

Так ли страшен понятийный европоцентризм?

Н.А. Канаева

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-70-87

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Статья является ответом на критику «понятийного европоцентризма», высказанную в докладе А.А. Крушинского на круглом столе по теме «География рациональности» 25 апреля 2019 г. В ней рассматривается главный тезис А.А. Крушинского о том, что в кросс-культурных философских исследованиях западноевропейская понятийная матрица в настоящее время задает единое для всех понятийное пространство и выступает в роли трансквилизационного языка философии. Критически рассмотрены и выводимые из тезиса следствия: о необходимости рассматривать западную рациональность в качестве рациональности как таковой и об отсутствии в актуальной философии многополярности при наличии множества традиций мировоззренческого дискурса, идентифицирующих и артикулирующих себя средствами западноевропейской понятийности (так называемой «философской географии»). Автор статьи согласна с тезисом о широком использовании языка европейской философии и приписывании ему роли трансквилизационного языка философии, однако аргументы, приводимые для доказательства тезиса (о распространенности среди западных философов «универсалистских амбиций» и «криптокомпаративизма» с дискриминационным оттенком), не выдерживают сопоставления с идущими в мировом философском сообществе поисками философии будущего, направляемыми идеями равноправия всех философских традиций. В статье доказывается, что понятийный европоцентризм представляется не столько опасностью, сколько объективной необходимостью. В его распространении проявляет себя тенденция к творческому взаимозаимствованию культурных изобретений, всегда имевшая место, но не столь очевидная в условиях доглобальной истории. Следствия из тезиса о необходимости рассматривать западноевропейскую рациональность в качестве «рациональности как таковой» и об отсутствии в современном мире философской многополярности опровергаются напоминанием об отказе западных философов говорить об универсальной рациональности и начале исследований различных типов рациональности. Также в качестве опровержения используется пример творческого заим-

ствования европейских концептов «рациональность», «позитивное знание», «истина», «научный метод», «гипотеза» и их самобытного применения индийским философом науки Б. Силом к индийскому материалу.

Ключевые слова: индийская традиция рациональности, индийский дискурс, понятийный европоцентризм, многополярность в философии, география рациональности.

Канаева Наталья Алексеевна – кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

nkanaeva@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7987-8163>

Для цитирования: Канаева Н.А. (2019) Так ли страшен понятийный европоцентризм? // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 70–87. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-70-87

Is the Conceptual Eurocentrism So Much Frightening?

N.A. Kanaeva

*National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia*

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-70-87

Original research paper

Abstract

The article is a response to the criticism of “conceptual Eurocentrism” expressed in the paper by A.A. Krushinsky at the Round Table on the Geography of Rationality on April 25, 2019. It deals with the main thesis of A.A. Krushinsky that in cross-cultural philosophical studies the Western conceptual matrix currently defines a single conceptual space for all participants, the language of Western philosophy acts as a trans-civilizational language in the world philosophy. The author of the article agrees with the main thesis, however she does not agree with its arguments and two consequences: (a) it is necessary to consider Western rationality as “rationality as such,” and (b) there is no multi-polarity in the current philosophy though there are a lot of traditions of philosophical discourse, which identify and articulate themselves by means of Western conceptuality (that is why we may speak on so-called “philosophical geography” only). The arguments do not stand comparison with the search of future philosophy, conducted now by the world philosophical community. The search is aiming to equality of all

philosophical traditions. The article proves that conceptual Eurocentrism is not so much a danger as an objective necessity. Its spread is a manifestation of tendency to creative mutual borrowing of cultural inventions. The tendency always had place, but it was not so obvious in the conditions of pre-global history. The consequences of Krushinskiy's thesis are refuted by the evidence that the Western philosophers denied to use the concept universal rationality and began studies of the various types of rationality. The author also provides an example of the creative borrowing and use of European concepts "rationality," "positive knowledge," "truth," "scientific method," "hypothesis" by the Indian philosopher of science B. Seal, who applied these concepts to the Indian material.

Keywords: Indian tradition of rationality, Indian discourse, conceptual Eurocentrism, multipolarity in philosophy, geography of rationality.

Nataliya A. Kanaeva – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor at the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

nkanaeva@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7987-8163>

For citation: Kanaeva N.A. (2019) Is the Conceptual Eurocentrism So Much Frightening? *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 70–87. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-70-87

Введение

В докладе А.А. Крушинского «Дао сквозь призму Логоса», прочитанном на Круглом столе в ИФ РАН по вопросу «Можно ли сегодня философствовать вне европейской понятийной системы?» (см. статью на основе доклада: [Крушинский 2019]), был озвучен ряд идей, которые ранее уже высказывались автором в его публикациях с более детальной аргументацией [Крушинский 2012; Крушинский 2013; Крушинский 2016], что позволяет, на мой взгляд, обращаться также и к перечисленным работам и приводимым в них аргументам. В докладе на Круглом столе защищался тезис о существовании в ведущихся кросс-культурных исследованиях «понятийного европоцентризма», детерминирующего присвоение западноевропейской понятийной матрицы статуса единого для всех традиций философствования понятийного пространства и роли трансквилизационного языка философии. Из этого сложного тезиса А.А. Крушинским последовательно выводились и доказывались два следствия, последнее из которых оказывалось,

таким образом, следствием первого. Первое следствие из тезиса гласит, что «образцовая» западноевропейская рациональность должна рассматриваться в качестве рациональности как таковой, а отсюда следует второе следствие: философской многополярности нет, но есть «философская география», которая выявляется и артикулируется средствами западноевропейской понятийности.

