

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Доклады на заседаниях Ученого совета

Института философии РАН

В.Г. Лысенко

КАК Я ПОНИМАЮ ИНДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ?

Гусейнов А.А. – Мы приступаем к нашему первому вопросу – к научному докладу, с которым сегодня выступает Виктория Георгиевна Лысенко. Разрешите мне по традиции сказать буквально несколько слов. Виктория Георгиевна Лысенко нам всем хорошо известна, это главный научный сотрудник нашего института, без всякого преувеличения, самый известный, имеющий всемирное признание, исследователь индийской, прежде всего, буддистской философии. Назову некоторые важнейшие публикации Виктории Георгиевны за последние несколько лет. Это «Универсум Вайшешики», монография, 31 печатный лист, «Ранний буддизм. Религия и философия», учебное пособие, 13 печатных листов; «Прашастапада» – собрание логических текстов, которые мы хорошо знаем, и на нашем нелегком институтском конкурсе эта работа была по достоинству высоко оценена за перевод, вступительный раздел и научный комментарий и получила первую премию. Это большой капитальный труд в 50 печатных листов. Одновременно на английском языке вышла книга в соавторстве с Мишелем Юленом, если я правильно понимаю, это новая интерпретация классической индийской философии. Это тоже солидная работа, составляющая 15–20 печатных листов. Одновременно Виктория Георгиевна перевела три книги с французского – Франсуа Жюльен «В обход и напрямик: стратегия смысла в Древней Греции и Китае», его же «О времени или философия жить» (2005) и Шарль Маламуд «Испечь мир» (издательство «Восточная литература», 23 печатных листа). Ею написано много статей, и особо надо отметить статьи для нашей «Новой философской энциклопедии», их около 80, а также 260 статей – для готовящейся энциклопедии по индийской философии, которая должна скоро выйти. Также надо отметить, что Виктория Георгиевна с 1993 г. является членом ассоциации востоковедов Франции, а также членом совета международной ассоциации санскритологов, и представляет в этой ассоциации Россию. Ну и конечно, ведет преподавательскую работу. И я вас уверяю, это только некоторые показатели её научной и общественной активности за последние годы. Так что, Виктория Георгиевна, мы выражаем Вам уважение и большую признательность за научную работу и, пожалуйста, Вам предоставляется слово.

Лысенко В.Г. – Выступать перед вами для меня и большая честь, и серьезный вызов. Одно дело предлагать интерпретацию определенной проблемы европейской философии. Можно сосредоточиться на своей концепции, полагая, что основные общие параметры европейской философской традиции аудитории Института философии известны. Но как рассказать о своем понимании предмета, не известного или мало известного слушателям не только как философская традиция, но более глобально – как элемент определенной культуры и цивилизации? Рассказать об индийской философии, не вводя ее в ее собственный культурный и цивилизационный контекст, невозможно. Вот вам и вызов – за полчаса представить и предмет – индийскую философию как таковую и как элемент индийской цивилизации – и его интерпретацию. Учитывая, что

индийская философская традиция предельно сложна и разнообразна (одних названий философских текстов насчитывается больше восьми тысяч), я успею коснуться только очень общих вещей, не вдаваясь в детали. Словом, это будет нечто, подобное изображению Земли, сделанному из космоса.

Цель моего сегодняшнего доклада – разрушение некоторых западных стереотипов и мифов относительно того, какой должна быть *истинная* философия – тех стереотипов, которые, будучи спроецированы на индийскую мысль, могут привести людей западной культуры к убеждению, что в Индии не только не было, но и не могло быть философии. Кроме того, я кратко обозначу те направления, в которых индийская философская традиция могла бы послужить противовесом западной и внести вклад в развитие сегодняшней, более глобальной, учитывая единое информационное пространство, ситуации философствования.

Начну с тезиса об ином типе рациональности, который мы якобы находим в Индии. По моему мнению, сравнивая индийскую традицию мышления с западной, мы сравниваем разные культурные и цивилизационные рамки, разные типы проблем и их решений, но не разные «рациональности», не радикально разные дискурсы.

Сначала о рамках. Я бы определила их различие как различие прежде всего магистральных антропологических перспектив. В случае западной цивилизации – это центрирование на человеке, или антропоцентризм (человек – центр вселенной, существо высшего порядка наиболее приближенное к Богу, ему служит и животный мир и природа, отсюда роль личности, права человека и т. п.).

Говоря об Индии, необходимо сделать некоторые предварительные пояснения. Здесь господствует идея ретрибутивной силы действия (карма) – действие не исчерпывается при своем совершении, а оставляет в душе совершившего его существа энергетический заряд разной силы, который способствует перерождению этого существа (идея сансары), в той или иной телесной оболочке, одной из которых является человек. Между человеком и другими существами, обладающими душой (атманом), нет непроходимых онтологических границ. Нет глубинных различий не только между человеком и животным миром, но и между человеком и природой, обществом и природой. Статус живого существа в сансаре есть результат действия кармы (его действия), мир же – это, прежде всего, место морального воздаяния по делам, где все подчинено морально-космическому закону – Дхарме, главный смысл которого состоит в разделении обязанностей и функций между разными участниками процесса перерождения. Дхарма есть суммарный эффект обязанностей, они же – добродетели (дхармы) живых существ. Но поскольку перерождение как таковое считается большинством индийских религий источником духкхи – страдания или фрустрации, то высшая цель этих религий заключается в преодолении сансары и достижении мокши (освобождения от сансары).

