

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 62. № 6/2019

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
ВИНИТИ РАН, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science** компании Clarivate Analytics.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«**Ulrich's Periodicals Directory**»

Переводные статьи журнала индексируются в **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии Гусейнов А.А.

Амилеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США);
Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция);
Брес И., проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция);
Даллмайр Ф.Р., д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Денн М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Кастийо М.**, д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретей (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии Смирнов А.В.

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой истории зарубежной философии РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, научный руководитель ИП РАН; **Лепский В.Е.**, д.психолог.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Мионов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., г.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, академик-секретарь Отделения общественных наук РАН, директор ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степаняц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., председатель Координационного совета Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАО, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Ответственный редактор Алексеева Е.А.

Редактор отдела культурологии и религиозоведения Дуркин Р.А.

Редактор международного отдела Чикин А.А.

Верстка: Топилина В.М.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF SCIENCE
AND HIGHER EDUCATION OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 62. No. 6/2019

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Clarivate Analytics' **Web of Science**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications
Ulrich's Periodicals Directory

Translated articles of the journal are indexed by the **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chili); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Smirnov A.V.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Blauberg I.L.**, D.Sc., Lead. Res. Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin. Res. Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Head of the Department of the History of Foreign Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen. Res. Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Pantín V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, Ph.D.; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead. Res. Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, Ph.D., Honour. Res. Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Smirnov A.V.**, RAS Full Memb., Academician-Secretary of the Department of Social Sciences of the RAS, Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Chairperson of the Coordination Council at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Chief Scientific Officer of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Responsible Editor Alekseeva E.A.

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

International Department's Editor Chikin A.A.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

**ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ.
НОВЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ**

Философия георациональности ■

<i>А.В. СМИРНОВ</i>	Об универсальности разума	7
---------------------	---------------------------	---

**Понятийный европоцентризм
в глобальном мире ■**

<i>М.Р. БУРГЕТЕ АЯЛА, И.А. ГЕРАСИМОВА</i>	Понятийный европоцентризм: за и против	11
---	---	----

<i>А.А. КРУШИНСКИЙ</i>	Дао сквозь призму Логоса: понятийный европоцентризм	33
------------------------	--	----

<i>А.В. ПАРИБОК (Санкт-Петербург), Р.В. ПСХУ</i>	Методологические и содержательные аргументы против «понятийного европоцентризма»	54
--	--	----

<i>Н.А. КАНАЕВА</i>	Так ли страшен понятийный европоцентризм?	70
---------------------	--	----

**Диалог культур:
трансформации философии ■**

<i>А.А. ЛУКАШЕВ</i>	Проблема типологизации рациональности в мусульманской культуре	88
---------------------	--	----

<i>Л.Б. КАРЕЛОВА</i>	К вопросу об универсальности понятийного аппарата современной западной философии: японский кейс	100
----------------------	---	-----

<i>М.В. РУБЕЦ</i>	Опыт согласования языковых картин мира (на примере западноевропейской и китайской медицины)	114
-------------------	---	-----

<i>Т.Г. КОРНЕЕВА (Т.Г. КОРНЕЕВА)</i>	The Problem of the Formation of Philosophical Prose in Persian Становление персоязычной философской прозы)	126
--	---	-----

**Логика и методология
в условиях взаимодействия культур ■**

<i>В.И. ШАЛАК</i>	Онтология и логика процессов	138
<i>Н.В. ПУШКАРСКАЯ</i>	Магический квадрат Лошу как свидетельство рассудочно- математической ориентации китайского стиля мышления	151
	■	
	Contents	160

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<https://www.phisci.info/jour/about/submissions#authorGuidelines>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 - 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.05.2019 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info



**ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ.
НОВЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ**



Философия георациональности



Об универсальности разума

А.В. Смирнов

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-7-10

Введение в рубрику

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, директор Института философии РАН.

islamphil@mail.ru

Для цитирования: Смирнов А.В. (2019) Об универсальности разума // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 7–10.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-7-10

On the Universality of Reason

A.V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-7-10

Section introduction

Andrey V. Smirnov – Ds.C. in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

islamphil@mail.ru

For citation: Smirnov A.V. (2019) On the Universality of Reason. Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki. Vol. 62, no. 6, pp. 7–10. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-7-10

Научно-исследовательский семинар «География рациональности»
Института философии РАН – ответ профессиональных философов

на цивилизационные вызовы XXI в. Действительно ли западные учения вошли составной частью в наш философский дискурс, а если да, то в каком виде? Обрели ли они собственный голос, не подменяем ли мы их «самость» собственными впечатлениями о них, сформированными в пределах нашего понятийного аппарата? Эти и другие вопросы касаются фундаментальной темы природы человеческого разума и возможностей его «географической локализации». В ходе жарких дискуссий идет формирование нового языка понимания, подвергаются критической рефлексии смыслы привычных философских понятий. Над этим семинаром взял шефство журнал «Философские науки».

