философии. 2018. № 2. С. 188–196.
72. *Лысенко 2000* – *Лысенко В.Г.* Философия Джитендры Натха Моханти: Между Индией и Западом // Живая традиция. К 70-летию Индийского философского конгресса. М.: Восточная литература, 2000. С. 100–114.
73. *Лысенко 2004* – *Лысенко В.Г.* Трудное дело середины: середина у Аристотеля и Срединный путь Будды // Моральная философия в контексте многообразия

- культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2004. С. 182–199.
74. *Лысенко 2006* – *Лысенко В.Г.* Сон и сновидение как состояния сознания: упанишады и Шанкара // Смаранам. Памяти О.Ф. Волковой: сборник статей. М.: Восточная литература, 2006. С. 269–306.
75. *Лысенко 2007* – *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // Труды Русской Антропологической школы. Вып. 4. Т. 2. М.: Изд-во РГГУ, 2007. С. 100–139.
76. *Лысенко 2008* – *Лысенко В.Г.* Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии // Вестник РХГА. 2008. № 1. С. 30–39.
77. *Лысенко 2009* – *Лысенко В.Г.* Матилал // Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 509–510.
78. *Лысенко 2011* – *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) М.: ИФ РАН, 2011. 233 с.
79. *Лысенко 2016* – *Лысенко В.Г.* Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте (Прашастапада «Собрание характеристик категорий») // Философский журнал. 2016. № 2. С. 37–53.
80. *Лысенко 2016б* – *Лысенко В.Г.* Психика и сознание в индийской философии // Мир психологии. 2016. № 3 (87). С. 210–223.
81. *Лысенко 2017* – *Лысенко В.Г.* Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7–27.
82. *Лысенко 2018* – *Лысенко В.Г.* Какая философия может послужить мостом между наукой и буддизмом? Российский подход // Философские науки. 2018. № 3. С. 81–99.
83. *Лысенко 2020* – *Лысенко В.Г.* Опыт йоги и медитации как предмет философии в Индии // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 161–176.

84. *Лысенко 2022 – Лысенко В.Г.* Индийские философы о природе восприятия: Дигнага и его оппоненты. М.: Наука, Восточная литература, 2022. 598 с.
85. *Максименко 2020 – Максименко Л.А.* Европейская и китайская цивилизации: к вопросу о специфике философскокультурных оснований // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Секции (I). Сборник научных статей. М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2020. С. 911–915.
86. *Малинов 2020 – Малинов А.В.* Философия полилога: интеркультурный аспект // Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции / Отв. ред.: А.В. Малинов, А.Е. Рыбас. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 28–29.
87. *Малинов 2021 – Малинов А.В.* Интеркультурная философия: полилог традиций // Соловьевские исследования. 2021. № 4(72). С. 183–194.
88. *Малкина 2012 – Малкина С.М.* Деррида и Гадамер: проблема диалога // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2012. № 3. С. 51–63.
89. *Маньковская 2000 – Маньковская Н.Б.* Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000. 347 с.
90. *Мамчур, 2018 – Мамчур Е.А.* К вопросу о парадоксе времени: теоретико-познавательный аспект проблемы // Vox. 2018. № 24. С. 159–171. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox%2024/Vox24-10-Mamchur.pdf> (дата обращения: 08.05.2021).
91. *Матушкина 2017 – Матушкина М.О.* Типология случайности в контексте историко-философского подхода // Вестник ВятГУ. 2017. № 5. С. 17–19.
92. *Межуев 2011 – Межуев В.М.* Диалог как способ межкультурного общения в современном мире // Вопросы философии. 2011. № 9. С. 65–73.
93. *Михайлов 1999 – Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция: Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
94. *Мотрошилова 2010 – Мотрошилова Н.В.* Конституирование // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. URL:

<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0124a45727a14304d1c56924> (дата обращения: 11.08.2021).

95. *Назарова 2016* – Назарова О.А. Концепция интеркультурной философии и её возможная рецепция в контексте исследования русской философии // Мысль. 2016. № 20. С. 7–18.
96. *Назарова 2020* – Назарова О.А. О сущностном отличии «меж-» от «интер-»: от межкультурного к интер-культурному философскому полилогу в европейском культурном пространстве // Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 41–43.
97. *Нейрат 2005* – Нейрат О. Протокольные предложения // Эпистемология и философия науки. 2005. № 4. С. 226–234.
98. *Низова 2020* – Низова О.В. Философские тропы Запада и Востока // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Секции (I). Сборник научных статей. М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2020. С. 916–918.
99. *Оберхаммер 2017* – Оберхаммер Г. Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 1–4) / Пер. с нем. Р.В. Псху // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 168–172.
100. *Оберхаммер 2021* – Оберхаммер Г. Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 5–8) / Пер. с нем. Р.В. Псху // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 1. С. 84–106.
101. *Орбодоева 2018* – Орбодоева М.В. Философско-религиозные течения в Китае в период распространения буддизма // Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма (на материале тибетской и китайской традиций): сб. ст. / Отв. ред. И.С. Урбанаева. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. С. 175–185.
102. *Ортега-и-Гассет 2002* – Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2002. 509 с.