Почему это считается возможным? Потому, что душа, которая облачается в разные телесные формы, не сводится к индивидуальному принципу, носителю эго, а считается Абсолютом – единым и высшим началом, неподверженным перерождению, началом, которое есть во всех живых существах (в этом смысле все они равны) и может быть ими обнаружено и выявлено.

Таким образом, в индийской цивилизации различаются две антропологические перспективы: человек в обществе – это человек иерархический (выражение Луи Дюмона), исполняющий свою функцию в зависимости от касты, и отшельник, ориентированный на освобождение (мокшу) и рассматривающий свою человеческую оболочку и человеческие способности как средство

преодоления человеческого состояния как такового. Таково – в предельно кратком изложении – основное различие перспектив, в которые встроены наша и индийская философские традиции.

Несмотря на столь фундаментальное различие, когда мы берем индийские философские тексты, мы читаем их как философские тексты. Почему это происходит и что дает нам основание считать, что речь не идет об ином типе рациональности? Тот факт, что индийская мысль, как и европейская, развивалась на основе индоевропейской языковой матрицы. Санскрит ничуть не менее философичен или онтологичен, чем древнегреческий или латынь. В нем различаются бытие как присутствие и бытие как становление (глаголы *as* и *bhu*), субстрат и атрибут, локализованный в этом субстрате (дхармин и дхарма), и более конкретно – субстанция (дравья) и качество (гуна), субстанция и движение (дравья и карман), время и место (кала и диш), субъект познания и объект (вишаин и вишая), субъект и агент (джнятри и картри). В санскрите можно образовывать абстрактные существительные и на основе глаголов, и на основе прилагательных, и даже на основе местоимений, что позволяет оперировать абстракциями и общими терминами, а санскритская эпистемологическая и психологическая терминология даже богаче западной, что вызывает серьезные проблемы при переводе на европейские языки. Это семейное языковое родство выражается не только в сходных категориях, но и в ряде сходных проблематизаций и концептуализаций, например, отношение субстанции и качеств, сущности и явления, части и целого, концепции универсалий, причины и следствия и т. п.

Но я не приверженец лингвистического детерминизма и поэтому не считаю, что философское мышление автоматически продуцируется языком. Для развития философии на санскрите огромную роль сыграло то, что этот язык с очень раннего времени стал объектом лингвистической рефлексии. Великий лингвист Панини (V–IV вв. до н.э.) был не родоначальником, а систематизатором традиции, которая существовала до него (в своем трактате он упоминает 8 имен известных в его время грамматистов). Поскольку система Панини входила в обязательную программу «высшего» брахманского образования, она, естественно, определенным образом формировала мышление брахманских философов. Известный индолог Д.Инголлс сравнивает роль грамматики Панини с ролью геометрии для древнегреческой философии.

Мощное развитие лингвистики способствовало и раннему появлению семантики. Уже во II в. до н.э. великий индийский грамматист Патанджали ставит вопрос об отличии слова от звуков речи, в него входящих, поднимает проблему значения слова (является ли им индивидуальная вещь или родовое свойство). Кроме того, внимание к языку как особой реальности сказалось и на ранней постановке вопроса о соотношении реальности языка и реальности вещей. Школы реалистического направления утверждали параллелизм слов и вещей (принцип корреспонденции). Речь есть своеобразная номенклатура реальных сущностей. Раз существует референт, *артха*, значит, должно быть и слово, а раз есть слово (*шабда*), значит, должна быть и *артха*. Принцип корреспонденции привел к созданию философской концепции универсалий (в школах вайшешика, ньяя и миманса). Предлагается и иной подход к языку, противоположный реалистическому: язык отождествляется с реальностью как ее матрица (концепция лингвистического монизма Бхартрихари, отождествляющая слово и Брахман, высшее сознание). И наконец, третий подход (его развивали буддисты) состоит в том, что язык – это мысленно сконструированная и поэтому условная знаковая система, которую мы чисто

произвольно связываем с реальностью. Буддисты отрицают универсалии и конструируют процедуру смыслополагания таким образом, чтобы избежать постулирования общих сущностей (знаменитая концепция апоха, согласно которой значением слова «корова» является не «коровность», как утверждают реалисты, а то, что корова есть не-лошадь).

Индийская лингвофилософия – и это доказывает большое количество публикаций западных авторов – представляет множество интересных перспектив, которые могут обогатить сегодняшние исследования проблем семантики, языка и мышления, языка и реальности.