На очередном заседании нашего семинара «География рациональности» у нас обсуждалась интересная тема: «Можно ли философствовать вне европейской понятийной системы?» Здесь представлены противоположные, если не сказать, «полярные» точки зрения. Мы как-то привыкли к политкорректности – мягкости, из опасения, чтобы нас не ущипнули за то, что мы случайно скажем. Предварительно тезисы докладов были даны на сайте Института философии РАН. В основном докладе А.А. Крушинский вызвал, образно говоря, «огонь на себя», не побоявшись ярко выразить свою позицию, отстаивая ценность понятийного европоцентризма. Это не только позиция докладчика – многие так думают, но не решаются сказать. Насколько эта позиция может или не может быть последовательно аргументирована, показала последующая дискуссия, к которой может подключиться и читатель журнала. Никто не против универсализма, весь вопрос в том, достаточно ли будет, чтобы достичь универсализма и общечеловеческого, просто назвать локальное универсальным. Если следовать языку разделения «философии-мейнстрима» и «региональных философий», то получается, что, в «китайском мире – китайские вещи» в «индийском – индийские вещи», а в «европейском мире» – универсальные вещи.

Моя позиция выражена в докладе на следующем заседании нашего семинара «География рациональности», посвященного теме «Процессуальная логика. Мышление и его границы»*. В докладе я пытаюсь объяснить, почему я считаю свой подход максимально широким и

* Смирнов А.В. Можно ли мыслить процессуальность в рамках европейской понятийной системы? // Сайт Института философии РАН. – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2019/13_06_19/smirnov_doklad.pdf

не исключаящим, а, наоборот, предполагающим разворачивание программ и когнитивных, и формально-логических, и многих других направлений исследования на основе схематизмов как европейского, так и иных типов мышления. Обосновывается тезис – в каком смысле можно говорить о разных «разумах» на том основании, что границы каждого – это границы задающего его схематизма. Именно привычный схематизм – основная причина непонимания. Идея различия рациональностей (а не многообразия рациональностей) продолжает сталкиваться с иррациональным, не аргументируемым неприятием и желанием отвернуться, оставить «все как было», верить в ее невозможность вопреки фактам. Привычный схематизм, задающий для разума его границы, эти границы ревниво оберегает. Однако я уверен, что ясное понимание этих границ и, главное, возможности задать границы разума *иначе* снимет этот сугубо психологический барьер. Тот, кто испытал возможность работать в разнологичных перспективах, уже не вернется к монологичной, как никто не променяет цветное зрение на черно-белое.

В контексте языка противоположностей «универсальное – частное», «единое – многое» встает проблема исследования и описания неповторимо-конкретного. Специалисты со знанием языка, профессионально работающие с западными философскими системами, отдают себе отчет, насколько это затратный труд – погружение в конкретную эмпирию языка и ментальности. Представляете, если мы туда окунемся? Я дам простой пример. Возьмем, к примеру, лингвистику. Есть современная европейская западная лингвистика, которая претендует на универсальность. И есть арабская традиция описания арабского языка, которая описывает арабский язык во всех подробностях. Они не совместимы по понятийному аппарату. Они просто не совместимы. И второе. Европейская лингвистика не может описать реалии арабского языка непротиворечиво. Это тоже факт, который признается лингвистами. Давайте окунемся в эту эмпирию, и нам сразу станет ясно – универсален европейский разум или не универсален. Но как мы окунемся в эту эмпирию? Можно, но те, кто готовы представить эту эмпирию, а это должны быть узкие специалисты, они, конечно, должны сделать очень большие усилия для того чтобы это было понятно и ясно всем. Это одно из возможных направлений нашего исследования. Тогда это был бы разговор не на уровне заявления, а на уровне фактов. Говорить об арабском языке не то, что я о нем думаю, а то, что думала о нем

сама традиция. Можно найти и другие примеры. Вот это было бы чрезвычайно интересно.

Второе направление, по которому, могли бы идти исследования нашего семинара, я вижу в прояснении различий в понимании рациональности. Я, честно говоря, сомневаюсь, что мы дадим какое-то единое внятное определение того, что такое рациональность, которое бы всех нас устроило. Понимание рациональности скорее подвижное, в духе семейного сходства.

Третье направление – поставить обсуждение вопросов «географии рациональности» на прочную эпистемологическую базу. То, о чем мы говорим, это фактически разговор о том, что такое человеческое сознание. Даже самая точная логика как формализм без человеческого сознания ничто! Только сознание придает этому смысл. Значит, мы говорим о том, как работает человеческое сознание, а это самое ценное, самая сердцевина современной философской проблематики. Мы занимаемся не какой-то экзотикой отживших культур, или когда-то живших культур, а самой центральной современной философской проблематикой, потому что имеем дело с бесценной сокровищницей – опытом человеческого сознания. Есть многообразие культур и опытов. И давайте их изучать. Мне кажется, что дойти до вот этого эпистемного основания было бы хорошим развитием и продолжением наших дискуссий.



**Понятийный европоцентризм
в глобальном мире**



Понятийный европоцентризм: за и против

М.Р. Бургете Аяла

Институт философии РАН, Москва, Россия

И.А. Герасимова

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-11-33

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Расширяется круг участников дискуссии по проблемам философской географии, философской многополярности, георациональности, и дискуссия приобретает междисциплинарный характер. На прошедших в Институте философии РАН круглых столах приняли участие специалисты по восточным философиям, межкультурным коммуникациям, эпистемологи, методологи науки, когнитивисты, синергетики. Основной обсуждаемой темой стал вопрос о «европоцентризме» в академической философии. Оппоненты выступали против «региональной» многополярности, отстаивая взгляд на западноевропейскую традицию рациональности как образец рациональности вообще. Пропоненты, в значительной мере опиравшиеся на аргументы «ad professionem», отстаивали многополярность и указывали на несоизмеримость картин мира, языков и онтологий философских систем. Высказывалась точка зрения об идеологической подоплеке европоцентризма. Ставился вопрос о необходимости переопределения или уточнения таких фундаментальных понятий, как логика, рациональность, научная рациональность, универсализм, процессуальность. Уточнение понятия рациональности востребовано ходом исследования различных типов рациональности вне европейских культур. Когнитивные проблемы межкультурных коммуникаций оказались схожими с проблемами, с которыми сталкивается наука в познании сложной реальности. Анализ философских, логических и специальных кейсов в практических «зонах обмена» вскрывает множественность выходов в глобальном и локальных социально-культурных пространствах. Поднимались вопросы роли философии в глобальном мире и ее ответственности в объединении народов. Авторы статьи обращают внимание на многие функции, которые выполняет западноевропейская понятийная система в формировании философского языка, менталитета