103. *Парибок 1989 – Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка. М.: Наука, 1989. 484 с.*
104. *Парибок 2021 – Парибок А.В. По поводу статьи Г. Оберхаммера «Забывтая тайна человеческой любви. Попытка подхода» // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 177–182.*
105. *Полушина 2010 – Полушина Л.В. К вопросу о сущности межкультурной философии в контексте глобальных проблем // Вестник Чувашского Университета. 2010. № 1. С. 133–137.*
106. *Протопопова 2014 – Протопопова И.А. Сократ и тень (к драматической интерпретации «Софиста») // Платоновский Сборник: Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии / Российский государственный гуманитарный университет; Русская христианская гуманитарная академия. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2014. С. 367–404.*
107. *Прехтль 1999 – Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск: Водолей, 1999. 96 с.*
108. *Псху 2017 – Псху Р.В. Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов: Дис. ... докт. филос. наук: 09.00.03. М., 2017. 289 с.*
109. *Псху 2020 – Псху Р.В. Вступительная статья к переводу фрагмента статьи Г. Оберхаммера «Встреча как категория религиозной герменевтики» / Герхард Оберхаммер. Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 9–11) // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. 2020. Т. 14. № 1. С. 114–126.*
110. *Псху 2021 – Псху Р.В. О методологии исследования не-европейских философских традиций // Долженствование, норма и научное знание в прогнозируемом будущем: Материалы Всероссийской научной конференции, Феодосия, 17–19 сентября 2021 г. Симферополь: Типография «Ариал», 2021. С. 151–153.*

111. *Рудой, Островская 1987* – Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: «Наука» ГРВЛ, 1987. С. 74–93.
112. *Рыбас 2020* – Рыбас А.Е. Русская философия в контексте интеркультурных влияний: аспект позитивизма // Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции / Отв. ред.: А.В. Малинов, А.Е. Рыбас. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 96–104.
113. *Рыков 2012* – Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций. М.: ИФ РАН, 2012. 312 с.
114. *Рыков 2017* – Рыков С.Ю. Концепция нововведения в моизме (с переводом глав цы го и Фэй жу ся из Мо-цзы) // Общество и государство в Китае. 2017. № 2. С. 412–459.
115. *Рыков 2018* – Рыков С.Ю. Лики китайской рациональности // Историко-философский ежегодник. 2018. Т. 33. С. 89–118.
116. *Саид 2006* – Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006. 636 с.
117. *Самтен 2017* – Самтен Н. Путешествие традиции Наланды в современный мир через Тибет // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 1: Тибетология и буддология на стыке науки и религии / Отв. ред. С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян. М.: ИВ РАН, 2017. С. 91–96.
118. *Семенцов 1985* – Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. 236 с.
119. *Серебряный 2009* – Серебряный С.Д. Многозначное откровение «Бхагавадгиты» // Эрман В.Г. Махабхарата. Книга шестая. Бхишмапарва или книга о Бхишме. М.: Наука, 2009. С. 291–335.
120. *Смирнов 2001* – Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. 504 с.

121. *Смирнов 2019* – Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Изд. дом ЯСК, 2019. 216 с.
122. *Смирнов 2021* – Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Изд. дом ЯСК, 2021. 448 с.
123. *Соколов 1982* – Соколов В.В. Философский синтез Готфрида Лейбница // *Лейбниц Г.-В. Соч.:* в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 3–76.
124. *Степанянц М.Т. (ред.) 2000* – Сравнительная философия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 344 с.
125. *Степанянц М.Т. (ред.) 2004* – Моральная философия в контексте многообразия культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2004. 319 с.
126. *Степанянц М.Т. (ред.) 2008* – Знание и вера в контексте диалога культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2008. 344 с.
127. *Степанянц 2011* – Степанянц М.Т. Восточные философии: учебник для вузов. М.: Академический Проект, 2011. 549 с.
128. *Степанянц М.Т. (ред.) 2013* – Философия и наука в культурах Востока и Запада / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Наука: Восточная литература, 2013. 357 с.
129. *Степанянц 2015* – Степанянц М.Т. От европоцентризма к межкультурной философии // *Вопросы философии.* 2015. № 10. С. 150–162.
130. *Степанянц 2017* – Степанянц М.Т. Предпосылки к развитию межкультурной философии (опыт Индии) // *Вопросы философии.* 2017. № 8. С. 5–12.
131. *Степанянц 2018(а)* – Степанянц М.Т. «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла // *Vox.* 2018. № 24. С. 195–203. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox%2024/Vox24-13-StepanyantsM.pdf> (дата обращения: 06.05.2021).
132. *Степанянц 2018(б)* – Степанянц М.Т. Манифест вновь нарождающейся философии // *Вопросы философии.* 2018. № 9. С. 5–12.

