



ИСТОРИЯ В СОБЫТИЯХ. ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ



К 20-летию Российского
гуманитарного научного фонда



ВЫХОДЯ НА НОВЫЕ РУБЕЖИ*

М.Т. СТЕПАНЯНЦ

В юбилейный для Российского гуманитарного научного фонда 2014 г. целесообразно осмыслить его деятельность, чтобы не только сохранить достигнутое, но главное — приумножить его, повысить значимость РГНФ. Известно, что Фонд был создан Постановлением Правительства РФ в 1994 г. прежде всего «в целях *поддержки* развития гуманитарных наук». Поддержка — понятие достаточно неопределенное. Она может интерпретироваться как финансовая подпитка статуса кво, как воспроизводство отечественной науки в том виде, в каком она функционирует. Это фактически подход консервативный, не позволяющий выходить на рубежи передовой науки. Справедливости ради необходимо признать, что РГНФ с первых же лет своего существования ориентировался на поддержку *новых* направлений, позволяющих не просто догонять, но и обгонять передовые образцы мировой науки.

Подтверждением сказанному выше может служить отношение РГНФ к философской компаративистике.

Сравнение философских традиций Востока и Запада предпринималось уже в XIX в. Этим были заняты Г.В.Ф. Гегель, Ф. Шлегель, А. Шопенгауэр, Р. Гарбе, Ф. Щербатской. Компаративные исследования в большинстве случаев не представляли основного содержания деятельности названных ученых и уж тем более не носили характера объединенного совместного предприятия.

Организационное, в определенном смысле институциональное, оформление как *направление*, в которое включаются уже не единицы, а сотни исследователей, сравнительная философия начинает обретать со второй половины XX в., что непосредственно связано с историей гавайских Конференций философов Восток — Запад.

По замыслу учредителей Конференции (КФВЗ) проект был нацелен на «субстанциональный синтез» культур Востока и Запада. Однако

* Редакция журнала «Философские науки» и Российский гуманитарный научный фонд продолжают публикацию аналитических обзоров проектов, вышедших при поддержке РГНФ. Начало см.: ФН. 2014. № 1.

сомнения и возражения по этому поводу тотчас же были высказаны Джоном Дьюи, Сарвепалли Радхакришнаном и Джорджем Сантаяной. Все трое отнеслись к проекту отрицательно. Наиболее прямым был Дж. Сантаяна: «Вы говорите о “синтезе” восточной и западной философий. Но этого можно было бы достичь, только опустошив обе системы... С гуманистической точки зрения, как я полагаю, именно различие и несоизмеримость систем, прекрасных каждая по-своему, делают их интересными, а вовсе не компромисс между ними или их слияние»¹.

С. Радхакришнан по поводу проекта «философского синтеза» писал: «Мы не хотим ни конфликта, ни слияния Запада и Востока. Каждый должен сохранить свою целостность, заимствуя у другого все, что для себя ценно. Благодаря такому взаимному оплодотворению мы сможем развить мировую перспективу в философии»².

Что касается Дж. Дьюи, то он считал «основным условием для любого продуктивного развития межкультурных отношений... понимание и уважение различий»³.

Приметой нашего времени стал заметный рост числа исследователей по сравнительной философии в восточных странах, в особенности в Индии, Китае, Японии, Корее, Таиланде. Это означает, что занятие компаративистикой более не является только делом так называемого ориентализма.

С начала нового тысячелетия стали проводиться Московские Международные конференции по сравнительной философии. Москва, в частности Институт философии РАН, фактически превратился в европейский центр конференций философов Востока и Запада. Первая конференция — на тему **«Моральная философия в контексте многообразия культур»** — состоялась в 2002 г.; вторая — **«Знание и вера в диалоге культур»** — в 2006 г.; третья — **«Философия и наука»** — в 2012 г.⁴ Материалы конференций каждый раз перерабатывались в статьи и публиковались в основанной Институтом философии РАН в 2000 г. академической серии «Сравнительная философия» (отв. ред. М.Т. Степанянц).

Проведение Московских международных конференций по сравнительной философии с широким участием зарубежных ученых, а также издание серии «Сравнительная философия» были бы невозможны без постоянной финансовой поддержки РГНФ⁵.

Опубликованный в 2013 г. 4-й выпуск указанной серии достоин особого внимания в силу, по крайней мере, двух причин. Во-первых, впервые в мировой академической литературе проблема отношения между философией и наукой рассматривается в контексте культур Запада и Востока; во-вторых, впервые в отечественной литературе фиксируется появление новейшего феномена — межкультурной философии.