и организации коммуникаций. Динамика философских коммуникаций, диалог Запада и Востока ведут к более глубокому пониманию культурных традиций, обогащению новыми понятиями и смыслами, формированию дискурсов будущего.

Ключевые слова: межкультурные коммуникации, рациональность, научная рациональность, география рациональности, философская многополярность, менталитеты логики, процессуальная логика, академическая философия, восточные философии, философские кейсы.

Бургете Аяла Марина Рикардовна – научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН.

burguete@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7741-9983>

Герасимова Ирина Алексеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН.

home_gera@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4656-3100>

Для цитирования: Бургете Аяла М.Р., Герасимова И.А. (2019) Понятийный европоцентризм: за и против // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 11–33. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-11-33

Conceptual Eurocentrism: Pros and Cons

M.R. Burgete Ayala

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia*

I.A. Gerasimova

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia*

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-11-33

Original research paper

Abstract

The article discusses the problems of philosophical geography, philosophical multipolarity, georationality. The debates on these issues are becoming interdisciplinary. Specialists in Eastern philosophies and cross-cultural communications as well as epistemologists, scientific methodologists,

cognitive scholars, synergists became participants of the discussion held at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. The problem of Eurocentrism in academic philosophy has become the main topic of discussion. The opponents of the “regional” multipolarity argued that the Western European tradition of rationality was an example of the rationality *per se*. The proponents, who relied heavily on the *ad professionem* arguments, advocated multipolarity and demonstrated the irreducibility of the world-pictures, languages and ontologies of philosophical systems. A point of view was expressed that Eurocentrism had an ideological background. The disputants noted that there was need to redefine or clarify such fundamental concepts as logic, rationality, scientific rationality, universalism, processuality. The redefinition of the concept of rationality is for the studies of various types of rationality outside European cultures. Methodologists of science drew attention that the cognitive problems of intercultural communications turned out to be similar to the problems faced by theory of complexity. The analysis of philosophical, logical and other cases in various “zones of exchange” reveals a plurality of directions in the global and local socio-cultural spaces. The panelists raised the question of the role of philosophy in the global world and its responsibility in uniting nations. The authors of the article draw attention to many functions that the Western European conceptual system performs in the formation of philosophical language, mentality and communication. The dynamics of philosophical discussions, the dialogue of the West and the East lead to the clarification of philosophical positions, the emergence of new concepts and meanings as well as the formation of discourses of the future.

Keywords: intercultural communications, rationality, scientific rationality, geography of rationality, philosophical multipolarity, logic mentality, logic of processes, academic philosophy, Eastern philosophies, philosophical cases.

Marina R. Burgete Ayala – Research Fellow at the Department of Interdisciplinary Problems in the Advance of Science and Technology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

burgete@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7741-9983>

Irina A. Gerasimova – D.Sc. in Philosophy, Professor, Main Research Fellow at the Department of Interdisciplinary Problems in the Advance of Science and Technology, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

home_gera@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4656-3100>

For citation: Burgete Ayala M.R. & Gerasimova I.A. (2019) Conceptual Eurocentrism: Pros and Cons. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 11–33.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-11-33

Введение

«Можно ли сегодня философствовать вне европейской понятийной системы?», а также «Процессуальная логика. Мышление и его границы» – эти две темы стали предметом бурной дискуссии, прошедшей в рамках проекта «География рациональности» в Институте философии РАН 25 апреля и 13 июня 2019 г. (руководитель – академик, директор Института философии РАН **А.В. Смирнов**). Тема многообразия типов рациональности в мировых философских традициях – Европы, Индии, Китая, Японии, мусульманского мира, Центральной Америки, Древней Руси – обсуждалась на первой встрече, материалы которой публиковались в журнале «Философские науки» № 6 и № 7 за 2018 г. Прошедшее мероприятие показало, что диалог исследователей, специализирующихся на отдельных философских регионах, постепенно перерастает в междисциплинарное изучение фундаментальной проблемы природы человеческого разума. Кроме историков философии с профессиональной языковой подготовкой к обсуждению подключились специалисты по теории познания, логике, когнитивистике, межкультурным коммуникациям, философии науки и синергетике. Как результат, формируется новая «зона обмена», в которой закладывается эвристический потенциал новых трансформаций философского знания.