133. *Степанянц 2020 – Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука: Восточная литература, 2020. 192 с.
134. *Степанянц 2020(б) – Степанянц М.Т.* Межкультурная философия как постигнутая в мышлении эпоха // *Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции.* СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 30–31.
135. *Стёпин 2001 – Стёпин В.С.* Мировоззренческие универсалии как основание культуры // *Универсалии восточных культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц.* М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 14–41.
136. *Стёпин 2006 – Стёпин В.С.* Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006. 384 с.
137. *Суходуб 2020 – Суходуб Т.Д.* Интеркультурная философия: возможные пределы и пределы возможности // *Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции / Отв. ред.: А.В. Малинов, А.Е. Рыбас.* СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 34–36.
138. *Тимощук 2020 – Тимощук Е.А.* Феноменология в интеркультурном полилоге // *Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции / Отв. ред.: А.В. Малинов, А.Е. Рыбас.* СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 67–68.
139. *Фалёв 2018 – Фалёв Е.В.* Ступени критики опыта в феноменологии и в буддийской философии // *Вопросы философии.* 2018. № 2. С. 212–215.
140. *Феоктистов 2005 – Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаевода / Сост. Е.В. Якимова. М., 2005. 491 с.
141. *Фичино 2020 – Фичино М.* Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах. СПб.: Владимир Даль, 2020. 832 с.
142. *Целищев 2018 – Целищев В.В.* Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // *Философский журнал.* 2018. Т. 11. № 2. С. 138–155.
143. *Чаттерджи, Датта 1955 – Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию / Пер. с англ. М.: Издательство иностранной литературы, 1955. 380 с.

144. *Шаймухамбетова 1995 – Шаймухамбетова Г.Б.* Гегель и Восток. Принципы подхода. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1995. 288 с.
145. *Шиповалова 2020 – Шиповалова Л.В.* Возможности историко-эпистемологического подхода в интеркультурной философии // *Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции / Отв. ред.: А.В. Малинов, А.Е. Рыбас.* СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 37–38.
146. *Шлейермахер 2004 – Шлейермахер Ф.* Герменевтика. СПб.: Европейский Дом, 2004. 242 с.
147. *Шлегель 1983 – Шлегель Ф.* О языке и мудрости индийцев // *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1983. С. 261–274.
148. *Шопенгауэр 1993 – Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 671 с.
149. *Шопенгауэр 2020 – Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М.: АСТ, 2020. 672 с.
150. *Шохин 1994 – Шохин В.К.* Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М.: Восточная литература, 1994. 354 с.
151. *Шохин 2000 – Шохин В.К.* Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // *Сравнительная философия / Отв. ред. М.Т. Степанянц.* М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 8–60.
152. *Шохин 2001 – Шохин В.К.* Компаративная философия // *Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2001.* URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH593aa65944166c8097d259> (дата обращения: 10.08.2021).
153. *Шохин 2004 – Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV вв. до н.э. – II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004. 413 с.
154. *Шохин 2013 – Шохин В.К.* Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление “ревизионизма” // *Вопросы философии.* 2013. № 11. С. 137–148.

155. *Шохин 2014* – *Шохин В.К.* Аналитическая философия как интеркультурная реальность // История философии: вызовы XXI века (Сборник материалов конференции). М.: Канон+, 2014 г. С. 182–188.
156. *Шохин 2015* – *Шохин В.К.* Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.
157. *Щерба 1915* – *Щерба Л.В.* Восточно-лужицкое наречие. Петроград: тип. А.Э. Коллинс, 1915. 272 с. (Microfilm) URL: (дата обращения: 26.05.2022).
158. *Эпштейн 2020* – *Эпштейн М.Н.* Проективность как метод мышления. Переход от философского анализа к синтезу // Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции / Отв. ред.: А.В. Малинов, А.Е. Рыбас. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 32–34.
159. *Яковлев 2005* – *Яковлев В.М.* Идея универсальной характеристики // *Лейбниц Г.В.* Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М.: ИФ РАН, 2005. С. 7–63.
160. *Ясперс 2000* – *Ясперс К.* Введение в философию / Пер. с нем. А.А. Михайлова. Минск: Пропилеи, 2000. 192 с.
161. *VIII РФК 2020a* – Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Секции (I). Сборник научных статей. М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2020. 1428 с.
162. *VIII РФК 2020b* – Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Секции (II). Сборник научных статей М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2020. 1378 с.
163. *VIII РФК 2020c* – Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Симпозиумы. Сборник научных статей. М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2020. 1172 с.
164. *VIII РФК 2020d* – Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Круглые столы. Сборник научных статей. М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2020. 1250 с.
165. *VIII РФК 2021* – Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Дополнения и Стендовые доклады (том V:

- Дополнения (А-Я) & Addenda). Сборник научных статей. М.: Логос: ООО «Новые печатные технологии», 2021. 1008 с.
166. *Adamson, Ganeri 2020 – Adamson P., Ganeri J.* A history of philosophy without any gaps. Vol. 5: Classical Indian Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2020. 448 p.
167. *Amberger 2019 – Amberger H.* Revelation and Progress. The Concept of philosophia perennis from. Steuco to Leibniz // *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas.* 2019. No. 7. P. 21–47.
168. *Balasubramanian 1992 – 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.
169. *Baldwin 1547 – Baldwin W.* A Treatise of Morall Phylosophie, contayning the Sayings of Wyse. London: Whitchurche, 1547. (Microfilm) URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.aa0005031893&view=1up&seq=9> (дата обращения: 23.05.2021).
170. *Balslev 1992 – Balslev A.N.* Analysis of I-consciousness in the Transcendental Phenomenology and Indian Philosophy // *Chattopadhyaya D.P., Embree L. & Mohanty J. (eds.) Phenomenology and Indian Philosophy.* New York: SUNY Press, 1992. P. 113–140.
171. *Balslev 2009 – Balslev A.N.* A Study of Time in Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009. 200 p.
172. *Bernasconi 2015 – Bernasconi R.* The Kantian Canon: Response to Wimmer // *Confluence: Journal of World Philosophies.* 2015. Vol. 3. P. 133–138.
173. *Bernecker, Michaelian 2017 – Bernecker S. & Michaelian K. (eds.)* The Routledge Handbook of Philosophy of Memory. London: Routledge, 2017. 590 p.
174. *Bilimoria 2020 – Bilimoria P. (ed.)* History of Indian Philosophy. London: Routledge, 2020. 638 p.
175. *Bitbol 2009 – Bitbol M.* Introduction // *Constituting Objectivity. Transcendental Perspective on Modern Physics / Eds.: M. Bitbol, P. Kerszberg, J. Petitot.* Heidelberg: Springer Science + Business Media B.V., 2009. P. 1–32.

176. *Bitbol 2016 – Bitbol M.* Philosophy as a Bridge between Buddhism and Science (Presentation at the «Emory-Tibet Symposium») // YouTube. 2016. [Видео файл]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=P0abc9Q8mZM> (дата обращения: 14.12.2020).
177. *Bo Mou 2002 – Bo Mou.* Three Orientations and Four ‘Sins’ in Comparative Studies. // APA Newsletter. 2002. Vol. 2. No. 1. P. 42–45.
178. *Bo Mou 2006 – Bo Mou (ed.).* Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement. Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers, 2006. 355 p.
179. *Bo Mou 2008 – Bo Mou (ed.).* Searle's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement / ed. by Bo Mou. Leiden: Brill, 2008. 464 p.
180. *Bodin 1975 – Bodin J.* Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime / Trans. M. Kuntz. Princeton: Princeton University Press, 1975. 592 p.
181. *Boteva-Richter 2020 – Boteva-Richter B.* Inter als Metamorphose des Denkens – Die Methode. Watsujis und ihre Anwendbarkeit im interkulturellen Diskurs der Gegenwart // Интеркультурная философия: полилог традиций: Сб. трудов конференции / Отв. ред.: А.В. Малинов, А.Е. Рыбас. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 87.
182. *Bronkhorst 2001 – Bronkhorst J.* The Perennial Philosophy and the Law of Karma // Aldous Huxley between East and West. Amsterdam, New York: Rodopi, 2001. P. 175–189.
183. *Burte 2015 – 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.
184. *Chakrabarti, Weber 2016 – Chakrabarti A., Weber R.* Comparative Philosophy Without Borders. New York: Bloomsbury, 2016. 246 p.
185. *Chakravarthi, Heim, Tzohar 2021 – Chakravarthi R.-P., Heim M., Tzohar R. (eds.)* The Bloomsbury Research Handbook of Emotions in Classical Indian Philosophy. London: Bloomsbury Publishing, 2021. 346 p.