Хотя философия и наука изначально были связаны друг с другом, отношения между ними временами отличались напряженностью, соперничеством, взаимным непониманием и критикой. Конфликт между философией и наукой возникал в переломные периоды истории, связанные с радикальными социальными переменами, сменой научных и мировоззренческих парадигм. Нет сомнений, что переживаемое нами время является поворотным, а потому требующим всестороннего и глубокого осмысления в глобальном контексте, т.е. с учетом существующего многообразия культур.

Необходим ли союз науки и философии?

На этот вопрос нередко можно услышать отрицательный ответ не только из уст обывателей, но даже со стороны видных представителей науки.

Несмотря на приверженность к различным культурно-цивилизационным традициям, все авторы настоящего издания единодушны в своем положительном ответе на поставленный выше вопрос. Аргументация при этом дается в рамках трех временных пластов: прошлого, настоящего и будущего. В первом случае необходимость и плодотворность союза философии и науки демонстрируется историческими прецедентами, многочисленными, как на Западе, так и на Востоке.

Потребность науки в философском осмыслении современных естественно-научных открытий убедительно доказывается *Мишелем Юленом* (Университет Сорбонны; «Концепция сознания: диапазон и границы»); *Армином Грунвальдом* (Университет Карлсруэ; «Оценка техники и ее отношение к философии»). Что касается будущего, то о нем говорится с учетом краткосрочной и долгосрочной стратегии развития мирового сообщества.

Сегодня развитые страны вступают в «общество знания» (академик РАН В.А. Лекторский «Философия, наука и современные технологии»). Естественно, что наука в таком обществе играет исключительную роль. Вместе с тем наука меняется — во все большей степени срастается со своими техническими приложениями. Возникает особый феномен «технонауки». Новейшие информационные, а затем так называемые конвергирующие технологии NBIC (нано-, био-, информационные и когнитивные) создают новую жизненную среду человека и ставят под вопрос многие привычные способы ориентации в мире.

Жизненный мир человека — это постоянно меняющееся историческое и культурное понятие. При всех изменениях всегда сохранялись определенные инварианты. Ныне же под влиянием науки и техники происходит «взламывание» этих инвариантов. Примером тому являются планы конструирования человеческой телесности — движения

«трансгуманизма» и «иммортиализма», согласно которым, воздействуя на генную и нервную системы человека, заменяя ряд органов тела на искусственные с помощью генной инженерии, нано-технологий, компьютерных и информационных технологий, можно сначала удлинить жизнь человека, а затем сделать его бессмертным. В этом случае проблема смерти, столь важная для всей исторически существовавшей культуры, потеряет смысл.

Трагическим свидетельством реальности выхода современной технoнауки из под контроля человека являются события в Фукусиме. *Эгуги Мицуру* (Институт философии, Япония; «Научный прогресс и поиск направлений развития японского общества после стихийного бедствия 2011 г. в Восточной Японии») знакомит с реакцией своих соотечественников на аварию АЭС Фукусима-1. Колоссальный ущерб, который нанесла японцам передовая технология, заставил их задуматься над вопросами: «Почему это произошло с нами?», «Правильно ли мы вообще живем?» и прийти к заключению о необходимости глобального пересмотра отношения к научно-технологическим достижениям. Японский философ С. Цуруми призвал соотечественников начать новую жизнь, став «беженцами цивилизации». Д. Икеда предложил выход в обращении к буддийской концепции «взаимозависимого возникновения». Поскольку все существа и явления находятся в неразрывной взаимозависимости, человеку самому по себе невозможно достичь счастья и благополучия в отрыве от мира и людей, окружающих его.

Как предвидеть возможные негативные последствия новых открытий технoнауки и быть готовым к ее вызовам? Об этом ведет речь *Армин Грунвальд* («Оценка техники и ее отношение к философии»), имея в виду главным образом нанотехнологии. Он отмечает, что нанонаука интегрирует классические дисциплины типа физики, химии, биологии и инженерных наук в новый тип науки. Нанотехнологии порождают социальные проблемы, которые побуждают к размышлениям о глубоких изменениях в западной цивилизации, в частности, в отношении человека к природе и технике. Одни полагают, что возможно появление нового эконоианства в связи с тем, что нанотехнологии — как «формирование мира атом за атомом» — могут расцениваться в качестве нового проявления оптимизма, когда все кажется технически осуществимым. Другие считают, что нанотехнологии приведут к возникновению трудно вообразимой неопределенности: все могло бы быть возможным, но, похоже, ничего невозможно контролировать. Наконец, существует мнение, что нанотехнологии — «шифр будущего», который станет катализатором социальных, философских и научных дискуссий по проблемам отношений между людьми и технологиями в будущем.

Все перечисленные варианты возможны. Размышлять о них представляется целесообразным. Это важно для понимания того, что поставлено на карту и представляет собой вклад в «герменевтику» возможного изменения элементов человеческого существования. Таким образом, философия может подготовить почву для прикладной этики и оценки технологий к тому моменту, когда они станут более определенными.