Рациональность, логика, философия

Проблема рациональности и особенно научной рациональности считалась традиционной для эпистемологии и философии науки. В рамках классической эпистемологии проводились исследования типов рациональности, специфика которых определялась в зависимости от социальных детерминант познания. Общий итог этих исследований подвел академик **В.А. Лекторский** (ИФ РАН): «Рациональность исторична, она по-разному понимается и практикуется. Можно и нужно говорить о разных исторических типах рациональности и о разных ее формах» [Лекторский 2010, 267]. При этом понятие рациональности изучалось применительно к истории западноевропейской науки и философии. Современные трансформации рациональности в этом аспекте связывают с формированием глобального инфор-

мационного пространства и общества знания. Проблема рациональности, как показывает В.Н. Порус, заключается в «выяснении смысла “разумности” как предикации (бытия, действия, отношения, цели и т.д.)» [Порус 2009, 807], что предполагает употребление частичных определений понятия рациональности, не претендующих на философскую всеобщность. В классическом рационализме «разумность» предполагала «логичность», которая уточнялась в принципах логики, а образцом ее служила классическая логика с присущими ей законами определенности, последовательности и непротиворечивости. Среди неклассических направлений эпистемологии стоит выделить эволюционную эпистемологию, в одном из направлений которой разрабатывалась «метатеория эволюции человеческого (рационального) знания» [Князева 2012, 13], включая особенности архаического и восточного менталитетов [Эволюционная эпистемология 2012]. Параллельно принципы методологии квантовой механики и синергетики осмыслялись в диалоге с восточными философскими учениями [Григорьева 1992; Григорьева 2000].

В основном докладе первого заседания «Дао сквозь призму Логоса» *А.А. Крушинский* (д. филос. н., к. и. н., ИДВ РАН) поставил проблему философствования в современном мире в остро полемичной форме. Докладчик на основании обширного историко-философского материала продемонстрировал роль европейской интеллектуальной традиции в становлении самосознания и самоопределения китайской философии. Постулировался «понятийный европоцентризм» как лидирующая понятийная матрица и трансквилизационный язык описания любых интеллектуальных построений, ставших предметом философского дискурса. Тем самым, как сказал докладчик, «западноевропейская рациональность на сегодняшний день должна рассматриваться в качестве рациональности как таковой. Таковы теоретические основания **глобального** характера современной академической *философии* (и тем более *науки*), коль скоро мы философствуем в рамках **современной философии**. Вот почему ни о какой философской **многополярности** говорить не приходится. Речь может идти только о философской **географии**, выявляемой и артикулируемой именно средствами западноевропейской понятийности» [Круглый стол... 2019] (см. также: [Крушинский 2019]).

В.А. Лекторский обратил внимание на то, что понятия «рациональность», «логика», «философия» взаимосвязаны, но эта взаи-

мосвязь подразумевает разные вопросы, которые стоит различать. Без логики рациональность невозможна, рациональность – более широкое понятие, не только предполагающее систему логических рассуждений, но и включающее некое представление о мире – картину мира. Картины мира могут отличаться в культурных традициях, они могут предполагать разные онтологии. Встает третий вопрос – предполагают ли разные логики и онтологии разные философии?

Заметим, что интеллектуальные взаимодействия между Западом и Востоком существовали на протяжении всей рациональной философской истории, но в глобальном мире изменился характер этих взаимодействий. Стал более интенсивным, взаимопроникающим, охватывающим все сферы философской жизни. Относительно независимые философские традиции встретились в прямом диалоге. Огромное значение для отечественной философии имел выход в свет трех Энциклопедий по восточным философиям [Китайская философия 1994; Индийская философия 2009; Философия буддизма 2011].

На протяжении всей истории Запад осваивал Восток, а Восток осваивал Запад. Знакомство и освоение носили разный характер – ассимиляции или неприятия, поглощения иной культурой или взаимного обогащения. Если совсем недавно была актуальна «философская география», предполагавшая описание и сравнительный анализ философских учений, то сегодня ведутся споры о «философской многополярности» как равноправного противостояния разных рациональностей. Резко против «понятийного европоцентризма» выступили специалисты по истории восточных учений. Основные оппоненты А.А. Крушинскому – **А.В. Парибок** (к. фил. н., Институт философии СПбГУ) и **Р.В. Псху** (д. филос. н., РУДН) – отстаивали два аргумента, которые они назвали «цивилизационный» и «ad professionem». Согласно докладчикам, «двойной профессионализм, который включал бы в себя и научный историко-философский европейский подход, и полную компетенцию в незападной философии, сопоставимую с компетенцией ее “автохтонного” представителя, находится за пределами возможностей человеческого ума (исключение составляют редчайшие гении)» [Парибок, Псху 2019, 99]. От себя добавим: если принять во внимание неизбежный ход когнитивной эволюции (допускающей регресс, скачки и разрывы), то есть надежда на то, что когда-нибудь в далеком будущем

произойдет «демократизация гениальности» – обычные люди приобретут черты гениев, а гении будут формировать новые качества в эволюционной лаборатории человеческого разума.

Менталитеты логики

Многоаспектный характер взаимодействия западной и восточной рациональности можно пояснить на примере конкретных кейсов. Для начала рассмотрим трансформацию взглядов в достаточно консервативной области философского знания, такой как логика. **В.А. Лекторский** считает, что элементарная логика (в европейской традиции – классическая) должна составлять базисный слой любой рациональности, который дает возможность любой рациональности называться рациональностью, а не нерациональностью. И этот базисный слой настолько фундаментален и первичен, что и в китайской, и в европейской философии должна быть одна и та же логика. Логическую способность Владислав Александрович понимает широко – как способность к умозаклучениям (обобщениям). С этой точки зрения можно сказать, что любой условный рефлекс есть логическое рассуждение. Когда Гельмгольц сказал, что восприятие есть умозаклучение, то из этого следует, что это любое умозаклучение у европейца, китайца, у ребенка, у животного. Они воспринимают мир и делают умозаклучения [Круглый стол... 2019].