186. *Chalmers 2013* – *Chalmers D.J.* How Can We Construct a Science of Consciousness? // *The Annals of the New York Academy of Science*. 2013. Vol. 1303. P. 25–35.
187. *Citot 2022* – *Citot V.* Histoire mondiale de la philosophie. Une histoire comparée des cycles de la vie intellectuelle dans huit civilisations. Paris: puf, 2022. 514 p.
188. *Copenhaver, Schmitt 1992* – *Copenhaver B., Schmitt Ch.B.* Renaissance Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1992. 464 p.
189. *Coquereau 2016* – *Coquereau E.* From Comparative to Fusion Philosophy // *Journal of World Philosophies*. 2016. Vol. 1. P. 152–154.
190. *Coseru 2009* – *Coseru C.* Buddhist ‘Foundationalism’ and the Phenomenology of Perception // *Philosophy East and West*. Vol. 59, No. 4. P. 409–439.
191. *Cross 2012* – *Cross S.* Schopenhauer and the Philosophia Perennis // *Schopenhauer-Jahrbuch*. 2012. № 93. P. 503–514.
192. *Cross 2013* – *Cross S.* Schopenhauer’s Encounter with Indian Thought Representation and Will and Their Indian Parallels. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2013. xvi+287 p.
193. *Dallmayr 2014* – *Dallmayr F.* Mindfulness and Letting Be: On Engaged Thinking and Acting. London: Lexington Books, 2014. 154 p.
194. *Demenchonok 2015* – *Demenchonok E.* Bakhtin’s Dialogism and Current Discussions on the Double-Voiced Word and Transculture // *Intercultural Dialogue: In Search of Harmony in Diversity*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2015. P. 81–138.
195. *Derrida 1989* – *Derrida J.* Three questions to Hans-Georg Gadamer // *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida encounter*. Albany, 1989. 364 p.
196. *Deussen 2009* – *Deussen P.J.* Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen. Leipzig: Borckhaus, 2009. 416 p.
197. *Deutsch, Bontekoe (eds.) 1997* – *Deutsch E., Bontekoe R.* A Companion to World Philosophies. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd., 1997. 608 p.

198. *Dewey, Radhakrishnan, Santayana 1951 – Dewey J., Radhakrishnan S. and Santayana G. On Philosophical Synthesis // Philosophy East and West. 1951. Vol. 1. No. 1. P. 3–5.*
199. *Dilthey 1982 – Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 7. Gottingen, 1982. 256 p.*
200. *Dimitrova 2020 – Dimitrova D. (ed.) Rethinking the Body in South Asian Traditions. London: Routledge, 2020. 152 p.*
201. *Droit 2004 – Droit R.-P. L'Oubli de l'Inde. Paris: Points, 2004. 278 p.*
202. *Droit 2007 – Droit R.-P. Généalogie des barbares. Paris: Odile Jacob, 2007. 368 p.*
203. *Elberfeld 2017 – Elberfeld R. Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie. Freiburg/München: Verlag Karl Alber. 2017. 488 p.*
204. *Ferrante 2021 – Ferrante M. (ed.) Indian Perspectives on Consciousness, Language and Self. London: Routledge, 2021. 164 p.*
205. *Flanagan and Honderich, 1995 – Flanagan O., Honderich T. (eds.) The Oxford Companion to Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1995. 1076 p.*
206. *Fornet-Betancour 2002 – 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. Lantham, Oxford, N.Y.: Rowman & Littlefield, 2002. P. 230–236.*
207. *Gabbay, Woods, Kanamori 2004 – Gabbay D.M., Woods J., Kanamori A. (eds.) Handbook of the History of Logic. North Holland: Elsevier, 2004. 628 p.*
208. *Gamble 2008 – Gamble R. Review of Mark Siderits “Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons”. Sophia: Springer, 2008. P. 83–86.*
209. *Ganeri 2012 – 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. 240 p.*
210. *Ganeri 2016 – Ganery J. A Manifesto for Re:emergent Philosophy // Confluence: Journal of World Philosophies. 2016. Vol. 4. P. 134–143.*
211. *Ganeri 2017 – Ganeri J. (ed.) The Oxford Handbook of Indian Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2017. xvii+807 p.*

212. *Garfield 2002* – *Garfield J.L.* Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation. New York: Oxford University Press, 2002. xiv+306 p.
213. *Garfield 2011* – *Garfield Jay L. & Edelglass W. (eds.)* The Oxford Handbook of World Philosophy. New York: Oxford University Press, 2011. 658 p.
214. *Garfield, Norden 2016* – *Garfield J.L., Norden B.W.* If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is. // The New York Times. 10 December 2016. URL: <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html> (дата обращения: 03.03.2021).
215. *Ghilardi, Moeller 2021* – *Ghilardi M., Moeller H.-G. (eds.)* The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Aesthetics and Philosophy of Art. London: Bloomsbury Publishing, 2021. 416 p.
216. *Graham 2003* – *Graham. A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003. 640 p.
217. *Graheli 2020* – *Graheli A. (ed.)* The Bloomsbury Research Handbook of Indian Philosophy of Language. London: Bloomsbury Publishing, 2020. 488 p.
218. *Halbfass 1990* – *Halbfass W.* Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought. New York: State University of New York Press, 1990. 436 p.
219. *Hanna 1995* – *Hanna F.* Husserl on the Teachings of the Buddha // The Humanistic Psychologist. Vol. 23. 1995. P. 365–372.
220. *Harbsmeier 1998* – *Harbsmeier Ch.* Language and Logic. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 504 p.
221. *Houben 1997* – *Houben J.E.M.* Bhartṛhari's perspectivism (1): The Vṛtti and Bhartṛhari's Perspectivism in the First kāṇḍa of the Vākyapadīya // *Franco E. & Preisendanz K. (eds.)* Beyond Orientalis: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 59. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1997. P. 317–358.
222. *Howard 2019* – *Howard V.R. (ed.)* The Bloomsbury Research Handbook of Indian Philosophy and Gender. London: Bloomsbury Publishing, 2019. 368 p.