Взаимоотношения между философией и наукой в контексте *долгосрочной* стратегии развития человечества обсуждаются академиком РАН **В.С. Степиным** («Научное познание в социокультурном измерении»). Его прогноз строится с учетом особенностей философии и науки как познавательных форм.

Философия имеет дело с вечными вопросами, относящимися к предельным основаниям жизни и деятельности, к универсальным способам включенности человека в окружающий мир. Она формирует некоторого рода рамки, которые наполняются конкретным содержанием в определенных культурных и исторических ситуациях.

Самостоятельные мировоззренческие функции и право на автономное развитие наука обрела с возникновением особого типа цивилизации. Ее часто называют западной, по региону ее возникновения, или техногенной, учитывая, что определяющим фактором ее исторического развития является научно-технологический прогресс.

В техногенной цивилизации инновации становятся особой ценностью. В ней приоритет отдается не адаптивной, а креативной деятельности. Система базовых ценностей техногенного типа развития формировалась на протяжении трех великих эпох европейской культуры — Ренессанса, Реформации и Просвещения. На современной стадии этого процесса наука претендует на право создания своей *автономной* картины мира, которая изменяется и развивается под влиянием все новых фундаментальных научных открытий.

В системе техногенной культуры сложилось устойчивое взаимодействие научно-технологического прогресса и экономики, которое обеспечило рост общественного богатства и повышение уровня потребления. Доминирующие в техногенной культуре этические и социально-политические идеи ориентированы на обоснование этих ценностей как приоритетов человеческой жизнедеятельности.

В качестве основных ценностей глоболизирующегося мира предлагаются ценности потребительского общества и модели его образа жизни. Однако всеобщая реализация стандартов потребления развитых стран Запада грозит экологической катастрофой вселенского масштаба. Поскольку простое продолжение уже принятых стратегий развития будет приводить к обострению глобальных кризисов, необходим пересмотр прежнего отношения к природе, предполагающего силовое преобразование природного и социального мира, требуется

выработка новых идеалов человеческой деятельности, нового понимания перспектив человека. Словом, необходим переход к новому типу цивилизационного развития.

Такой переход невозможен без формирования нового типа научной рациональности. Он связан с интенсивным научным и технологическим освоением принципиально новых типов объектов, представляющих собой сложные саморазвивающиеся системы.

Новый тип рациональности, который в настоящее время утверждается в науке и технологической деятельности и который имманентно включает рефлексию над ценностями, резонирует с представлениями о связи истинности и нравственности, свойственной традиционным восточным культурам. Наука становится одним из важных факторов диалога культур. А этот диалог выступает одним из условий формирования новых ценностных ориентиров и новых стратегий цивилизационного развития.

Использование диалога для понимания иной культуры и заимствования из нее во благо собственной вполне допустимо. Об этом убедительно свидетельствует опыт Японии. Как справедливо отмечает *Л.Б. Карелова* (ИФ РАН; «Некоторые особенности развития науки и техники в Японии XVII – XIX вв. в контексте национальной духовной традиции»), гений японцев заключается не в изобретении, а в адаптации новых элементов культуры сначала Китая и Кореи, а затем Европы и США. В результате заимствованные элементы начинают жить самостоятельной жизнью, часто меняясь до неузнаваемости. В появлении формул, вроде той, которую выдвинул Сугаваре Митидзанэ (845 – 903): *вакон-кансай* (японский дух – китайские умения) или Сёсан Сакума (1811 – 1864): *тоё дотоку – сэйё гэйдзюцу* (восточная мораль – западные умения), определивших формирование адаптирующего механизма японской культуры, немалую роль сыграла буддийская концепция «двух истин» – условной, конвенциональной и безусловной, постигаемой лишь в опыте просветления. Допущение возможности множества условных, конвенциональных истин, имеющих инструментальный характер, открывало путь для принятия разного рода новых знаний и учений. Для японцев «истина не монолитна, а множественна, не целостна, а фрагментарна. Истина меняется в зависимости от контекста. Без контекста не может быть истины»⁶. Япония сконцентрировала свой научно-технический потенциал на совершенствовании зарубежных технологий и приспособлении своего производственного аппарата к их массовой реализации. В этом, видимо, и состоит формула японского научно-технического креатива.

Но возможен ли диалог, если участники его не понимают друг друга? Более того, некоторые даже считают, что взаимопонимание невозможно. Ответ на этот вопрос в наиболее развернутой форме

дается *Голамрезой А'авани* (Иранский институт философии; «Каков может быть вклад исламской философии в философскую компаративистику»).