Если под логикой понимать профессиональные занятия с развитой методологией и языками (формальную или символическую логику), то в стандартной модели начала этой науки усматривали в трудах Аристотеля. Именно в его «Аналитике» были сформулированы принципы классической логики: определенность, непротиворечивость, последовательность, – и создана первая формальная логическая модель – силлогистика. Принципы классической логики сыграли важную роль в формировании научного, теоретического мышления. В логической науке, оперирующей искусственными языками, многие вопросы, представляющие интерес для межкультурных исследований, были решены на своем уровне. В частности, стали топами положения о влиянии онтологии на язык; о множественности (континууме) логических систем; о возможности перевода логико-языковых каркасов в отдельных случаях (в целом или при ограничительных условиях); о невозможности

перевода, но возможности представимости искусственных языков. Обсуждается проблема универсальной логики. В аспекте проблемы рациональности можно сказать, что хотя и осторожно, но все-таки профессиональные логики осваивают принципы незападной логики. Логика как наука формировалась в недрах западноевропейской традиции, и формализации как строгие модели вошли в ее инструментарий (математический по своей дисциплинарной форме). Все, что не формализуется, может быть подвержено сомнению в принадлежности к логике.

В сравнительно недавно вышедшей «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» в статье «Логика» автор, крупнейший специалист в этой области, А.С. Карпенко выделил особый подраздел «Менталитеты логики». История логики прослеживается в традиционном для этой дисциплины ключе. Логика берет начало в Античности, но «некоторые ее элементы появились в Индии и Китае», «интересное преломление древнегреческой логики произошло в арабской философии». Автор с долей иронии заключает раздел о менталитетах логики: «Конечно, было бы интересно иметь какие-либо свидетельства, напр., о логике ацтеков или об африканской логике. Как бы то ни было, логика реализовалась лишь в западноевропейском менталитете. Это прямое наследие древнегреческой цивилизации» [Карпенко 2009, 428].

Имеется и полярная точка зрения, причем в отношении истории логики и логической рациональности выдвигаются аргументы «ad professionem». Специалист в области истории индийской философии и логики **Н.А. Канаева** (к. филос. н., ВШЭ) считает, что незрело время пересмотреть понятия «логики» и «рациональности» [Канаева 2019]. В обосновании тезиса философ обращается к факту отсутствия всеобщего понятия рациональности в западноевропейской философии, рассматриваются разные варианты – научная рациональность, философская рациональность, коммуникативная рациональность и т.д. Переопределение понятия рациональности, по мнению Канаевой, должно быть эвристически полезным для проведения исследований различных типов рациональности вне европейских культур. Собственные исследования Канаевой научной рациональности в индийской мысли вскрывают интересные особенности. В Индии математика очень сильно отличается от европейской. Вроде бы индийцы придумали цифры, которыми мы пользуемся, но оказывается, что в классической индийской математике совершенно отсутствуют доказательства. Там когда-то

установленные и предложенные решения задач воспринимаются как полученное путем откровения священное знание, в дальнейшем варианты решений не обсуждаются. Есть просто неправильные решения, которые передавались из поколения в поколение.

Математическая рациональность – и это нам даже кажется самоочевидным – тоже бывает разной. В цифровой эпохе «медленная рациональность» (с пошаговым скрупулезным логическим рассуждением) начинает конкурировать с потребностью в скоростных типах мышления, которые в эпистемологической литературе известны как формы непосредственного знания. Качество осознанности в мышлении и принятии решений в западно-европейской истории формировалось с развитием опосредованных форм логико-языкового мышления. Актуальными для философского поля исследований становятся задачи нахождения гибких форм динамичного взаимодействия сознания и бессознательного, интуиции и логики, непосредственного восприятия и опосредованной рефлексии.

Укажем на еще одну проблему методологического характера. Требуется особое творчество не только в разработке теоретических схем, но и в их применении к анализу конкретных кейсов. Обратим внимание на то, что восточный логический менталитет изначально выстраивал стратегии, в которых сочетались схемы (общее) с непосредственным наблюдением (конкретным), логика неразрывно была связана с эпистемологией (классический пятичленный силлогизм).

Первичное знакомство европейских логиков с восточной логической мыслью, как правило, вызывает реакцию освоить ее, используя известные модели рассуждений. При этом, несомненно, происходит обогащение логических идей и их формальных реализаций. В 70-х гг. прошлого столетия выходят в свет работы Н. Белнапа, посвященные рассуждающему компьютеру [Belnap 1977]. Белнап вводит четыре обобщающих значения истины («компьютеру была сообщена только истина», «компьютеру была сообщена только ложь», «компьютеру были сообщены истина и ложь», «компьютеру не были сообщены ни истина, ни ложь»). Как было осознано позднее, сама формальная структура схожа с индийской тетралеммой (чатушкотикой – «четырёхвершинной»), которую использовали брахманы, а затем буддийские философы в целях описания реальности. Сама модель восходит к шаманскому периоду, эпохе Будды

[Шохин 1994]. При первом знакомстве с моделью чатушкотики с начала XX в. буддологи и западные логики задавались вопросами статуса логических операторов (отрицания, дизъюнкции), в этих целях были привлечены аппараты булевой алгебры, логик Лукасевича, интуиционистских логик [Шохин 1994, 101–103]. Обсуждались полемические возможности чатушкотики. И до сих пор модель тетралеммы стимулирует мысль формальных логиков, изучающих обобщения классических значений истинности [Зайцев, Григорьев 2011]. Философская идея различия онтологического и эпистемологического понимания истины, проводимого еще в Средневековье, реализуется в современных логических теориях. Как отмечают Зайцев и Григорьев, «еще более поразительное свидетельство о двойственном понимании истины содержится в буддийской доктрине двух истин (тиб. *bden-pagnyis*)» [Зайцев, Григорьев 2011, 129]. Модель чатушкотики активно использовалась в задачах стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты [Шохин 2004], а в западной философии она в неявной форме конституирует антиномичные рассуждения.