С главным тезисом о наличии «понятийного европоцентризма», его проявлении в факте создания на основе языка европейской философии единого понятийного пространства и о том, что названный язык получил роль трансквилизационного языка философии, трудно не согласиться, но не по причине его логического следования из аргументов, приведенных А.А. Крушинским. Упомянутые аргументы выглядят не слишком убедительно, а все три факта, связанные в тезисе, заслуживают более детальной оценки. До того, как эта оценка будет здесь обоснована, рассмотрим причины неудовлетворительности аргументов, прозвучавших в докладе.

Критика аргументов главного тезиса

Первым неубедительным аргументом является утверждение о распространенности «универсалистских амбиций», под которыми имеется в виду установка на универсальную истину, долгое время направлявшая развитие западной философии и науки, вкупе с использованием теоретического аппарата греческой философии, где с победой логики Аристотеля победила идея объективной истины. По оценке А.А. Крушинского, в кросс-культурных исследованиях универсалистские амбиции выливаются в «криптокомпаративизм» (видимо, «скрытые сравнения»), в которых феномены исследуемых культур всегда выглядят как «аналоги» и «проекции» западных, т.е. дискриминируются, получая соответствующую оценку. Факт дискриминирующего криптокомпаративизма – второй аргумент.

Состоятельность аргумента об «универсалистских амбициях» опровергают многочисленные признания в философии (и в науке) множественности истины и отказа от универсализма. Знаковым в этом смысле является пленарный доклад корейского философа Хва Йоль Чона на XXII Международном философском конгрессе (Сеул, 2008 г.), подытоживающий изменения, произошедшие в философии XX в., и намечающий контуры философии будущего, уже заметные в публикациях как крупных европейских фило-

софов (М. Мерло-Понти, М. Мосс, Ж.-П. Сартр, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Делез и Ф. Гваттари, К.О. Шраг, М. Бахтин, Ф. Юлен, Ю. Кристева), так и неевропейских (Э. Глиссан, К. Махбубани). Корейский философ вслед за К.О. Шрагом называет зарождающуюся философию «трансверсальной» (1) за ее кардинальный разрыв с установками не только западного модерна, но и постмодерна и оценивает «трансверсальность как один из тех новых концептов, которые замещают отжившую европоцентристскую идею универсальности» [Jung 2009, 417]. Нарождающаяся философия имеет объективные детерминанты в форме процессов глобализации и глокализации, уже охвативших все сферы нашей жизни и «прокладывающих неполяризованный, серединный путь между глобальным и локальным, который избегает абстрактного универсализма, с одной стороны, и этноцентрического партикуляризма – с другой» [Jung 2009, 435]. Чон согласен со Шрагом в том, что «трансверсальность деконструирует европоцентризм, миссия которого состоит в прозелитизации универсальности рационального» [Jung 2009, 418], подвергает сомнению универсальную истину, канонизированную на Западе в эпоху модерна, и пытается ее преодолеть.

Российские философы разделяют видение новой философии, чему есть немало свидетельств в публикациях, например, М.Т. Степанянц [Степанянц 2015; Stepanyants 2016], А.С. Колесникова [Колесников 2010], В.Г. Лысенко [Лысенко 2017; Лысенко 2018], Л.Б. Кареловой и С.В. Чугрова [Карелова, Чугров 2009]. В сборнике материалов конференции по трансверсальной философии в Санкт-Петербурге (2010 г.) можно найти имена и других исследователей, аналогично оценивших актуальную философию, а также – обобщающие характеристики нового способа философствования. Так, в открывающем сборник докладе А.С. Колесникова со ссылкой на заявление Ж. Делеза и Ж.-Ф. Лиотара о крахе постмодерна и наступлении эры пост-постмодерна среди характеристик пост-постмодерна констатируется признание множественности и гетерогенности истин, плюрализма, означающего равноправность всех истин. А.С. Колесников отметил еще одну инновационную характеристику как философского, так и всякого теоретического знания – его критерием больше не является систематичность: «Система знания представляется неким гетерогенезисом – хаосом и порядком, состоящим не в сведении к единому основанию, а в порождении многообразия (Делез) и распри (Лиотар)» [Колесников 2010, 6]. По меркам западного

универсализма и классической рациональности, направлявших науку и философию Нового времени, такое знание не может претендовать на адекватность реальности, которую объясняет, ведь реальность едина, универсальна. То, что сегодня оно легитимизировано и используется, подтверждает отход от тех принципов компаративной философии, на существовании которых настаивает А.А. Крушинский.