Некоторые философы, признает Г. А'авани, утверждают, что различные философские школы так же автономны, как «и независимые круги или параллельные линии, которые не имеют общих элементов, и даже если может показаться, что аналогичные вопросы обсуждаются в разных школах, на самом деле каждая из них должна быть понята и интерпретирована в рамках собственного своеобразного контекста и только в связи с ее основополагающими принципами. Другими словами, сравнительное изучение философских вопросов означает их изъятие из собственного контекста, что, в конечном счете, вступит в противоречие с их прямой целью... Но подобные рассуждения говорят, что и философия, и философские вопросы настолько двусмысленны, что общее понимание в среде философов почти невозможно. Можно даже сказать, что философия, которая по своей природе требует более глубокого проникновения в действительность, утрачивает основание своего бытия. Кроме того, эта точка зрения ведет в конечном итоге к релятивизму и делает поиск истины, который традиционно рассматривается как единственная цель философской деятельности, избыточным и бесполезным»⁷.

Модератором культурного (в частности, философского) диалога может и должна стать сравнительная философия, для занятий которой, в свою очередь, необходимы определенные условия. Во-первых, надо иметь глубокие знания двух философских традиций или, по крайней мере, двух философских школ, знаний, сфокусированных на специальной философской проблеме. Поверхностным обсуждением этого вопроса ограничиться, разумеется, не удастся. Также необходимо знание исторической эволюции рассматриваемой проблемы, что поможет увидеть, какие изменения претерпели в ходе истории та или иная идея или философский термин; это также поможет предотвратить ущербные и маргинальные сравнения, подсказываемые буквальными или внешними формами рассматриваемых философских вопросов, что может скорее препятствовать, чем помогать их сравнительному анализу. Проявление чрезмерного внимания к букве убивает дух философии. Часто бывает, что существуют значительные расхождения между философскими проблемами в двух разных школах или радикальное различие между двумя философскими терминами, которые при более пристальном рассмотрении просто испаряются. Убедительные свидетельства тому приводятся *Викторией Лысенко* (ИФ РАН; «Буддийский атомизм в свете современных понятий “эмерджентные свойства” и “квалия”», по «Абхидхармакоша-бхашье» Васубандху) и *Андреасом Терентьевым* (гл. редактор журнала «Буддизм в России»; «Расширенная концепция Эверетта» М.Б. Менского).

В чем особенности восточных научно-философских традиций?

Современному диалогу культур явно не достает знаний относительно культур, отличных от западной. Большинство авторов представленных читателю текстов стремятся именно к тому, чтобы высветить, сделать более очевидной специфику научных и философских традиций на Востоке.

Одним из наиболее ярких примеров тому статья *Артема Кобзева* (Институт востоковедения РАН; «Китайская культура и атомизм»), который убежден, что фундаментальное различие между китайской и западной научно-философскими традициями демонстрирует атомистическая теория. Китайская физика, оставаясь верной философскому прототипу волновой теории, отвергала атомистику. Китайские мыслители самостоятельно не создали никакого варианта атомистической теории. Все субстратные состояния как материальных, так и духовных явлений обычно мыслились непрерывно-однородными («пневма» — *ци*, «семя-дух» — *цзин*), так как господствовали континуально-волновые представления о веществе.

А.И. Кобзевым разработана теория двух противоположно-альтернативных типов философствования: западного (средиземноморского и индийского) — дискретно-субстантивирующего в онтологии, идеализирующего и логизирующего в методологии, основанного на флективных языках и алфавитно-фонетическом письме, и восточного (китайского) — континуально-процессуализирующего в онтологии, натурализирующего и нумерологизирующего в методологии, основанного на изолирующих языках и иероглифике. Развивая ее и опираясь на концепцию М. Мак-Люэна, согласно которой «китайцы, пользующиеся нефонетическим письмом, сохраняют восприятие опыта целостное и глубокое», а также исследование Вяч.Вс. Ивановым асимметрии мозга и знаковых систем в книге «Чет и нечет», он формулирует следующие тезисы: «В противоположность иероглифам буквы как фонетические абстракции уже на самом элементарном уровне письма атомизируют фиксируемый в нем опыт. Сам факт расчленения слов на буквы рождает мысль об аналогичном членении бытия и выявлении в нем доопытных или сверхопытных подоснов. Именно по такому пути и пошла древнегреческая философия. Десемантизированность лингвистического первоэлемента — буквы оборачивалась отсутствием «вторичных», чувственных качеств у онтологического первоэлемента — атома или идеи. В традиционной китайской культуре, не пользовавшейся десемантизированными лингвистическими единицами, не были выработаны ни концепция атомов, ни концепция идей. Соответственно отсутствовало различение «первичных» и «вторичных» качеств, т.е. в лингвистической проекции — качеств букв и качеств слов. Поскольку понятие письменности онтологизировалось (иероглиф *вэнь* мог означать и космологическую структуру, и знаки

птичьих следов на земле), мир по аналогии с набором иероглифов мыслился как конечная совокупность чувственно воспринимаемых вещей (*вань у, вань ю*)»⁸.