Следующий стереотип «истинной философии» связан с нашим убеждением в том, что возникновение философии связано с переходом от мифа к логосу. В Индии ничего подобного не произошло, но это не значит, что там не возникла философия. В ведийской Индии не было связной мифологии, подобной греческой, биографии богов и их функции зависели лишь от ритуального контекста и могли радикально меняться (более или менее связная мифология формировалась практически параллельно философии в эпосе и пуранах). В древности же (примерно X–VIII вв. до н.э.) место мифа занимала ритуалистика, которая, в отличие от греческого мифа, была рационально устроенной системой, основанной на строгой причинно-следственной связи между ритуальным действием (кармой), его прототипом и его результатом (позднее эта причинная связь легла в основу закона кармы, где карма толкуется гораздо шире – как действие вообще, не только физическое, но и вербальное и ментальное). Жертвоприношению приписываются не только космостроительные и социоконструирующие функции, но еще и создание совершенной личности жертвующего. Крайняя формализация ритуальных процедур со стороны жрецов-брахманов вызвала своеобразный «протест» в форме акцента на мистическом откровении как наиболее действенном способе самосовершенствования. Самый радикальный протест был антибрахманским. Буддисты, джайны, адживики и другие аскеты оспаривали не столько ритуал как таковой, сколько его действенность как средства духовной практики. С другой стороны, и внутри брахманизма происходило преодоление ритуалистической парадигмы – либо через мистическое знание-откровение, либо через интериоризацию ритуала, который стал трактоваться как «жертвоприношение мыслью» (так сказано в упанишадах).

Иными словами, мы не находим в Индии такой традиции, от которой логос отмежевывается, раз и навсегда обозначив границы собственной территории. Между традицией и философией сохраняется определенная преемственность (индийские философские школы всегда содержат некий мифологический материал, черпаемый из общеиндийского наследия). Однако почитание традиции в качестве высшего авторитета, или традиционализм, не обязательно влечет за собой догматизм, авторитаризм, отсутствие критики и свободной философской мысли. Конечно, мы можем назвать индийскую мысль традиционалистской, поскольку, во-первых, она ссылается на авторитеты и поэтому философская литература часто носит характер комментария к авторитетным текстам, во-вторых, авторитет в ней выше авторства (порой бывает трудно отделить реальное авторство от мифического), в-третьих, новизна мысли, идей не является ценностью, напротив, ценность определяется приверженностью к древнему источнику.

Однако этот традиционализм не слишком мешает развитию философской мысли. Почему? По той простой причине, что в Индии было огромное множество традиций с их авторитетами, последователи которых соперни-

чали друг с другом в борьбе за умы потенциальных сторонников и покровительство со стороны богатых правителей, и именно эта конкуренция служила наилучшим противоядием догматизму. В Индии получила распространение практика философских диспутов при дворах правителей. Представители различных школ вызывали друг друга на словесную дуэль, которая считалась испытанием не только для словесного мастерства конкретных участников, но и для учений их школ. Победитель получал от правителя различные материальные блага, а побежденный мог потерять не только свою репутацию, но и свободу (стать слугой победителя). В тех условиях, когда твой оппонент, представитель соперничающей школы, не признает авторитетов твоей школы, тебе не оставалось ничего иного, как доказывать свою мысль чисто логическим путем, без ссылок на авторитеты. Так, философ ортодоксальной индуистской школы ведийской экзегезы – миманса – Кумарила Бхатта утверждает, что он – «оплот неверия» (ашрад-дадхам) и говорит о первостепенной важности аргументации (юкти) (соч. «Бхаттика», цит. в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты). Именно благодаря диспутам индийские мыслители вынуждены были серьезно заботиться о когерентности своих систем и постоянно совершенствовали логическую аргументацию. Дискуссии переходили и на страницы философских текстов. Когда не было реальных оппонентов, авторы текстов конструировали возможные возражения сами. Вся эта полемика настоятельно требовала развития прежде всего рационалистического знания.

Между тем индийскую мысль чаще всего упрекают в мистицизме. Конечно, для этого есть определенные основания. Например, общеиндийская концепция знания. Знание считается извечным космическим явлением, которое открывается человеку через откровенные тексты, такие как Веды, агамы, слова Будды и других великих учителей. Это высшее Знание представляет эмпирический мир и нашу собственную человеческую личность как иллюзию, обман зрения, следствие неведения (авидья). В откровении основа мира предстает как абсолютное единство бытия и сознания, в котором снимаются ограничения нашего узкого индивидуального я (эго) и мы осознаем себя слитыми с духовной основой мира – высшим Я (Атманом) или Брахманом. Это знание невозможно обрести, получить, достичь, оно всегда в нас, имманентно нашей природе, мы и есть оно. Это и может послужить ответом на основной вопрос индийской философии, который я бы сформулировала так: «Кто Я?» – «я» не в качестве конкретной личности (этим занимается западная мысль), а Я в качестве надперсональной духовной самости. Почему же мы ничего не ведаем об этой сущности в себе? По одной единственной причине – она скрыто от нас покровом авидьи.