223. *Hughes 1943 – Hughes E.R.* The Great Learning and the Mean in Action. New York, 1943. 176 p.
224. Husserl E. Sokrates–Buddha. An unpublished manuscript from the archives. Edited by Sebastian Luft // *Husserl Studies*. 2010. Vol. 26. P. 1–17.
225. *Huxley 1985 – Huxley A.* The perennial philosophy. London: Triad Grafton, 1985. 395 p.
226. *Inden 1986 – Inden R.* Orientalist constructions of India // *Modem Asia Studies*. 1986. Vol. 20. No. 3. P. 401–446.
227. *Inden 1990 – Inden R.* Imagining India. Oxford: Basil Blackwell, 1990. Vii+299 p.
228. *Jung 2009 – 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.
229. *Jung 2011 – Jung H.Y.* Transversal Rationality and Intercultural Texts: Essays in Phenomenology and Comparative Philosophy. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2011. 432 p.
230. *Jung 2021 – Jung Hwa Yol.* Phenomenology, Transversality, and World Philosophy. Lantham, Oxford, N.Y.: Lexington Books, 2021. 416 p.
231. *Kapstein 2000 – Kapstein Matthew T.* Review of A Comparative History of World Philosophy // *Journal of Religion*. 2000. Vol. 80. No. 3. P. 526–527.
232. *Kriegel 2020 – Kriegel U. (ed.)* The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2020. 720 p.
233. *Kristeller 1993 – Kristeller P.O.* Giovanni Pico della Mirandola and His Sources // *Studies in Renaissance Thoughts and Letters*. Vol. III. Rome, 1993. P. 227–304.
234. *Kristeva 1977 – Kristeva J.* Polylogue. Paris, France: Seuil. 1977. 537 p.
235. *Leibniz 1923 – Leibniz G.W.* Samtliche Schriften und Briefe. Berlin: Akademie-Ausgabe, 1923. 426 p.
236. *Leibniz 1988 – Leibniz G.W.* An unpublished lecture by Leibniz on the greeks as founders of rational theology: Its relation to his ‘universal jurisprudence’ (1714) // *Riley P.T.* Leibniz: Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 225–240.

237. *Levine 2016* – *Levine M.* Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future? // *Confluence: Journal of World Philosophies*. 2016. Vol. 4. P. 174–178.
238. *Loemker 1973* – *Loemker L.E.* Perennial Philosophy // *Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 3. 1973. P. 457–463.
239. *Madu 1992* – *Madu R.O.* African Symbols, Proverbs and Myths: The Hermeneutics of Destiny. New York and Frankfurt: Peter Lang, 1992. 327 p.
240. *Mall 1967* – *Mall R.A.* Hume's Concept of Man. An Essay in Philosophical Anthropology. Bombay; New York: Allied Publishers, 1967. 165 p.
241. *Mall 1973* – *Mall R.A.* Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl in its Relation to Hume's Philosophy. The Hague: Nijhoff, 1973. 153 p.
242. *Mall 1984* – *Mall R.A.* Der Operative Begriff des Geistes: Locke, Berkeley, Hume. Freiburg: Verlag K. Alber, 1984. 352 p.
243. *Mall 2000* – *Mall R.A.* Intercultural Philosophy (Philosophy and the Global Context). Lantham, Oxford, N.Y.: Rowman & Littlefield, 2000. 169 p.
244. *Mall 2014* – *Mall R.A.* Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification // *Confluence: Journal of World Philosophies*. 2014. Vol. 1. P. 67–84.
245. *Masson-Oursel 1911* – *Masson-Oursel P.* Objet et méthode de la philosophie compare // *Revue de Métaphysique et de Morale*. T. 19. № 4. P. 541–548.
246. *Masson-Oursel 1923* – *Masson-Oursel P.* La philosophie comparée. Paris: Emprimerie des press universitaires de France, 1923. 203 p. (Microfilm)  
URL: <https://archive.org/details/laphilosophiecom00mass/page/n9/mode/2up?view=theater> (дата обращения 16.05.2022).
247. *Matilal 1981* – *Matilal B.K.* The Central Philosophy of Jainism (Anekantavada). Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981. 72 p.
248. *Mehta 1985* – *Mehta J.L.* India and the West: The Problem of Understanding. Chico: Scholar's Press, 1985. 268 p.
249. *Matilal 1986* – *Matilal B.K.* Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. New York: Oxford University Press, 1986. 438 p.
250. *Mehta 1992* – *Mehta J.L.* On Heidegger, Hermeneutics and Indian Tradition. Leiden: E.J. Brill, 1992. 309 p.