Фундаментальная философская позиция, отличающая Европу и Индию от Китая, по мнению А. Кобзева, — онтологический идеализм. В Китае господствовала натуралистическая и холистическая мировоззренческая традиция, не позволившая самостоятельно сформироваться ни полноценному идеализму, ни атомизму, коррелирует с всемогущей иероглификой, ставшей символом всей культуры.

В своих рассуждениях о специфике индийской научной и философской мысли **Наталья Канаева** (ИФ РАН; «Отношения науки (*śāstra*, *vidyā*) и философии (*darśana*) в традиционной индийской культуре») обращает внимание на то, что в традиционных восточных культурах отношения между наукой и философией не носили столь драматичного характера, какой они приобрели на Западе. И если на Западе зерна конфликта были заложены в самих основаниях теоретического мышления в виде идеала и цели познания, на Востоке, например в Индии, отношения частнонаучного и мировоззренческого знания были бесконфликтными. Во-первых, в индийской культуре вообще не вставал вопрос, необходима или нет философия. Во-вторых, эти отношения не могли приобрести конфликтного характера, поскольку цели и ценности в индийских *шастрах* (или *видьях*) и *даршанах* изначально были заряжены иным потенциалом: идеал рациональной истины не был там целью познания и критерии рациональности не были критериями абсолютной истины.

Критерии рациональности и истинности в индийской культуре имеют целый ряд отличий от западных критериев классической рациональности. Термину «истина» в санскрите соответствует термин *satya* — истина, правда и реальность, имеющий три измерения: логико-эпистемологическое, этическое и онтологическое. Этим объясняется наличие в Индии нескольких разновидностей учений об истине, каждое из которых раскрывает одну из сторон *самы* и стратифицирует эти измерения истины. Самой главной из них является онтологическая концепция двух истин или двух уровней реальности: высшей — парамартха (*paramārtha*) и низшей — вьявахара (*vyavahāra*). Высшая реальность трансцендентна, непознаваема обычными человеческими способностями (чувствами и мышлением) и невыразима, низшая — познаваема и выражима. Но трансцендентная реальность достижима посредством духовных практик (*sādhana*), которые являются неотъемлемой частью учения всех даршан. Поскольку истина как результат познания принадлежит низшему уровню реальности, логико-эпистемологические истины приобретают более низкий статус, чем истины, позволяющие достичь высшего уровня реальности. Высший уровень именовался Абсолютом (*Ātman*, *Brahman*),

а достижение этого уровня именовалось «освобождением» (*mokṣa, mukti, nirvāṇa*). Процесс освобождения — не теоретический, а практический. Он следует за овладением теоретическим знанием, и в этом смысле он послетеоретический и сверхтеоретический. Ориентация на достижение высшего уровня реальности стала в Индии, таким образом, ориентацией на выход за пределы рационального и теоретического. Она не могла быть стимулом теоретического познания материального мира с целью овладения сущностью вещей, и поэтому в традиционной индийской культуре наука, обслуживающая потребности технологии не достигла высокого уровня развития. В западной культуре, благодаря Аристотелю, прочно утвердился идеал теоретического знания как высшего вида истины, и это знание понималось как овладение сущностью вещей. Индийская традиция ориентировала на сверхразумное знание как овладение собственным бытием. Оно должно было восстанавливать естественную духовную гармонию жизни, возвращать земную жизнь к ее трансцендентным истокам. Это знание не покидало круга человеческого бытия, не могло стать его «забвением».

Никакой «объективной» и «абсолютной» теоретической истины индийские мудрецы не признавали, что логически следовало из общепринятого в Индии представления о множестве обликов дхармы и их зависимости от субъекта познания. Логико-эпистемологическая истина — низшая, она «работает» на уровне феноменального мира. В критериях индийской традиционной рациональности нет и намек на возможный конфликт науки и философии, потому что «высшие» метафизические истины выводятся на сверхтеоретический уровень.

Возможно ли расширение горизонтов философии?

Одним из ощутимых и высоко значимых результатов активно ведущегося в наше время диалога культур можно считать неуклонно возрастающее понимание необходимости расширения горизонтов философии и науки.