Однако не следует думать, что авидья – это простое отсутствие знания. Авидья – это знание, адекватное лишь своему предмету – эмпирическому миру, но неадекватное иной, высшей реальности. Индийская теория достоверного познания основана на идее соразмерности познавательных инструментов (праман) – их предмету (прамея). Чувственные способности (индри) устроены так, чтобы «схватывать» (грихати) предметы зрения, осязания, обоняния и т. п., образуя инструмент, который называется пратьякша (восприятие). Познание того, что в принципе познаваемо, но в данный момент недоступно пратьякше, осуществляется с помощью инструмента логического вывода (анумана), для области же трансцендентного, непознаваемого чувственно и рационально, существует прамана словесного свидетельства

(шабда). Фактически обычному рациональному познанию, а значит, философскому осмыслению, и высшему интуитивному прозрению (озарению, откровению) соответствуют разные реальности: первому – эмпирический мир, второму – трансцендентная реальность, не поддающаяся ни вербализации, ни концептуализации (Атман, Брахман, буддийская Шуньята и т. п.).

Эмпирический мир есть результат праведных, соответствующих дхарме, и неправедных (не соответствующих дхарме) поступков (мыслью, словом и действием) населяющих его живых существ. Разница потенциалов дхармы и адхармы, добра и зла, запускает в действие и поддерживает постоянное перерождение живых существ в разных телесных формах и в разных статусах. Для человека есть две возможности: либо следовать своей дхарме (т. е. долгу своей касты) и обеспечить себе лучшее перерождение, но это не прекратит перерождение, либо стремиться к прекращению перерождений как таковых, а это связано с выходом за пределы социального пространства, то есть с отказом от своей социальной роли и обретением состояния отшельника. Эти две фундаментально противоположные ориентации – социальная и транссоциальная, были связаны, соответственно: первая – с феноменом каст, строгим распределением функций (обязанностей, целей) между разными категориями людей (касты приравнивались к биологическому виду), вторая – с внесоциальным феноменом аскетизма и отшельничества.

В философии первая тенденция выражается в профессиональном умении мыслить и аргументировать определенную точку зрения, т. е. позицию той или иной философской школы, вторая же – в акценте на Откровении, Высшем прозрении, интуитивном открытии истины и преображении всей природы человека с помощью измененных состояний сознания.

Однако надо проводить различие между Откровением и отношением к Откровению. Роль Откровения – это тоже философский вопрос. В отношении к Откровению индийские философы занимали самые разные позиции. Некоторые школы, признавая авторитет Вед (например, вайшешика), тем не менее не считали их свидетельством праманой (инструментом достоверного познания). Те же школы, которые были непосредственно связаны с экзегезой Вед, например, веданта и миманса, тоже обосновывали свою приверженность их авторитету вполне рациональными аргументами. Когда авторитет откровения становится объектом рационального дискурса, то мы уже имеем дело с экзегезой, которую вполне можно считать философской дисциплиной, а не с мистикой. Именно с философской, а не теологической, поскольку ведийское Откровение, о котором размышляет, например, ведантист Шанкара, не связано с Богом и с теизмом.

Можно ли говорить о фундаментальном разрыве между тем, что постигается в Откровении – единая реальность, – и тем, что мы воспринимаем в обычной жизни, – изменчивый и множественный мир, живущий по своим законам и отраженный в структуре нашего языка и мышления? Мой тезис состоит в том, что индийской философии удалось избежать такого разрыва: она соединила высшее Откровение и рациональное знание, как индуизм соединил предельную замкнутость кастовой системы и прорыв в бесконечность санньясы – отрешенности от мира.

На Западе истины философии и истины религии считались соответственно сферами разума и веры. Зазор между религиозными и философскими представлениями тех или иных мыслителей, как правило, заполнялся верой, идея Бога часто служила для затычки дыр в логике философских рассуждений. Вспомним, что для Беркли достоверность ощущений обеспечивается отнюдь не эпистемологическими средствами, а самим Богом, Беркли при-

бегают к идее Бога и для того, чтобы решить проблему непрерывности существования вещей, которые не воспринимаются (почему, когда мы закрываем глаза, мир не исчезает), поэтому в конечном итоге в своей эпистемологии он больше теист, чем философ.

Подавляющее большинство индийских философских школ (даршан) провозглашало своей основной целью освобождение от сансарного существования (мокшу). Хотя эти школы считали высшую реальность недоступной рациональному постижению, это не значило, что она была для них предметом веры. Будучи недоступной вербализированному и концептуализирующему познанию, она оставалась доступной опыту – опыту медитации и интуитивного постижения. И в этом принципиальное своеобразие индийской философии, которое служит серьезным препятствием для ее понимания с позиции философии европейской.