Апелляция к существованию криптокомпаративизма с дискриминационным оттенком также основана на несколько субъективном видении ситуации в области кросс-культурных исследований. Время, когда западные компаративисты видели в незападных культурных феноменах «проекции» западных, давно прошло. Место концепта проекции занял концепт инаковости. Чтобы убедиться в этом, достаточно ввести выражение «инаковость культур» в поисковике браузера, и просторы Интернета выплеснут на рабочий стол необозримое количество публикаций о ней на всех языках. В России об инаковости культур пишут очень многие, если не все компаративисты. Инаковость не означает дискриминации «иного», но требует от исследователя описания этой инаковости. А как еще ее описывать, если не через сравнение со «своим»? Сравнение давно является теоретически определенным методом познания, позволяющим формировать представление о неизвестном через известное, указывая на сходства и различия предметных значений и смыслов языковых выражений. «Свое» всегда является хотя бы до некоторой степени известным, в то время как инокультурное известно в гораздо меньшей степени или неизвестно вовсе, если речь идет о кодах культуры, которые всегда, явно или неявно, содержатся в философских текстах.

Не только западные компаративисты идут к пониманию чужой культуры, отталкиваясь от своей, точно так же поступают и исследователи, воспитанные незападными культурами. По публикациям и выступлениям на международных встречах философов хорошо заметно, что философы, которые хотят быть понятыми коллегами из других традиций, используют западную терминологию, но всегда привносят в нее собственные содержания. Этот феномен давно уже был отмечен в связи с трудностями перевода вообще и философских текстов с их ориентацией на строгую семантику в частности. Не случайно П. Рикер говорил о работе перевода как «работе траура», «подразумевающей завоевание и войну на два фронта против двуединого сопротивления»

[Рикер 2011, 151] – языка, с которого переводят, и языка, на который переводят. И все, на что может надеяться переводчик, проделывая мучительную работу, – «это соответствие без адекватности» [Рикер 2011, 153]. Решением проблемы перевода, как известно, часто становилось заимствование слов из тех языков, в которых они появились, а ценой решения – «траур по абсолюту» [Рикер 2011, 152], осознание невозможности однозначно перенести слово из одного языка в другой, даже если это слово сохраняет свою звуковую оболочку. Взять хотя бы термин «философия», который используется сегодня повсеместно. Он в его исходном древнегреческом звучании вошел во многие языки, но во всех приобрел несколько иные предметные значения и смыслы. Знакомство с философией повсюду стимулировало теоретическую мысль, искавшую ответы на главные, «предельные» вопросы, не всегда совпадавшие в разных хронотопах. Их несходство, в свою очередь, детерминировало различия ответов, которые стали предметными значениями «философии» в локальных традициях. И во всех языках, оказавших «языковое гостеприимство» (2), всегда сохранялись собственные представления о назначении и методах философствования, т.е. слово «философия» имело в каждой локальной традиции еще и свой смысл.

Как правило, отмеченные различия в предметных значениях и смыслах одного и того же слова «философия» детерминированы наличием во всех языках, помимо западного слова, обозначений мировоззренческих учений и деятельности, имеющих локальную историю. Так в современном индийском языке хинди философию обозначают двумя терминами: *फ़िलासफ़ी* *filāsafī*, производным от английского слова «philosophy», и *दर्शन* *darśan*, производным от санскритского слова, которое буквами деванагари пишется так же – *दर्शन*, но читается *darśana*. При этом «даршан» обозначает не только мировоззренческие учения с их дискурсивными обоснованиями, но также видение духовным зрением, которое считалось и считается в Индии единственным способом постижения высшей истины (*pāramārthika*). Даршаны – продукт индийской культуры, они сформировались в ее ядре раньше, чем в нее вошло слово *फ़िलासफ़ी*, и изначально решали важные идеологические задачи обоснования жизненных программ традиционного общества. Включение сверхразумных способностей в число познавательных обусловило также включение в индийскую философию таких важных для формирования мировоззрения текстов, которые

в западной традиции к философским не относятся, – священных текстов индуизма (четырёх вед, упанишад, эпических поэм «Махабхарата» и «Рамаяна»). Философскими их называл классик индологии Пауль Дойссен в своей «Всеобщей истории философии», а вслед за ним – ряд немецкоязычных философов (О. Штраус, Э. Фрауваальнер) и индийских (С. Радхакришнан, М. Хирьянна) (3) [Franco 2013, 5].

Заимствование западной терминологии незападными философами и учеными происходит (помимо желания быть понятыми) еще по одной причине: они видят в ней ряд несомненных достоинств, так же как в породивших ее позитивных науках и философии. Иногда эти достоинства отмечаются явно, иногда об их признании можно заключить дедуктивно, используя в качестве посылок экспликации смыслов практики использования западных концептов. Совершенно определенно, сведение к единообразию через обозначение одним термином позволяет сопоставлять феномены разных культур, искать в них сходства и различия, лучше понять «свое» через «иное» и объяснить его посредством такого сопоставления или представить в нужном свете. Подкрепим наш тезис одним содержательным примером.