251. *Meyers 2017 – Meyers K.* Cross-Cultural Philosophy, Modern Science, and Traditional Buddhist Worldviews (Public Talk). 2017. URL: <https://www.academia.edu/34100842/> (дата обращения: 08.08.2021).
252. *Mizumoto, Ganeri, Goddard 2020 – Mizumoto M., Ganeri J., Goddard C. (eds.)* Ethno-Epistemology: New Directions for Global Epistemology. London: Routledge, 2020. 288 p.
253. *Mohanty 1957 – Mohanty J.* Nicolai Hartmann and A.N. Whitehead: A Study in Recent Platonism. Calcutta: Progressive Publishers, 1957. 214 p.
254. *Mohanty 1962 – Mohanty J.N.* Reflections on the Nyāya theory of Avayavipratyakṣa // Journal of Indian Academy of Philosophy, 1962, I, No. 1. P. 33–41.
255. *Mohanty 1971 – Mohanty J.N.* The Concept of Intentionality. St. Luis: Warren H. Green, 1971. 213 p.
256. *Mohanty 1987 – Mohanty J.N.* Review “A Study of Time in Indian Philosophy by Anindita N. Balslev” // Philosophy East and West. 1987. Vol. 37. No. 4. P. 455–456.
257. *Mohanty 1988 – Mohanty J.N.* Time: Linear or cyclic, and Husserl's phenomenology of inner time consciousness // Philosophia Naturalis. 1988. Vol. 25. No. 1/2. P. 123–130.
258. *Mohanty 1989 – 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.
259. *Mohanty 1993(a) – Mohanty J.N.* Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking. Oxford: Oxford University Press, 1993. 320 p.
260. *Mohanty 1993(b) – Mohanty J.N.* Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality. In: Essays on Indian Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1993. 347 p.
261. *Mohanty 1993(c) – 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. 289–295.
262. *Mohanty 1995 – Mohanty J.N.* Theory and practice in Indian philosophy // Australasian Journal of Philosophy. 1995. Vol. 73. No 1. P. 1–12.
263. *Mohanty 2002 – Mohanty J.N.* Between Two Worlds: East and West, an Autobiography. Oxford: Oxford University Press, 2002. 133 p.
264. *Mohanty 2014 – Mohanty J.N.* Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead: A Study in Recent Platonism. Calcutta: Progressive Publishers, 1957. xii+214 p.
265. *Mungello 1971 – Mungello D.E.* Leibniz's interpretation of Neo-Confutianism // Philosophy East and West. 1971. Vol. 21. No. 1. P. 3–22.
266. *Norton-Smith 2015 – Norton-Smith T.M.* A Shawnee Reflection on Franz Wimmer's «How Are Histories of Non-Western Philosophies Relevant to Intercultural Philosophizing?» // Confluence: Journal of World Philosophies. 2015. Vol. 3. P. 145–150.
267. *Nylan, Verhoeven 2016 – Nylan M., Verhoeven M.* Fusion, Comparative, 'Constructive Engagement Comparative', Or What? Third Thoughts on Levine's Critique of Siderits // Journal of World Philosophies. 2016. No. 1. P. 119–127.
268. *Pang-White 2016 – Pang-White A.A. (ed.)* The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy and Gender. London: Bloomsbury Publishing, 2016. 432 p.
269. *Plott 1975 – Plott J.C.* The Transition from Comparative Philosophy to the World History of Philosophy // Philosophic Research and Analysis. 1975. Vol. 5. No. 2. P. 10–12.
270. *Plott 1977 – Plott J.C.* Global History of Philosophy. Five volumes. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
271. *Potter 1984 – Potter K.* Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? // Journal of Indian Philosophy, 1984. Vol. 12. P. 307–328.
272. *Puligandla 1970 – Puligandla R.* Phenomenological Reduction and Yogic Meditation // Philosophy East and West, 1970, Vol. 29, No. 1. P. 19–33.

273. *Raghuramaraju 2019* – *Raghuramaraju A. (ed.)* Calibrating Western Philosophy for India: Rousseau, Derrida, Deleuze, Guattari, Bergson and Vaddera Chandidas. London: Routledge, 2019. 110 p.
274. *Raveh 2020* – *Raveh D.* Ben-Ami Scharfstein: A Philosophical Farewell // *Journal of World Philosophies*. 2020. Vol. 5. No. 2. P. 211–220.
275. *Russel, 1921* – *Russel B.* The Analysis of Mind. L.: George Allen and Unwin; N.Y.: The Macmillan Company, 1921. 310 p.
276. *Said 1970* – *Said, Edward W.* Orientalism. New York: Pantheon Books, 1978. xiii + 368 p.
277. *Scharfstein 1970* – *Scharfstein B.-A.* The Artist in World Art (in Hebrew). Tel-Aviv: Am Oved, 1970. 264 p.
278. *Scharfstein 1973* – *Scharfstein B.-A.* Mystical Experience. New Jersey: Blackwell, 1973. 195 p.
279. *Scharfstein 1974* – *Scharfstein B.-A.* The Mind of China: The Culture, Customs and Beliefs of Traditional China. New York: Basic Books, 1974. 181 p.
280. *Scharfstein 1978* – *Scharfstein B.-A., Biderman Sh., Hoffmann Y., Daor D., Alon I.* Philosophy East/Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1978. 359 p.
281. *Scharfstein 1980* – *Scharfstein B.-A.* The Philosophers: Their Lives and the Nature of their Thought. Oxford: Oxford University Press, 1980. 500 p.
282. *Scharfstein 1989(a)* – *Scharfstein B.-A.* On Birds, Beasts and Other Artists: An Essay on the Universality of Art. New York: New York University Press, 1989. 224 p.
283. *Scharfstein 1989(b)* – *Scharfstein B.-A.* The Dilemma of Context. New York: New York University Press, 1989. 236 p.
284. *Scharfstein 1993* – *Scharfstein B.-A.* Ineffability: The Failure of Words in Philosophy and Religion. New York: State University of New York Press, 1993. 318 p.
285. *Scharfstein 1995* – *Scharfstein B.-A.* Amoral Politics: The Persistent Truth of Machiavellism. New York: State University of New York Press, 1995. 354 p.