Мы привыкли думать, что философия – это чистое знание, теория – знание ради знания, хотя даже в греческой мысли после Платона и Аристотеля наступила эпоха практической философии киников и стоиков, когда философские взгляды стали неотделимы от бытия философов. В Индии эта связь философии и бытия философов была еще более тесной и существенной, поскольку индийские искатели истины, а это прежде всего истина собственного Я, очень рано поняли, что сознание определяет бытие в том смысле, что это единственное, что нам дано, чтобы изменить наше бытие, что сознание может быть расширено, углублено, натренировано и тем самым целенаправленно подготовлено и подведено к Откровению. Таким образом, Откровение не приходит извне, не ниспосылается Богом, а является – более или менее – управляемым и сознательно вызываемым событием. В разных школах это событие представляется по-разному, но все же в большинстве из них оно так или иначе связано с медитацией.

По словам Андрея Парибка, «ранее западные исследователи и интерпретаторы индийской философии оставляли медитацию, как правило, без внимания в силу убеждения, что философская работа сводится к теоретизированию о предельно значительных предметах. Поэтому им не приходило на ум опробовать медитацию самим, настоятельные же советы индийских мыслителей (*Будды Шакьямуни, Асанги, Шанкары* и пр.) заниматься медитацией игнорировались или вызывали неловкость как посягательство на суверенность мысли. Однако индийская традиция дает основания утверждать, что философию не удаётся безнаказанно редуцировать к одному из видов интеллектуальной деятельности без утраты её специфики, т. е. не превратив её в естествознание, лингвистику и т. п., поскольку философия непременно изменяет сознание и жизнь философа».

Подозрительное отношение к медитации в западной философии объясняется еще и влиянием на философию научных идеалов объективности и соответственно недоверия субъекту как источнику неизбежного искажения картины реальности. Западная наука была направлена на внешние объекты и предпочитала «объективные» методы, поэтому еще в начале XX века в психологии господствовал бихевиоризм, а интроспекция считалась слишком «субъективным» и поэтому ненаучным методом. И до сих пор сознание пытаются изучить опять-таки по его «объективным» носителям – нейронам мозга. Между тем единственным инструментом познания ума является сам ум. Но как сознанию изучать самое себя, ведь в этом случае никакая объективность невозможна? Действительно, обычная интроспекция, которая была известна на Западе, в этом случае малоэффективна, поскольку субъек-

ект оказывается вовлеченным в поток сознания. Чтобы извлечь его из этого потока и сделать инструментом наблюдения и анализа, необходима специальная тренировка.

Мне представляется, что именно благодаря медитации индийским философам удалось сделать в философском плане то, что оказалось недоступным западным – отделить сознание от психики и от мышления, отделить высшее «Я» от эмпирического, психологического эго. Это прежде всего адвайтистская концепция Атмана, концепции Пуруши как сознания-свидетеля (сакшин) и пракрити (материально-психической деятельности) санкхьи, буддийская идея виджняпти, а также концепция Кашмирского шиваизма, которая имеет то преимущество перед своими индийскими собратьями, что рассматривает сознание не как статический Абсолют, а как динамический процесс, игру сознания и самосознания (света и его отражения – пракаша и вимарша). Фактически, главное отличие общих перспектив (не конкретных личностей) Запада и Индии – это разница между философией от третьего лица (идеал объективности) и философией от первого лица, где на первый план выступает собственный духовный эксперимент.

Говоря о мистическом опыте как об источнике или как о цели философских спекуляций, мы говорим еще не о философии, а только о ее возможности. Зачем мистика, достигшему самодостаточности, нужна философия? Сколько их, безвестных, растворилось, не оставив никакого следа в философской мысли. Ведь одно дело заниматься практикой и передавать ее паре-тройке последователей, другое дело – создавать философские концепции. Йогический опыт всегда истинен, но ведь, когда мы о нем слышим или о нем читаем, мы имеем дело с его интерпретациями, которые могут быть самыми разными. Многие философские школы претендовали на йогическое происхождение своих основных концепций. В «Брахмаджала-сутте» Будда анализирует 62 учения «о прошлом и будущем» души и мира, представляя их как ошибочные интерпретации ретрокогниции (воспоминания о своих прошлых существованиях, являющееся результатом определенной психотехники). Вместе с тем тех, кто не имел такого опыта, он сравнивает с влюбленным, который говорит, что его возлюбленная – самая прекрасная женщина страны, но при этом никогда ее не видел.

Особенность индийской мысли еще и в том, что реальность, открываемая интуитивно в Откровении, была стимулом для развития философских концепций. В экзистенциальном плане Шанкара рассматривает Шрути (откровение) как то, что пробуждает сознание, бросает ему вызов, помогает не погрузиться в авидью, а преодолеть ее на уровне мысли. Мишель Юлен сравнивает Откровение с результатом математической задачи, который учитель заранее дает своим ученикам, но при этом хочет, чтобы они сами нашли правильный алгоритм достижения этого результата, хочет стимулировать их к поиску. Откровение – это тоже своего рода вызов разуму построить такую концепцию реальности, в которую бы его можно было вписать. В индийской философии мы находим чрезвычайно разнообразие концепций реальности – монистических, дуалистических, плюралистических, метафизических (вайшешика), деонтологических (миманса). Это представление о единой и неизменной духовной основе всего сущего – Брахмане, Атмане, Пуруше или Пустоте как в буддизме, теория категорий, теория атомов.