Великие умы и ранее предостерегали нас от неоправданного высокомерия по отношению к незападным культурам. «Было бы чересчур опрометчиво и самонадеянно со стороны нашего брата... едва-едва еще вышедшего из состояния варварства, — отмечал Г.В. Лейбниц в переписке с Н. Ремонем, касающейся китайской философии, — позволить себе осуждать, столь древнее учение, поскольку оно, на наш взгляд, не соответствует сразу же нашим привычным схоластическим понятиям»⁹. «Обнаруживая следы истины у древних можно извлечь золото из осадка, алмаз из его породы, свет из темноты; это и будет в действительности некая вечная философия (*perennis quaedam Philosophia*)»¹⁰.

Пора, наконец, сделать нормативным признание того, что философия появилась на свете не один, а множество раз, и в разных концах света. Однако для этого требуется пересмотреть многое и прежде всего привычное для нас понимание того, что есть сама философия.

Известно, что на протяжении всей истории западной мысли понятие «философия» никогда не было однозначным. В него вкладывались всевозможные смыслы в зависимости от характера эпохи, специфики тех областей знания, которые были наиболее существенны для того или иного мыслителя, наконец, субъективных особенностей личностей. И, тем не менее, принято полагать оправданным обобщенное определение философии как рациональной, методичной и систематичной рефлексии относительно тех проблем, которые представляются людям наиболее важными.

При такой дефиниции понятия «философия» кажутся допустимыми оценки, отлучающие культуры Востока от философии, и утверждающие, что философия ведет свое начало от греков, да и вообще, найти ее на всем Востоке невозможно.

Следует, однако, иметь в виду, что и на самом Западе нет консенсуса относительно определения того, чем является философия. Хотя греческое «философия» обычно переводится как «любовь к мудрости», возможны и другие версии: «стремление к мудрости»¹¹, «уподобление Богу»¹². В этой системе постижение или вернее приближение к мудрости достигается не только благодаря одному разуму. В отличие от Запада на Востоке имеет место приверженность к расширенному, более близкому в этимологическом смысле понятию «философия», предполагающему наряду с рациональностью, существование, а зачастую и большую авторитетность, иных источников познания.

Именно об этом вновь (прямо или косвенно) напоминают многие участники конференции, материалы которой представлены читателю. Особенно весомой представляется аргументация *Голамрезы А'авани* («Каков может быть вклад исламской философии в философскую компаративистику») и *Ариндама Чакрабартти* (Гавайский университет; «Возможна ли наука о медитации?»)

Иранский философ считает необходимым проводить различие между использованием понятия «философия» в конкретном и в более широком, общем смысле. «Когда мы обращаемся к определенному философскому вопросу у Авиценны, — пишет он, — мы, несомненно, говорим о собственно философии и о конкретном смысле, но если мы сравниваем, например, Ибн Араби с Шанкарой, Мейстером Экхартом или Лао-цзы, мы воспринимаем философию в широком и более общем смысле». Исламская интеллектуальная история «пронизана многими темами спекулятивного суфизма, рационального и догматического богословия, с которыми современный философ не склонен мириться»¹³. Однако по мнению А'авани, наши усилия будут более

плодотворными и успешными, если мы не будем ограничиваться вопросами, которые входят в сферу узкого понимания философии. Есть немало вопросов философской значимости, находящихся за пределами узко понимаемой философской сферы, которые, будучи проигнорированы, обеднят нас.

Ариндам Чакрабартти доказывает необоснованность исключения из лона философии таких направлений индийской мысли, как санкхья и йога. «Существует широко распространенное заблуждение, — утверждает индийский философ, — о том, что практика йоги заключается в культивировании иррационального, поскольку медитирующий никоим образом не должен оперировать идеями, не говоря уже о логическом мышлении. Однако ничто не может отстоять дальше от истинного значения соответствующих текстов и практик»¹⁴. А. Чакрабартти настаивает на том, что нам следует помнить: практика йоги непосредственно основывается на теории познания санкхьи. Теория же познания санкхьи носит научный характер в современном смысле слова.

Санкхья признает три источника знания: восприятие, авторитет священных писаний и умозаключение. Тем не менее она со всей определенностью отвергает возможность того, что первое или второе, чувственное восприятие или словесное свидетельство, укажут нам путь полного избавления от страданий. Что же тогда остается? Вопреки распространенным ожиданиям, санкхья вовсе не апеллирует к экстрасенсорному восприятию. Нет такого опыта, что дал бы нам освободительное знание. Какого рода познание различий между проявленным многообразием следствий и их непроявленных причин, с одной стороны, и чистым сознанием, с другой стороны, может дать нам бесконечную и абсолютную свободу от страдания? Это должно быть познание через рассуждение, или логическое умозаключение. Таков официальный ответ санкхьи. Он близок йоге по духу, поскольку *самадхи*, или состояния сосредоточения на начальных этапах, описаны как отмеченные «логическим различием» и «внутренней аргументацией», и лишь после них наступает черед непонятных высших состояний.