286. *Scharfstein 1998 – Scharfstein B.-A.* A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant. New York: State University of New York Press, 1998. 704 p.
287. *Scharfstein 2007 – Scharfstein B.-A.* Roots of Bergson's Philosophy. New York: Columbia University Press, 2007. 164 p.
288. *Scharfstein 2009 – Scharfstein B.-A.* Art Without Borders: A Philosophical Exploration of Art and Humanity. Chicago: University of Chicago Press, 2009. 558 p.
289. *Scharfstein 2014 – Scharfstein B.-A.* The Nonsense of Kant and Lewis Carroll. Chicago: University of Chicago Press, 2014. 256 p.
290. *Schmidt-Biggemann 2004 – Schmidt-Biggemann W.* Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Heidelberg: Springer Netherlands, 2004. 506 p.
291. *Schmitt 1966 – Schmitt Ch.B.* Perrenial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz // Journal of the History of Ideas. 1966. Vol. 27. No. 4. P. 505–532.
292. *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. 20–43.
293. *Siderits 2003 – Siderits M.* Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons. London: Ashgate, 2003. 248 p.
294. *Siderits 2015 – Siderits M.* Comparison or Confluence Philosophy? // *Ganeri J. (ed.)* The Oxford Handbook of Indian Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 100–115.
295. *Sinari 1970 – Sinari R.* The Method of Phenomenological Reduction and Yoga // Philosophy East and West. 1965. Vol. 15. No. 3–4. P. 217–228.
296. *Sokolowski 1974 – Sokolowski R.* Husserlian Meditations. How Words Present Thinks. Evaston: Northwestern University Press, 1974. 296 p.

297. *Steuco 1540* – *Steuco A.* De perenni philosophia. Lyon: Libri X, 1540. 636 p.  
URL: <https://play.google.com/books/reader?id=a5xPAAAACAAJ&pg=GBS.PP1&hl=en> (дата обращения: 08.08.2021).
298. *Stone, Zahavi 2021* – *Stone O., Zahavi D.* Phenomenology and mindfulness // *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 28. No. 3–4. P. 158–185.
299. *Thompson 2014* – *Thompson E.* Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy. N.Y.: Columbia University Press, 2014. 480 p.
300. *Walker 1953* – *Walker D.P.* Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1953. Vol. 16. No. 1/2. P. 100–120.
301. *Walker 1954* – *Walker D.P.* The Prisca Theologia in France // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1954. Vol. 17. No. 3/4. P. 204–259.
302. *Wallace 2003* – *Wallace A.* Introduction: Buddhism and Science – Breaking Down the Barriers // *Wallace A.B. (ed.) Buddhism and Science: Breaking New Ground*. New York: Columbia University Press, 2003. P. 1–30.
303. *Wimmer 1996* – *Wimmer F.M.* Is Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy? // *Interculturality of Philosophy and Religion*. Bangalore: National Catechetical and Liturgical Centre, 1996. P. 45–57.
304. *Wimmer 2007* – *Wimmer F.M.* Cultural Centrisms and Intercultural Polylogues in Philosophy // *The International Review of Information Ethics*. 2007. No. 7. P. 82–89.
305. *Wimmer 2015* – *Wimmer F.M.* How Are Histories of Non-Western Philosophies Relevant to Intercultural Philosophizing? // *Confluence: Journal of World Philosophies*. 2015. Vol. 3. P. 125–132.
306. *Zea 1989* – *Zea L.* Signale aus dem Abseits. München: Eberhard, 1989. 203 p.
307. *Zene 2015* – *Zene C.* World Philosophies in Dialogue: A Shared Wisdom? // *Confluence: Journal of World Philosophies*. 2015. Vol. 2. P. 11–32.

308. *Zürcher, 2007 – Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden: Brill, 2007. xxxvii+472 p.