Однако не следует думать, что единственной «верификацией» этих концепций был опыт медитации. Если бы это было так, зачем Шанкаре, Дхармакирти, Кумариле, Бхартрихари, Абхинавагупте и многим другим великим

философам понадобилось подвергать критическому анализу концепции своих оппонентов, ведь они могли бы просто сказать своим последователям: «медитируйте», и вы сами убедитесь в нашей правоте. Но вопрос не в самом опыте, а в его интерпретации. Индийским философам приходилось завоевывать своих последователей философскими аргументами и тут, как я уже говорила, в условиях конкуренции большую роль играла системность и логическая убедительность их рассуждений. В этом отношении индийские философские тексты существенно отличаются от текстов собственно Откровения. Они построены исключительно по законам мышления и логики: сначала, как правило, выдвигается тезис, потом точка зрения оппонента (пурвапакша), его опровергающая, затем идет обсуждение и аргументация пропонента и наконец вывод (сидханта), подтверждающий тезис.

Необходимо упомянуть еще один западный стереотип «истинной» философии – секулярность, отделенность от религии. Вопрос в том, что понимать под религией, а что под секулярностью. Если под секулярностью понимать, что религия отдельно, а философия отдельно, что религиозная принадлежность философа – это его личное дело, свои же идеи он должен аргументировать философски, то индийские философы были даже более «секулярны», чем европейские. Иногда мы можем только догадываться об их религиозной принадлежности. Более того, в своих полемических текстах они никогда не апеллируют к религиозным авторитетам, которые не разделяются их оппонентами. Иногда индийскую философию предлагают рассматривать как разновидность теологии, но в Индии теистические концепции были далеко не единственными, более того, самые известные и оригинальные индийские системы были либо супраатеистическими, как адвайта-веданта с ее бескачественным Абсолютом, или атеистическими, как буддизм, до определенной степени миманса и санкхья. Если понимать религию как то, во что верят, то мы найдем веру в народных религиях, малых традициях, но в философских системах (даршанах) значение веры весьма скромное.

Мы часто видим, как на Западе вера заполняла зазор между истинами Откровения, с одной стороны, и истинами эмпирического наблюдения и рационального мышления – с другой. Например, опыт показывает, что мертвое тело разлагается, религия же утверждает воскрешение человека во плоти. В Индии Откровение не касается каких-то фактов обычного опыта (как говорит Шанкара, Шрути не учит, что огонь холодный и влажный) и вообще никак не пересекается с обычным знанием об обычном мире, которое помогает нам правильно в нем функционировать. Но настроенных на мокшу индийских философов мир интересует не сам по себе, а как сфера кармической ретрибуции и перерождения (сансары). И именно Откровение открывает его таким, оно указывает нам на мир как зависящий от нашего взгляда на самих себя и нашего желания понять свою истинную природу (джиджняса), поэтому вера здесь ни при чем. В буддизме, йоге, санкхье, отчасти в адвайте ее место занимает личностный эксперимент – медитация. Если уж называть что-то «религиозным» в индийских философских системах, то это будет не связь с какой-либо религиозной догматикой, а именно их сотериологическая ориентация, которая, кстати, получала вполне рациональное оправдание.

В результате индийская философская система (даршана) выполняла две функции, соответствующие двум противоположным ориентациям индийской традиции: стремление к внеиерархической целостности через реализацию религиозного идеала мокши и стремление к правильному функционированию в иерархической системе. С первой соотносится сотериологическая функция (изменение бытия философа через медитацию и прозрение реаль-

ности), со второй – мировоззренческая функция, объяснение индивида и мира как локусов кармического воздаяния, обучение искусству мышления и дискурса (логике и риторике).

Гусейнов А.А. – У нас есть еще 15 минут для вопросов и реплик. Пожалуйста, какие есть вопросы?

Мотрошилова Н.В. – Я понимаю, что вопрос, который я задаю, вообще не поддается ответу, тем более в короткое время. Но, в принципе, это и вопрос, и реплика. Прежде всего, скажу, что я под большим впечатлением от доклада. Я этого и ожидала, но то, что я получила, превзошло ожидания. Трудность, однако, состоит вот в чем. В докладе делается обобщенное сопоставление с западной философией. Например, говорится, что западная философия считается антропоцентричной. Я против такого обобщения, потому что могу назвать по крайней мере три или четыре мощные традиции западной философии, которые таковыми не являются. Они являются теоцентричными, спиритоцентричными; таковы, например, различные концепции абсолютного духа. Короче говоря, такое обобщение не подходит для характеристики всей западной философии. И подходит только как *façon de parler*, когда нужно чему-то, охарактеризованному в кратком виде, противопоставить то, что уже характеризуется подробно. Как с этим быть? Как обойти эту трудность? Есть еще одно, на что я бы указала. Даже в произведениях тех философов, которые сами говорят, что у них все вокруг человека и вопроса о человеке (у Канта, например), можно обнаружить целые периоды, когда не человек оказывается в центре. Это я могу доказать, например, применительно к маленьким работам Канта, которые появились после «Критики чистого разума»; иными словами, тут немало трудностей, требующих более тщательного, обстоятельного, а не броского, но сомнительного противопоставления.