О центральном положении логических рассуждений в практике йоги четко заявлено еще до Патанджали в древнем тексте *Майятрагни-упанишада*. Там сказано о шести ступенях [лепестках] йоги. Они таковы: дыхательные упражнения (*пранаяма*); сворачивание чувств (*пратьяхара*); медитация (*дхьяна*); удерживание в памяти (*дхарана*); рефлексия (*тарка*); унификация и концентрация сознания (*самадхи*). В этой упанишаде действительно говорится, что основное познание Брахмана достигается только через размышление: «Остановив направленный вовне поток речи, сознания и жизненных сил, можно постичь Брахмана через размышление (*brahma tarkena paśyati*)!»

Ариндам Чакрабарти ратует одновременно за расширение горизонтов понятий «философия» и «наука». Он дает глубоко аргументированный положительный ответ на вопрос: «Возможна ли наука о медитации (наука медитации)?» и напоминает о том, что «наука» в ее основном предназначении, вне увязки с «употреблением» в военных и коммерческих целях, сопряжена с мудростью и изучением живого человеческого опыта. Западная наука, долгое время состоявшая в неблагоприятном союзе с войной, эксплуатацией природных ресурсов и колониализмом, «обязана приступить к объективному изучению методов развития характера человека, снижения уровня стресса, самопознания, побуждения к бескорыстному состраданию, предложенных древней буддистской, индуистской, христианской, иудейской или греко-римской традицией медитативных практик»¹⁵. Новая концепция науки может возникнуть непосредственно из рассмотрения той работы, которая уже была проделана в медитативном познании древними традициями и которую необходимо проделать в современном понимании биологических, эмпирико-психологических и феноменологических наук. Индийский философ полагает, что наука о медитации не только возможна, но философия типа неосанкхьи в союзе с учеными когнитивистами может подарить нам науку о медитации.

Хотя диапазон восточных традиций в области познания весьма обширен, он, тем не менее, в силу, главным образом, устойчивых предубеждений западного человека, остается невостребованным при решении современных научных проблем. Назрела необходимость более внимательно относиться к возможности использования, например, наработок астрологии в области астрономии.

Аудриус Бейнориус (Вильнюсский университет; «Эпистемологические и космологические основания индийской астрологии и астрономии») обращает внимание на то, что в Индии астрономия и астрология с самого их возникновения существовали параллельно и в дополнение друг к другу, обогащая грамматикой и синтаксисом общий смысловой универсум. Формальная космологическая структура сопряжена с богатой мифологической традицией, дабы поддержать живой, наполненный смыслами космос.

Однако, европейские ученые (в особенности старшее поколение) с рационалистской предубежденностью судили об астрологии как об устаревшей и ошибочной эпистемологии. На самом деле, индийская астрологическая система обладает собственными эпистемологическими принципами, которые следует понимать в расширенном контексте индийской культуры. Эпистемологические «крепления» индийской астрологии возникают из диалектических операций аналогического воображения, которое наполняет смыслом всю систему символов астрологии, из операций, которые

«гарантируют конвертируемость идей между различными уровнями социальной реальности» (Леви-Строс). В результате складывается преисполненная жизни, многосложная культурная система, основанная на мифах, представлениях и требованиях повседневности, которая ориентирует человека в насыщенном смыслами многомерном порядке бытия.

Литовский индолог убежден, что в противовес распространенному представлению о том, что астрология есть лишь выражение архаичных и изживших себя суеверий, индийская система предсказания будущего как культурная система основывается на особом космическом видении и придает человеческому существованию ценность и смысл. Специфика астрологии заключается в особенности ее космологической перспективы. Вся человеческая жизнь проходит в символическом выражении и в соответствии с разнообразными учениями, мифологиями и мировоззрениями. Символическое изложение чьей-либо жизни, которое содержит как внешние, так и внутренние структуры, свидетельствующие о преемственности по отношению к другим сферам символической жизни, таким как религия, медицина и человеческие взаимоотношения, представляется заслуживающим доверия и достойным занятием.

Поставленные и обсуждаемые в данном труде общетеоретические проблемы относятся к разряду тех, которые не подлежат краткосрочному решению. Они останутся на повестке дня и в будущем. Компаративный дискурс не только сохранится, но выйдет на новый рубеж, утверждая новое направление — межкультурную философию.

Межкультурная философия — понятие до сих пор практически отсутствующее в российском научном обороте¹⁶, что отчасти объяснимо концептуальным его оформлением лишь в 80-е гг. прошлого столетия преимущественно в немецко-говорящих академических кругах Европы¹⁷.