Знакомство индийцев с западной наукой и философией, которые были тесно связаны с идеалом демократии, вдохновило индийских философов на написание истории индийской науки и философии (4), адресованной самой широкой аудитории, а не только представителям высших каст. При этом термин «естественные науки» (sciences) ими толковался, как правило, не по-европейски широко. Такое широкое толкование он получил в монографии известного бенгальского философа-гуманиста Баддхендранатха Сила (1864–1938) «Позитивные науки древних индусов» (1915). Автор определил главным предметом своего труда «механические, физические и химические теории древних индусов» [Сил 1915, 1], которые он усмотрел в «*натурфилософских*» (выделено мною. – Н. К.) сутрах и комментариях на них, скомпонованных в главных религиозно-философских системах (даршанах), в сочинениях грамматистов и врачей аюрведы, созданных «на пике индуистского Ренессанса и анти-буддистской реакции в IV–VI вв.» [Сил 1915, 1]. Ведущая роль в формировании индийской натурфилософии и позитивных наук была отведена системам санкхья, йога, вайшешика и ньяя, в том числе навья-ньяя, появившейся в XIII в. Тем системам мысли, которые критиковали натурфилософов (пурва-миманса, буддизм,

джайнизм и чарвака-локаята (5)), мыслитель отвел в названном процессе лишь вспомогательную роль [Сил 1915, 2].

Достижения индийской «позитивной» мысли Б. Сил представил довольно тенденциозно; в его изложении очевидно апологетическое желание сблизить их с западным позитивизмом, все еще популярным в начале XX в. Апологетический настрой демонстрирует выбранный автором метод: по текстам *индийских* сочинений раскрывается содержание концептов *западного естествознания*, некоторые из которых не сложились в индийской теоретической мысли (философии и науке). С учетом неполной соизмеримости систем концептов двух культур (6), эта задача – чрезвычайно трудная, ее решения могут быть весьма спорными. Именно таким стало усмотрение Б. Силом идеи космической эволюции в учении санхьи [Сил 1915, 2], поскольку в традиционной индийской философии идеи эволюции природы не было; была идея мировых циклов (кальпа), хронометрирующих жизнь Бога-Творца Брахмы (7) [Альбедиль 1996, 225].

Признавая наличие в «индусской позитивной науке» слабостей и ограничений [Сил 1915, 244], Б. Сил их корректирует, предлагая свое видение индийской научной методологии. Ее философ нашел в логико-эпистемологических концепциях (праманавада) всех девяти религиозно-философских систем Индии и назвал методы, освещаемые в праманаваде, «методами установления истины» (хотя в даршанах проблема метода так не ставилась и не решалась (8)). Среди «научных» методов он различил те, которые устанавливают «материальный аспект истины», и те, которые устанавливают ее «формальный аспект» [Сил 1915, 245]. Несколько упрощая риторику индийского философа, можно сказать, что для него материальной истиной стало такое представление, которое, будучи положено в основание поступка, способно приводить к желаемому результату. Такого понимания истины в индийской интеллектуальной традиции придерживались буддисты (9). Методами установления материальной истины названы наблюдение и эксперимент – так Б. Сил интерпретировал «иллюстрирующие примеры» (дриштанта), широко применявшиеся для подтверждения разного рода положений. Действительно, опытное знание служило источником теоретических обобщений в разных специальных дисциплинах от ритуалистики и грамматики до медицины и астрономии, но теории этих методов в праманаваде не было.

Методы установления формального аспекта истины идентифицированы с основными формально-логическими законами западной логики: принципами тождества, непротиворечивости и исключенного третьего; описаны они по разделу о выводном знании в известном сочинении на санскрите «Ньяяманджари» («Бутон цветка нья») Джаянты Бхатты (IX в.), но в соответствии с собственной, данной Б. Силом, дефиницией вывода, в которой он назван инструментом установления, удостоверения истины мышлением. Такое понимание вывода ближе к западному представлению о логических операциях, нежели к индийскому пониманию вывода о невоспринимаемом признаке объекта по его воспринимаемому знаку. Однако индийский философ считал необходимым заметить своеобразие названного инструмента: в индийской традиции он выступает не просто как формальный или материальный процесс, но объединяет формально-материальный и дедуктивно-индуктивные процессы [Сил 1915, 251].

Под влиянием Дж.Ст. Милля Б. Сил нашел у древних индусов научные индуктивные методы: объединенный метод различий (санскр. *pañchakāranī*) и объединенный метод сходств (санскр. *upāptigraha* + *upādhisāṅkānirasa* + *tarka*), – признавая, что они не всегда практиковались, часто факты объяснялись «посредством гипотезы, должным образом протестированной и верифицированной» [Сил 1915, 288]. Требования, которым должна удовлетворять легитимная гипотеза, он усмотрел в том же сочинении «Ньяяманджари» (10) [Сил 1915, 288–289].