Смирнов А.В. – Большое спасибо за ваш очень интересный доклад. Вначале вы сказали, что тот тип рационализма, который мы встречаем в индийской философии, – это не какой-то особый рационализм, а точно такой же, как западный. Таким был первый тезис. В конце же доклада было сказано то, что, на мой взгляд, не слишком хорошо согласуется с этим тезисом: вы сказали, что для восприятия европейцев принципиальную трудность составляет тот факт, что индийский философ должен постичь высшие истины на личном опыте медитации. Нет ли тут противоречия? Нет ли тут все-таки какой-то нестыковки? Рационализм западного типа, принципиально непостижимый для европейцев?

Шохин В.К. – Хочется поблагодарить Викторину Георгиевну за доклад, хотя в нем, с моей точки зрения, также было озвучено немало того, что вполне можно назвать стереотипами в понимании индийской философии. У меня три вопроса в связи с тем, что говорил Андрей Вадимович. Мне как раз очень близка идея докладчицы на данной стадии понимания ею философии, что в Индии не было другого типа философской рациональности, чем на Западе, вопрос только в том, что она понимает под «типом философской рациональности»? Потому что то, что там были различные глаголы, означающие бытие и становление, это еще не признак философской рациональности. Для меня философская рациональность ассоциируется, прежде всего, с исследовательскими методами. Этого в докладе не прозвучало.

Второй вопрос – в связи с тем, что один из стереотипов заключается, по мнению докладчицы, в том, что индийская философия была мистической. Я не понял из доклада, какова претензия к этой точке зрения. То ли Викторина

Георгиевна считает, что индийская философия не была мистической, а была рациональной, то ли что мистицизм индийской философии значительно лучший, чем какой-либо другой?

И третье – это уже скорее реплика, чем вопрос, – что любовь к индийской философии, которую я тоже разделяю, по-моему, все-таки не должна сопровождаться некоторым оглушением западной философии. Равно как и двойными стандартами. Потому что, например, на то, будто для западных философов Бог выступает в качестве затычки при решении всех вопросов, можно возразить, что и в вайшешике, например, адришта (невидимое) является затычкой при решении всех вопросов физики, а для буддистов, например, закон кармы становится объяснением всего. И в этом плане опять-таки вопрос заключается в том, что если индийская философия не основывается на вере, а основывается на личном религиозном опыте, то не означает ли это, что вы считаете, будто основные религиозные постулаты не принимались на веру и все были результатом научных экспериментов, даже учение о ретрибуции и карме?

Апресян Р.Г. – У меня вопрос по первой части доклада, в которой шла речь о связи закона кармы с ретрибутивным характером индийского мышления. Насколько жестка эта связь? Можно ли предположить, что без кармы нет ретрибутивности? Этот вопрос обусловлен моим пониманием иудео-христианской и западно-европейской традиции мысли, которой ретрибутивность также глубоко свойственна, начиная с Моисея и Анаксимандра. Лишь в рафинированных выражениях религиозной и философской мысли этого ареала мы имеем отрицание и даже осуждение ретрибутивности, да и то, думается, лишь в рамках определенным образом понимаемой теодицеи. Если же отвлечься от единичных эпизодов отрицания, причем порой довольно условного, ретрибутивности Иисусом, св. Франциском или Л.Н.Толстым, принцип ретрибутивности укоренен в западном мышлении. Так что, может быть, надо говорить не о специфичности ретрибутивности для индийской мысли, а о каких-то специфических особенностях понимания ретрибутивности в индийской мысли?

Юдин Б.Г. – Мой вопрос в некотором смысле близок тому, о чем Нелли Васильевна спрашивала. Когда дается такая обобщенная характеристика и западной, и индийской философии, не очень ясно, что можно сказать про динамику проблем, про эволюцию проблем на протяжении истории индийской философии? И второй вопрос связан с тем, в какой мере современная философская проблематика, которую разрабатывают индийские философы, формируется в сопоставлении, может быть, даже в противопоставлении с западной философией? Насколько мне приходилось иметь дело с современными восточными философами, для них, по-моему, самое основное – это показать, либо что они работают в русле проблем, изучаемых в западной философии, либо, напротив, резко противопоставить себя ей. Спасибо.

Лысенко В.Г. – Большое спасибо за ваши вопросы. Для того, чтобы на них ответить так, как полагается, мне понадобилась бы еще пара часов. Но я, к сожалению, не располагаю этим временем, поэтому буду отвечать предельно кратко.