Межкультурная философия — чрезвычайно богатая смыслами и целями рефлексия, не ограниченная рамками национальных или цивилизационных границ (это прямой вызов, прежде всего, европоцентризму). Она нацелена на постижение и решение, помимо сугубо академических, важнейших глобальных проблем посредством диалога как средства снятия напряженности, достижения взаимопонимания и взаимоуважения, нахождения новых способов совместного решения общезначимых проблем.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Philosophy East and West. Vol. I. № 1. — Honolulu: University Hawaii Press, 1951. P. 5.

² Ibid. P. 4.

³ Ibid.

⁴ Обзорная статья о Третьей международной конференции по сравнительной философии была опубликована под названием «Расширяя границы философии и науки» (Вопросы философии. 2013. № 2. С. 75 – 88).

⁵ См.: Моральная философия в контексте многообразия культур. Серия «Сравнительная философия». Вып. 2. – М.: Восточная литература, 2004; Comparative Ethics in a Global Age / ed. by M. Stepanyants. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2007; Знание и вера в контексте диалога культур. Серия «Сравнительная философия». Вып. 3. – М.: Восточная литература, 2008; Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures / ed. by M. Stepanyants. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011; Философия и наука в культурах Востока и Запада. Серия «Сравнительная философия». Вып. 4. – М.: Наука; Восточная литература, 2013.

⁶ Kasulis Th.P. Sushi, Science and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its View of Western Sciences // Philosophy East And West. 1995. Vol. 42. № 2. P. 234.

⁷ А'авани Г. Каков может быть вклад исламской философии в философскую компаративистику // Философия и наука в культурах Востока и Запада. С. 264 – 265.

⁸ Кобзев А.И. Каноны как учебники и учебники как каноны в традиционной китайской культуре // Проблемы школьного учебника. Вып. 19. – М., 1990. С. 34.

⁹ Лейбниц, Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / пер. В.М. Яковлева. – М.: ИФ РАН, 2005. С. 274.

¹⁰ Там же. С. 49.

¹¹ Солопова М.А. Античная философия. Введение // Античная философия. Энциклопедический словарь. – М., 2008. С. 36.

¹² Платон. Тезтет // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. С. 232 – 233.

¹³ А'авани Г. Каков может быть вклад исламской философии в философскую компаративистику. С. 266 – 267.

¹⁴ Ариндам Чакрабартти. Возможна ли наука медитации? // Философия и наука в культурах Востока и Запада. С. 124.

¹⁵ Там же. С. 130

¹⁶ На феномен межкультурной философии было обращено внимание в интервью, данном мною ответственному редактору «НГ-сценариев» Юрию Соломонову и опубликованном в разделе «Кредо» в «Независимой газете» (23.04.2013) под названием «Культура как фактор безопасности страны», а также в Интервью программе «Устная история» (URL: <http://oralhistory.ru/projects/science/philosophy/stepanyanz> ; www.rideo.tv/stepanyants/).

¹⁷ Наиболее яркими представителями указанного направления являются: Рауль Форне-Бетанкур (Raúl Fornet-Betancourt), Аахенский университет в Германии; Хайнц Киммерль (Heinz Kimmerle), университет Эразмуса в Роттердаме; Рам Адхар Малл (Ram Adhar Mall), Мюнхенский университет; Франц Мартин Виммер (Franz Martin Wimmer), Венский университет; Элмар Холенштайн (Elmar Holenstein), Швейцария; Грегор Пауль (Gregor Paul), университет Карлсруе.

Аннотация

На протяжении 20 лет существования РГНФ поддерживает направления, позволяющие выходить на новые рубежи. Свидетельство тому – появление академической серии «Сравнительная философия», учрежденной ИФ РАН. Опубликовано

ванный в 2013 г. 4 выпуск Серии достоин особого внимания. Впервые отношения между философией и наукой рассматриваются в контексте культур Запада и Востока. Впервые в отечественной литературе фиксируется появление новейшего феномена – межкультурной философии как не ограниченной рамками национальных или цивилизационных границ рефлексии, нацеленной на постижение и решение, помимо академических, важнейших глобальных проблем.

Ключевые слова: философия, наука, компаративистика, диалог культур, глобальные проблемы, межкультурная философия.

Summary

Since its establishment the Russian State Foundation for Humanities has supported trends leading to the new frontiers. Evidence to this is the academic Series *Comparative philosophy*, established by the Institute of Philosophy. The 4th volume of the Series published in 2013 is worthy of special attention. Never before philosophy and science relations have been viewed in the context of Western and Eastern cultures. It is the first emerge in the Russian academic literature of the latest phenomenon named intercultural philosophy, which is the reflection beyond the cultural boundaries aimed at the comprehension and solution both of academic and vital global problems.

Keywords: philosophy, science, comparative studies, dialogue of cultures, global problems, intercultural philosophy.