Авторы формальной логической модели, ассоциированной с китайским менталитетом, не скрывают, что сама модель может прямо и не быть связана с реальными мыслительными процессами [Liu, Seligman, van Benthem 2011]. Напротив, монографические исследования А.А. Крушинского с применением логико-математического аппарата нацелены на решение проблемы прояснения логического менталитета китайцев [Крушинский 1999; Крушинский 2013]. В этом же направлении работает его ученица – **Н.В. Пушкарская** [Пушкарская 2019].

Проблема субстанциальной и процессуальной онтологий, а также логических построений на основе этих разных онтологий стала предметом специальной дискуссии второго заседания «Процессуальная логика. Мышление и его границы». Отправной точкой обмена мнениями стала подборка статей о процессуальной логике («Вопросы философии». 2019. № 2). С докладами выступили А.В. Смирнов, В.И. Шалак, И.Ф. Михайлов. В своем докладе «Можно ли мыслить процессуальность в рамках европейской понятийной системы?» **А.В. Смирнов** ввел новые акценты в тематику, заданную А.А. Крушинским относительно «европоцентризма».

А.В. Смирновым сразу было оговорено, что он ограничивается сферой сознания, взятой безотносительно к традиционной

проблеме соотношения бытия и мышления. Основная идея заключалась в том, чтобы построить такое понимание сознания, которое бы объясняло, как устроено *связное сознание*. Термин «связное» для данного подхода принципиален. *Бессвязное* сознание, отклонения медицинского характера, подсознание или какие-то иные состояния психики выносятся за скобки рассмотрения. Смирнов пояснил, что хочет протянуть эпистемную цепочку, иерархию познавательных актов от самого базиса до верха, а именно – чувственное восприятие, язык и теоретическое мышление. Хотя это очень укрупненное деление, но для автора оно удобно. Почему это эпистемная цепочка, а не просто россыпь звеньев? Связаны они тем, что в каждом из этих уровней задается субъект-предикатная связность, которая, как представляется автору, является центральной для нашего *человеческого* сознания.

Согласно этой гипотезе, отличие человеческого сознания от сознания животных, даже самых высших, заключается в способности создавать, оперировать или полагать субъект-предикатную связность. Известно, что человеческие знаково-символьные языки эволюционировали. Когда была изобретена субъект-предикатная связность, язык приобрел качественно новые выразительные возможности, стали развиваться соответствующие когнитивные способности. Смирнов подчеркнул, что это в каком-то смысле безответственная идея, но она показывает, что для него важно отличие знака в его стандартном понимании от субъект-предикатной связности. Язык есть нечто большее, чем знак, мы выражаемся не словами, а предложениями. Другой вопрос, как возможна связность? Связность субъекта и предиката совершенно загадочная вещь. Их два: шар – круглый. Их два, но это одно. Потому что «шар – круглый» – это не то, что отдельно «шар» и отдельно «круглый», и в то же время они могут разделяться. То, что является одним, двойственно, и то, что двойственно, является одним.

Как это происходит и как это возможно – абсолютно загадочная вещь! Почему мы вдруг это понимаем? Два разных слова, каждое из которых по отдельности является знаком, указывающим на свой предмет, но, когда они вместе, оказывается – шар круглый. Как возникает связность в нашем сознании? Согласно Смирнову, для европейского сознания большую роль играет интуиция пространства. Даже в сугубо научных текстах профессионалы иллюстрируют идеи наглядно. Они на самом деле идут от одной и той же интуиции,

которая сугубо пространственная. Достаточно напомнить о кругах Эйлера или диаграммах Венна, с помощью которых логики любят пояснять логические отношения.

Эпистемная цепочка (чувственное восприятие – язык – теоретическое мышление) может быть задана как субъект-предикатная связность на всех трех уровнях – это первая ключевая идея. Вторая ключевая идея заключается в том, что субъект-предикатная связность может задаваться разными исходными интуициями или, если хотите, разным телесным опытом. Один тип субъект-предикатной связности задается интуициями пространства, а другой – интуицией протекания. Концептуализация последней приводит к понятию действия. Действие принципиально непространственно, его след может быть пространственным, но оно непространственно. Бергсон, писавший об интуиции протекания, точно улавливает то, что очень метко характеризует, на наш взгляд, тот тип или способ смыслополагания, который развернут в опыте арабской и доисламской, а потом и арабо-мусульманской культуры. Здесь докладчик сделал одно важное замечание, поскольку эти мысли очень часто встречаются в намеренно искаженном понимании.

Разные типы связности задают разные логики. Это верно. И как таковые они не совместимы и не переводимы одна в другую, поскольку у них основания разные. И они целиком выстраивают всю эпистемную цепочку, по-разному. В данной цепочке рассуждений речь идет о чистой теории. Второй вопрос касается того, как чистая теория реализуется в опыте культур. Если в европейской культуре доминируют интуиции пространственности, то арабо-мусульманская по своему логическому менталитету тяготеет к процессуальности. Эти общие положения (*simpliciter*) стоит дополнить оговорками (*secundum quid*). Как сказал докладчик, большая культура, которая цивилизацию порождает, может опираться на разные типы связности.