Нельзя не заметить, что в арсенале индийских «натурфилософов» концепта гипотезы не было. Там закрепилось неявное требование обосновывать всякое претендующее на истинность высказывание через совместное его обсуждение и оспаривание. Этот метод критического рассмотрения называется *parīkṣā*; в ходе критического рассмотрения выдвигаются тезисы и антитезисы. Такой же способ, названный антитетическим обоснованием, был разработан в схоластической теории диспута, представление о которой дает известная книга Пьера Абеляра «Sic et non» («Да и нет», 1121–1122 гг.). Выдвигавшиеся в индийских публичных диспутах антитезисы, действительно, гипотетичны (11), но шанса стать теорией у них не было. Они формулировались лишь для того, чтобы быть опровергнутыми, поскольку на диспут обычно приходили не в поисках истины, а с апологетическими целями защиты своего учения. Истина, вопреки распространенному пред-

рассудку, не «рождается в споре»: в споре борются две истины, и одна из них побеждает.

Во всех этих рассуждениях Б. Сила о научной методологии в Индии обращает на себя внимание тот факт, что, пытаясь синтезировать две методологии (западную нововременную и традиционную индийскую), он использовал как образец западную науку, т.е. выступил как европоцентрист. Однако он увидел в традиционной методологии гораздо больше определенности и «позитивности», чем в ней было, а значит, европоцентристские «концептуальные очки» позволили ему представить свою традицию в более выигрышном свете. Таким образом, его «необъективная» интерпретация не позволяет характеризовать его как европоцентриста.

Приведенный нами пример не только опровергает оба выделенные нами аргумента А.А. Крушинского, наглядно демонстрируя отсутствие ориентации на универсальную истину и дискриминирующего криптокомпаративизма, якобы неразрывно связанных с использованием западноевропейского терминологического аппарата. Он так же опровергает оба следствия из главного тезиса, поскольку показывает научную рациональность в Индии отличной от европейской, вполне самодостаточной, в некоторых случаях даже опережающей европейскую.

Критика следствий главного тезиса

Выводимые А.А. Крушинским следствия из главного тезиса опровергаются не только рассмотренным выше примером «позитивной науки» Индии, но также другими фактами. Первое следствие – о необходимости рассматривать западную рациональность в качестве рациональности как таковой – опровергают многочисленные исследования различных типов западной рациональности: не только локальных, но и специальных, таких как научная рациональность, философская рациональность, политическая, экономическая, классическая, неклассическая, постнеклассическая и т.п. В статье В.Н. Поруса [Порус 2009] можно найти краткий очерк истории рассмотрения проблемы рациональности, включающий характеристику изменений ее классического идеала и демонстрацию различных типов рациональности. В связи с упоминанием типов рациональности можно вспомнить также коммуникативную рациональность, концепт которой разрабатывали К.-О. Апель и Ю. Хабермас, а также «закры-

тую» и «открытую рациональность», о которых писали, в частности, В.С. Швырев [Швырев 2003; Швырев 2009] и В.Н. Порус [Порус 2002]. Обсуждения рациональности западными философами и их попытки ее переопределить демонстрируют, что в интеллектуальном пространстве никакой «западной рациональности как таковой» уже давно не существует. Напомним, что один из величайших эпистемологов XX в. К. Поппер утверждал: «Нет лучшего синонима для “рационального”, чем “критическое”» [Popper 2002, 97]. Его интерпретацию рациональности как открытости для критики и способности все критиковать, придерживаться только тех утверждений, которые выдержали критику, разделяют многие современные философы на Западе и в России.

Незападные философы так же часто обращаются к концепту рациональности, и так же, как в случае с термином «философия», нагружают его теми смыслами и придают те значения, которые сопряжены с содержаниями их локальных культур. Это порождает феномен, названный В.С. Швыревым «рациональностью без берегов» [Швырев 2003, 31], приводит к размыванию специфики содержания термина, лишает его функциональности. Такая ситуация заставляет задуматься, нужно ли сохранять концепт рациональности, стараться подвести под него все исторически существовавшие и существующие формы дискурса? Может быть, пора предложить какой-то новый концепт, лишенный недостатков классической рациональности, но при этом сохраняющий за собой оценочную функцию по отношению к знанию и деятельности, сейчас выполняемую «рациональностью». Новый концепт мог бы нести в своем содержании какие-то новые признаки, лучше соответствующие современным научным представлениям о сознании и его контролирующей роли в целесообразной деятельности? Может быть, стоит обсудить предложенный В.С. Швыревым в качестве выхода из проблемной ситуации новый термин – «метарациональность»? Хотя в основе термина все тот же разум (рацио), он обозначает всю контролируемую сознанием деятельность: и деятельность самого сознания, и деятельность человека, направленную на разрешение его практических проблем. Метарациональность (почти по Попперу) есть критическая рациональность, «ответственные» размышления человека о проблемной ситуации и своих возможностях в ее разрешении [Швырев 2003, 37].

В поисках нового концепта можно пойти и другим путем: искать его среди обозначений родовых признаков рациональности, которые наличествуют у разных типов рациональности, в том числе незападных. В любом случае, новый концепт должен задавать направление работы, определять, что исследователь-компаративист будет искать в культуре, когда оценивает ее рациональные достижения или проявления рациональности, учитывая, что концепты разума и рациональности появились только в западной культуре.