Нелли Васильевна, конечно же, можно найти исключения точно так же и в отношении индийской мысли. Все, что я говорила, все утверждения, которые я делала, – им можно найти противовес и множество противовесов. Поэтому у меня был единственный выход – оставаться на уровне самых грубых обобщений. Что касается антропоцентризма в западной цивилизации, то я исходила из того, что западная цивилизация все-таки в своих истоках, в общем-то,

греческо-христианская. В Греции внимание к человеку – это вообще известная вещь, человек – мера всех вещей. А в христианстве человек, соответственно, венец творения. И это не теоцентризм, а... «по образу и подобию». Я это имела в виду. И это нисколько не отрицает того факта, что существуют философы, у которых совершенно другие ценности и которые строят совершенно иначе ориентированные системы.

Что касается медитации и рациональности. Когда я говорю о рациональности, я имею в виду тип дискурса. И этот тип дискурса я считаю таким же, в принципе, как и европейский. То, что индийцам помогает медитация или не помогает медитация, – это определяет содержание, собственно говоря, этой философской традиции, но никак не определяет ее методы. Отвечу на вопрос Владимира Кирилловича: для меня, как и для вас, методология, способ рассуждения, способ построения философской системы, вся логика, диалектика являются главным показателем рациональности. То, что соблюдаются законы логики, закон исключенного третьего, то, что, в общем, философы апеллируют, скажем, к каким-то вещам, которые исключаются по той причине, что они приводят к абсурду, и так далее, это является таким вот общим полем рациональности.

Что касается мистицизма – лучше или хуже индийский мистицизм, чем другие мистические традиции? Я не задаюсь задачей определить преимущество индийского мистицизма. Хочу сказать одно: мистицизм был одним из источников, на которых основывалась индийская рационалистическая традиция. В этом, собственно говоря, её отличие от европейской.

Что касается соотношения веры и опыта, то я могу сказать, что для индийцев вера в карму – это не вера, собственно, во что-то сверхъестественное, а это просто положение вещей, которые они застают, появляясь на свет, и принимают как нечто само собой разумеющееся. Здесь вера не нужна... Вера – это когда нет никаких других средств, когда разум упирается в противоречия, когда опыт доказывает обратное, как это сформулировал Тертуллиан: «Верую, ибо абсурдно». Абсурдно то, что тело может воскреснуть, – но я в это верю. В Индии подобных утверждений я, честно говоря, не припоминаю. Поэтому я и говорю, что там вера совершенно другого плана. Или же мы должны как-то иначе понимать веру.

Теперь вопрос Р.Г.Апресяна. Я не утверждаю, что концепция ретрибуции – это исключительно индийский феномен. Концепция перерождения существовала и в Древней Греции. Как мы знаем, её разделял Пифагор. Во многих теориях реинкарнации нет идеи морального воздаяния. Например, в наше время приверженцы реинкарнации молчаливо предполагают, что их будущая жизнь будет лучше, чем их настоящее существование. Они никак не представляют себе перспективы ухудшения своего статуса, что они могут переродиться в низшие существа – собак, мышей, крыс, тараканов и так далее. Поэтому нет обязательной связи между реинкарнацией и моральной ретрибуцией.

Вопрос Б.Г.Юдина. Что касается эволюции. Эволюция, конечно, была. Достаточно привести один выразительный факт. Мы знаем, насколько в Индии почитают Веды. Мы знаем, что это священная традиция, что это своего рода Библия для традиционных индусов. Но если вы обратитесь к самим этим текстам, вы не найдете там ни кармы, ни сансары, ни тем более мокши – освобождения от сансары, ни Дхармы – вы ничего не найдете из того, что составляет мировоззренческий каркас традиционного или современного индуизма. Там этого просто нет. Тем не менее Веды продолжают оставаться авторитетом. Это свидетельствует о том, что традиция развивалась и про-

должает развиваться. В современной Индии ситуация, в общем-то, достаточно сложная, потому что там произошло разделение между традиционными философами, которые продолжают заниматься традиционными сюжетами (например, представители разных даршан – философских школ – спорят о том, является ли звук субстанцией, качеством или движением), и философией, скорее, в западном смысле слова. И действительно, вы совершенно правы, что главное для многих современных индийских философов – это то, как бы самоутвердиться в качестве субъектов философствования, в том смысле, в каком принято понимать философствование на Западе, и доказать, что здесь, в Индии, было и то, и это, и всё, и вообще индийская философия это и есть истинная философия, тогда как философия на Западе – это лишь отклонение. Так что все эти тенденции присутствуют. Но вместе с тем есть очень, на мой взгляд, отрадное явление – это индийские специалисты, которые получили очень хорошее базовое образование на Западе и так же фундаментально знают собственную традицию. Такие, как покойный, к сожалению, Бимал Кришна Матилал, феноменолог Джитендра Натх Моханти, ученики Матилала Ариндам Чакрабарты, Джонардан Ганери и многие другие. Они-то как раз и реализуют идею диалога Запада и Востока, а точнее, диалога между западной и индийской философией.