Третий тезис – разные логики могут сочетаться в мышлении конкретных личностей. В нашем сознании, в нашем повседневном поведении, в наших спонтанных умозаклчениях, когда мы делаем вывод, когда мы говорим: «Это так, а это не так», когда мы мотивируем свое поведение – они присутствуют все. Как они совмещаются – это другой вопрос, но они присутствуют. Это не значит, что если я не араб, то у меня нет процессуальной логики в голове, она там есть. Если я не

араб, то это означает, что я не принадлежу арабской культуре, т.е. эта логика для меня не задает всю большую культуру, мое теоретическое мышление и т.д.

В содокладе **В.И. Шалака** (д. филос. н., ИФ РАН) «Онтология и логика процессов» были высказаны аргументы относительно доминирования субстанциальной онтологии в европейском логическом мышлении. Докладчик, обогащая арсенал инструментов логической науки, предложил модель логики на основе процессуальной онтологии. В последующей дискуссии обращалось внимание на концепции и модели процессуальности в европейской традиции (В.М. Розин, Т.Б. Любимова) [Розин 2019; Любимова 2019].

К.И. Бахтияров (д. филос. н., профессор кафедры высшей математики РГАУ-МСХА) ознакомил со своей моделью процессуальности, в которой воспроизводятся принципы описания периодических процессов возникновения и уничтожения, обсуждавшиеся Аристотелем, Ибн Синой, Ибн Араби, Р. Луллием. Напрашивается вывод: моделей на основе процессуальной онтологии может быть много. Но в то же время напрашивается и вопрос: какая из моделей наиболее адекватно подходит для уточнения идей мутазилитов, о чем говорил А.В. Смирнов?

Проблема философского универсализма в условиях динамики зон обмена

Точка зрения «ad professionem» в значительной мере может повлиять на мнение и выводы исследователя. В своем выступлении **В.Г. Лысенко** (д.филос.н., ИФ РАН) сказала, что неслучайно такая жесткая европоцентристская логицистская позиция была представлена со стороны исследователей Китая. Человеку, который занимается индийской традицией, никогда не придет в голову выстроить такую систему в силу общности индоевропейских категорий мышления. Универсалистское определение философии, согласно которому существует универсальный логос, а все остальные философии – его подвиды, не работает в изучении незападных философий. Концепция семейного сходства, которая исключает эссенциализм, более адекватно отражает географические реалии рациональности. Есть какие-то общие черты между разными культурными мирами, а есть какие-то различающие черты. И не надо какого-то максимализма, не надо никакой категоричности. Вы просто

работаете в совершенно другой системе координат, вы создаете межкультурные дискурсы.

Мнения относительно универсализма и особенностей работы в разных системах координат разделились среди участников дискуссии. **И.Ф. Михайлов** (к. филос. н., ИФ РАН) привел выводы исследователей в области нейронаук и когнитивистики, согласно которым не подтверждаются философские презумпции относительно того, что «крупные этнокультуры порождают или основываются на собственной рациональности и собственной логике» [Михайлов 2019]. Однако критически настроенные философы высказывают возражения против правомерности многих выводов когнитивистов, методологии которых выстраиваются на натуралистических презумпциях и порой искусственно созданных экспериментальных условиях. Ширятся исследования медитативных состояний с применением инструментальных естественнонаучных методов, результаты которых заставляют задуматься над границами рационального-иррационального, сознательного-бессознательного.

В выступлении **Т.Б. Любимовой** (д. филос. н., ИФ РАН) достаточно резко были очерчены границы аналитического языка западноевропейской науки и философии. По мнению исследователя, они не подходят для понимания метафизических доктрин традиционных культур, которые символичны и синтетичны [Любимова 2019]. Заметим, что когда-то на заре европейской рациональности одной из причин «греческого чуда» стало развитие языковых форм коммуникации и теоретического мышления, в т.ч. за счет трансформаций символического мышления в понятийное. Однако вывод о прямой связи греческого типа аналитической ментальности с тенденциями механического мышления техногенной цивилизации вызывает сомнения в силу нелинейного характера когнитивной эволюции. Символическое мышление не исчезало с исторической сцены, но гипертрофия инструментального интеллекта, возможно, и привела к упрощению рациональной сферы человека.

В контексте проблем «географии рациональности» эвристический потенциал заложен в исследованиях «зон обмена» и взаимодействий культур.

Исследования японских кейсов в работах **Л.Б. Кареловой** (к. филос. н., ИФ РАН) вскрывают факты обогащения мирового философского языка и возникновения новых дискурсов при освое-

нии представителями японской традиции западноевропейских концептуальных систем на рубеже XIX–XX вв. [Карелова 2019].