Второе следствие из главного тезиса А.А. Крушинского (об отсутствии философской многополярности) опровергается существованием дискуссий по проблемам взаимопонимания мировоззренческих традиций. Современными площадками такого рода дискуссий являются недавно созданный (2015 г.) электронный журнал «Confluence» («Слияние»), международные философские конгрессы и конференции. Так, в статье Козимо Зене, опубликованной в названном журнале, предлагается говорить не о единой мировой философии, а о *мировых философиях*, поскольку в философском сообществе до сих пор имеют место противопоставления, отлучение некоторых, даже европейских (12), традиций от философии. Противопоставлениям не мешают отдельные предложения преодолеть узкое понимание «философии» (М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион) и открыть для нее «новые горизонты» посредством принятия «дара мудрости» из других традиций, вступить с ними в устойчивый критико-этический диалог (Р. Мате, В. Беньямин, П. Рикер, К. Зене). Англо-европейская философия, по оценке К. Зене, все еще не слишком открыта и гостеприимна по отношению к «посылу дара мудрости», который приходит к ней из других близких или далеких философий [Zene 2015, 32].

Заключение

Контуров какого ответа на вынесенный в заглавие статьи вопрос «Так ли страшен понятийный европоцентризм?» можно различить в философских дискурсах, отчасти представленных в статье? Если кратко, то «понятийный европоцентризм», который можно считать пост-постмодернистской трансформацией более радикального и осуждаемого многими принципа европоцентризма, не так страшен, как последний. В отличие от просто европоцентризма, «понятийному» присущ ряд несомненных достоинств, обеспечивших ему жизнеспособность, а философам – темы для

дискуссий. Превращение западноевропейского концептуального языка в трансквилизационный – одно из них, поскольку невозможно понять того, кто говорит на другом языке. Осознание специфики философского языка в эпоху пост-постмодерна [Делез, Гваттари 2009] (13) позволило сочетать постоянство формы и изменчивость смыслов, рефлексировать по поводу новых смыслов старых концептов.

Приобретение языком западной философии трансквилизационного измерения произошло не только потому, что философия как тип мировоззрения и форма деятельности появляется на Западе. Его использование в иных традициях еще в эпоху Модерна стало результатом свободного выбора незападных мыслителей. Они увидели в нем полезный инструмент (в первую очередь, для своей культуры), превращающий каждый локальный мировоззренческий дискурс в «мировую философию», делающий локальную философию участницей диалога всех «мировых философий», в котором за ними остается право сказать *свое* слово. В эпоху пост-постмодерна с его «переоценками ценностей» общность философского языка дает всем философиям возможность, по оценке К. Зене, «поучаствовать в пересмотре задачи критическо-этического мышления, что является коллективным предприятием» [Zene 2015, 32]. Задача компаративистов – принять участие в этом пересмотре: предлагать и обсуждать новые метатермины, опираясь на знание изучаемых культур, совместно поработать над усовершенствованием философского языка.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Фр. «поперечный», от лат. «trānsversa» – наискось, искоса; сбоку.
- (2) Выражение П. Рикера [Рикер 2011, 153].
- (3) Индийские марксисты их не поддерживали, начиная историю индийской философии с появления «материалистов» чарваков-локаятиков.
- (4) В традиционной индийской культуре не было противопоставления философского и специально-научного знания, что отразилось и на истории индийской науки.
- (5) Индийские философы-марксисты (Д. Чаттопадхья, С. Чаттерджи, Д. Датта), напротив, рассматривают чарваков-локаятиков как исток индийского естествознания, в частности медицины.
- (6) Если категории материи, энергии, причинности, времени, пространства, атома, физических элементов, соединения атомов, движения, силы использовались в религиозно-философских системах, а так-

же в школах химиков и врачей, то концепты эволюции материи (с тем же смыслом, что в западном естествознании), давления, тяготения, акустических категорий в традиционной индийской науке и философии не сложились.

(7) В индуистской мифологии 1 кальпа равна 1 дню Брахмы, 1 день равен 1 ночи Брахмы, а 360 дней и ночей составляют 1 год Брахмы. Каждый Брахма живет 100 лет, после чего сотворенный им мир разрушается, и мировой цикл повторяется сначала.

(8) Проблема достоверности знания в даршанах ставилась как проблема надежного инструмента (прамана) получения знания.

(9) В комментарии «Ньяя-бинду-тика» Дхарматтары к «Ньяя-бинду» Дхармакирти приводятся довольно длинные рассуждения по этому поводу, в которых неоднократно повторяется, что «правильное знание предшествует всякой целесообразной человеческой деятельности» (*samyajñānapūrvika sarvapuruṣārtha siddhiḥ* – НБТ 5.11), что «цель – это объект... Объекты бывают избегаемые и достигаемые» (*arthata ityarthah...heyo 'rtha upādeyo vā* – НБТ 4.21).

(10) Гипотеза должна удовлетворять таким условиям: 1) объяснять факты; 2) не противоречить наблюдаемым фактам или установленным обобщениям; 3) не иметь ненаблюдаемых посредников, если возможно удовлетворительно объяснить факты наблюдаемыми посредниками; 4) для выбора между двумя конкурирующими гипотезами необходимо обосновать их решающими фактами или тестировать (лат. «*ratio sufficiens*»); 5) из двух конкурирующих гипотез предпочтительнее та, что содержит меньше предположений (лат. «*ceteris paribus*» – «при прочих равных условиях»); 6) из двух конкурирующих гипотез предпочтительнее та, которая ближе или соответствует ситуации, нежели та, которая удалена или не соответствует ситуации (санскр. *pradhanopasthitatva*); 7) гипотезу нужно верифицировать прежде, чем она станет теорией (санскр. *siddhanta*). Верификация состоит в демонстрации либо того, что гипотеза может быть дедуцирована как следствие (или имплицитно) из более общего уже установленного высказывания (последнее требование усмотрено в комментарии на «Ньяя-сутры» Ватсьяяны).

(11) В диспутах роль гипотезы играл антитезис, вводимый одним из принятых оборотов: *iti cet* (букв. «если так», «если это будет оспорено») [Соломон, 1976: 5], *atha syāt* – «а что если будет...» (ТСП 1390); *athāpi syāt* – «и пусть будет так [оппонент выдвинет такое положение]» (ТСП 1483); *atha vā* – «или же» (ТСП 1426) и др.

(12) К. Зене имеет в виду отношение к испанской и португальской философиям [Zene 2015, 16–19].

(13) Ж. Делез и Ф. Гваттари писали, что «...философия – это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» [Делез, Гваттари 2009, 6]. Концепты не имеют фиксированного смысла, каждый из них приобретает его в определенном контексте, в связи с про-

блемами, к которым отсылает» [Делез, Гваттари 2009, 22]. Не важно, в какой культуре предложены концепты; использованные в ином контексте, они приобретают новые смыслы и успешно решают свою задачу «призывать нас» к свершению неких событий [Делез, Гваттари 2009, 41].

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Альбедиль 1996 – *Альбедиль М.Ф.* Кальпа // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. – М.: Республика, 1996.

Войшвилло, Дегтярев 2001 – *Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г.* Логика. – М.: Владос-Пресс; ИМПЭ им. А.С. Грибоедова, 2001.

Делез, Гваттари 2009 – *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? – М.: Академический проект, 2009.

Железнова 2009 – *Железнова Н.А.* Глобализация: индийский ответ на мировой вызов // Вопросы философии. № 7. 2009. С. 54–67.

Карелова, Чугров 2009 – *Карелова Л.Б., Чугров С.В.* Глобализация: японские интерпретации социокультурных процессов // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 44–53.

Колесников 2010 – *Колесников А.С.* Концептуальные проблемы на границах новейшей философии // Диалог философских культур и становление трансверсальной философии. Материалы межвузовской конференции. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2010. С. 6–26.

Крушинский 2012 – *Крушинский А.А.* Проблема древнекитайской логики // Доклады ИДВ РАН – 2011. – М.: ИДВ РАН, 2012.

Крушинский 2013 – *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. – М.: ИДВ РАН, 2013.

Крушинский 2016 – *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 111–127.

Крушинский 2019 – *Крушинский А.А.* (2019) Дао сквозь призму логоса: понятийный европоцентризм // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 33–53.

Лысенко 2017 – *Лысенко В.Г.* Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7–27.

Лысенко 2018 – *Лысенко В.Г.* Какая философия может послужить мостом между наукой и буддизмом? Российский подход // Философские науки. 2018. № 3. С. 81–98.

НБТ – *Nyāyabindu.* Буддийский учебник логики. Сочинение Дармакирти и толкование на него *Nyāyabinduṭkā*, сочинение Дармоттары / реконструкция и издание текста на санскрите с введ. и примеч. Ф.И. Щербатского. – Пг.: Российская Академия наук, 1918 (*Bibliotheca Buddhica. Vol. VII*) (при цитировании в скобках указаны номер страницы и строка текста).

Порус 2002 – *Порус В.Н.* Рациональность. Наука. Культура. – М.: УРАО, 2002.

Порус 2009 – *Порус В.Н.* Рациональность // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Канон+, 2009. С. 807–809.

Рикер 2011 – Рикер П. Вызов и счастье перевода / пер. с фр. М. Бендет // Логос. 2011. № 5–6 (84). С. 148–153.

Степанянц 2015 – Степанянц М.Т. От европоцентризма к межкультурной философии // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 150–162.

ТСП – *Śāntaraksita. Tattvasaṃgraha*, with the comment. Pañjikā of Shrī Kamalaśīla. In 2 vols. / ed. E. Kṛṣṇāmācārya, with a foreword by B. Bhat-tacharya. – Baroda: Oriental Institute, 1926 (Gaekwad's Oriental Series. Vol. XXX–XXXI) (при цитировании в скобках указан номер карик).).

Швырев 2003 – Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Швырев 2009 – Швырев В.С. Рациональность открытая и закрытая // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Канон+, 2009. С. 809–810.

Franco 2013 – Franco E. On the Periodization and Historiography of Indian Philosophy // Periodization and Historiography of Indian Philosophy / ed. by E. Franco. – Wien: Institute für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien, 2013. P. 1–34.

Jung 2009 – Jung H.Y. Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization // Research in Phenomenology. 2009. Vol. 39. No. 3. P. 417–437.

Popper 2002 – Popper K. Unended Quest: An Intellectual Autobiography. – London; New York: Routledge, 2002.

Seal 1915 – Seal B. The Positive Sciences of the Ancient Hindus. – London: Longmans, Green and Co., 1915.

Stepanyants 2016 – Stepanyants M.T. On the Way to Intercultural Philosophy // Confluence: Online Journal of World Philosophies. 2016. Vol. 4. P. 240–256.

Zene 2015 – Zene C. World Philosophies in Dialogue: a Shared Wisdom? // Confluence: Online Journal of World Philosophies. 2015. Vol. 2. P. 11–32.

REFERENCES

Albedil M.F. (1996) Kalpa. In: *Hinduism. Jainism. Sikhism: Dictionary*. Moscow: Respublika (in Russian).

Deleuze J. & Guattari F. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Russian translation: Moscow: Akademicheskiiy proyekt. 2009).

Franco E. (2013) On the Periodization and Historiography of Indian Philosophy. In: Franco E. (Ed.) *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (pp. 1–34). Wien: Institute für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.

Jung H.Y. (2009) Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization. *Research in Phenomenology*. Vol. 39, no. 3, pp. 417–437.

Karelova L.B. & Chugrov S.V. (2009) Globalization: Japanese Interpretations of Sociocultural Processes. *Voprosy filosofii*. 2009. No. 7. P. 44–53 (in Russian).

Kolesnikov A.S. (2010) Conceptual Problems on the Borders of Modern Philosophy. *Dialogue of Philosophical Cultures and the Formation of Transversal Philosophy. Materials of the Interuniversity Conference* (pp. 6–26). Saint Petersburg: Saint Petersburg Philosophical Society (in Russian).

Krushinskiy A.A. (2012) The Problem of Ancient Chinese Logic. In: *Reports of the IFES RAS – 2011*. Moscow: Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Krushinskiy A.A. (2013) *The Logic of Ancient China*. Moscow: Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Krushinskiy A.A. (2016) The Logic of Ancient China. *The Philosophy Journal*. Vol. 9, no. 4, pp. 111–127 (in Russian).

Krushinskiy A.A. (2019) The Dao through the Prism of the Logos: Eurocentrism at the Level of Concepts. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 33–53 (in Russian).

Lysenko V.G. (2017) Comparative Philosophy or Intercultural Philosophy in the Perspective of Postcolonial Studies. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2017. No. 5, pp. 7–27 (in Russian).

Lysenko V.G. (2018) What Philosophy Can Serve as a Bridge between Science and Buddhism? The Russian Approach. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 3, pp. 81–98 (in Russian).

Nyāyabindu. *The Buddhist Textbook of Logic. The Work of Darmakīrti and Its Interpretation Nyāyabinduṭīkā, the work of Darmottary (with intro. & comm. by F.I. Stcherbatsky)* (1918) (Bibliotheca Buddhica. Vol. VII) Petrograd: Russian Academy of Sciences (in Sanskrit and Russian).

Popper K. (2002) *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. London: Routledge.

Porus V.N. (2002) *Rationality. Science. Culture*. Moscow: URAO (in Russian).

Porus V.N. (2009) Rationality. In: *Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science* (pp. 807–809). Moscow: Kanon + (in Russian).

Ricœur P. (2011) The Challenge and Happiness of Translation. *Logos*. 2011. No. 5–6, pp. 148–153 (Russian translation).

Śāntarākṣita (1926) *Tattvasaṃgraha, with the Comment. Pañjikā of Shrī Kamalaśīla*. In 2 Vols. (E. Kṛṣṇāmācārya, Ed.) (Gaekwad's Oriental Series. Vol. XXX–XXXI). Baroda: Oriental Institute (in Sanskrit).

Seal B. (1915) *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*. London: Longmans, Green and Co.

Stepanyants M.T. (2015) From Eurocentrism to Intercultural Philosophy. *Voprosy filosofii*. 2015. No. 10, pp. 150–162 (in Russian).

Stepanyants M.T. (2016) On the Way to Intercultural Philosophy. *Confluence: Online Journal of World Philosophies*. Vol. 4, pp. 240–256.

Shvyrev V.S. (2003) *Rationality as a Cultural Value*. Moscow: Progress-Traditsiya (in Russian).

Shvyrev V.S. (2009) Open and Closed Rationality. In: *Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science* (pp. 809–810). Moscow: Kanon + (in Russian).

Voishvillo E.K. & Degtyarev M.G. (2001) *Logic*. Moscow: Vlados-Press; A.S. Griboedov Institute of International Law and Economics (in Russian).

Zene C. (2015) World Philosophies in Dialogue: a Shared Wisdom? *Confluence: Online Journal of World Philosophies*. Vol. 2, pp. 11–32.

Zheleznova N.A. (2009) Globalization: The Indian Response to the World Challenge. *Voprosy filosofii*. 2009. No. 7, pp. 54–67 (in Russian).