Еще один кейс представляет несомненный интерес в дискуссиях по проблемам географии рациональности. Медицина как сфера практической деятельности и миропонимание (философия) исторически всегда представляли непрерывную «зону обмена» опытом и миропониманием между народами Запада и Востока. Индийская традиция медицины, достаточно рано оформившаяся в текстах и диспутах философских школ, уже в раннем периоде оказывала значительное влияние на персидско-арабскую медицину, а также на цейлонскую и в значительной мере на тибетскую. В VII в. аюрведа привнесена на Тибет, вместе с буддизмом тибетская медицина проникла в Монголию (XIII в.) и на территорию современной Тувы, Калмыкии и Забайкалья (XVII в.), где развивалась среди бурят и калмыков. Параллельно в средневековой Европе доминировала традиция Галена – Гиппократ, в XII в. с переводом с арабского на латинский она обогатилась «Каноном врачебной науки» Ибн Сины (Авиценны), который по тем временам был внушительной энциклопедией медицинского знания. С изобретением в XV в. книгопечатания «Канон» переводился на европейские языки и быстро распространялся. Вершиной медицины и хирургии эпохи Возрождения стал Парацельс (Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст Гогенгейм) (1493–1541), который соединил герметические принципы с рациональными методиками. Трансляция медицинских знаний древних культур проходит через все русское Средневековье и с середины XVII в. соединяется с профессиональной медициной. Медицинские тексты входят в лечебник и травник энциклопедического характера «Благопрохладный вертоград» («Сад здоровья», 1534 г.), основу которого составил перевод Николая Любечанина (Николая Булева) немецкого издания «Аптекарского лечебника» (1492 г.). Немецкая литература в то время вобрала в себя и греко-римскую, и азиатскую традиции.

Даже из весьма беглого взгляда на историю медицинской практики и книжности очевидно, что обмен знаниями был постоянным, каждая культура вносила свой вклад в мировой опыт. Можно выделить общие принципы древнего врачевания и в то же время многообразие конкретных школ. С развитием новоевропейской науки и нового миропонимания в странах, взявших курс на научно-техническое развитие, происходит разрыв с традиционной

холистической медициной. Но в век глобальных взаимодействий, развитой западной аналитичности и развитой восточной синтетичности встреча порой полярных традиций и менталитетов демонстрирует возможности взаимообогащения.

Представляет интерес исследование *М.В. Рубец* (к. филос. н., ИФ РАН), посвященное освоению китайцами европейской медицины, а европейцами – китайской при крайней отдаленности картин мира, языков, менталитетов, когнитивных способностей [Рубец 2019]. Несмотря на трудности восприятия и перевода, взаимопонимание все-таки возможно при открытой рациональности (В.С. Швырев), несоизмеримость может быть преодолена в практике ответственного диалога.

Возможности универсального языка и границы перевода несоизмеримых языков обсуждались на основе кейсов научной рациональности в такой области, как теоретическая физика. Проблемы понимания, схожие с межкультурной коммуникацией, осознавались методологами науки с развитием далеких от повседневного опыта областей знания, таких как квантовая механика. *В.И. Аршинов* (д. филос. н., ИФ РАН) и *В.Г. Буданов* (д. филос. н., к. физ-мат. н., ИФ РАН) ввели дополнительное измерение в дискуссию, указав на аналогию с ситуацией в науке, столкнувшейся в XXI в. со сложностью реальности и сложностными коммуникациями [Аршинов, Буданов 2019].

Понятие «георациональность» не звучало в устах диспутантов, но подспудно идея человеческого разума как некоего «единства множественного» проходила через ряд выступлений. Большинство участников выступали против упрощенного понимания универсализма как одной доминирующей категориальной системы понятий, против использования универсализма как предельно абстрактного понятия. В то же время осознавалось, что реальные взаимодействия культур и философских учений в условиях нарастающих темпов глобализации не могут не формировать новых учений синтетического характера. Смыслы понятия «универсальность», равно как понятия «георациональность» в условиях ускоренных трансформаций планетарного сообщества только формируются, пока образ будущего в реальных социокультурных процессах не проявился достаточно четко.

В своем выступлении *А.В. Беляев* (к. филос. н.) предложил расширить сугубо философский дискурс до более глобального – социокультурного. А.В. Беляев обратил внимание на то,

что «значимость всех обсуждаемых на Круглом столе проблем зависит ровно от того, какова значимость философии в социокультурной системе в целом. Если бы будем считать, что философы занимаются своими философскими проблемами, которые никому, резко скажем, не нужны в культуре, то все проблемы, которые были поставлены, сразу будут снижаться до нуля. Они будут подниматься и увеличивать свою значимость в зависимости от того, как будет подниматься значимость философии в социокультурных процессах. Чем она значимее будет, тем значимее будут проблемы, которые были поставлены. Смысл разговоров об универсализме и партикуляризме в отношении философии превращается в смысл разговора об универсализме и партикуляризме в отношении социокультурной архитектуры человечества в целом.

Представим себе две идеально типические ситуации. Первая – человечество разделено на социокультурные системы, которые назовем системами типа “культура”, каждая из них обладает собственной системой ценностей, системой зрения на мир, философия внутри нее отражает эту систему зрения в рациональных вариантах. Причем каждая из культур обладает автоцентричным сознанием, то есть она сама себя рассматривает в качестве центра универсума. Все остальные культуры воспринимаются либо как варварские, либо как в лучшем случае еретические. Что мы тогда имеем? Мы имеем человечество, разделенное на отдельные миры, противопоставленные друг другу и находящиеся в состоянии борьбы всех со всеми. Если мы осознаем это как фундаментальный социокультурный вызов, то какой ответ на это можно представить? Ровно тот ответ, который дает на это новоевропейская культура, – модерн. Этот ответ можно назвать интеркультурным.

Что это означает? Это означает, что из культурной архитектуры мы получаем архитектуру, в которой наряду с индивидуальными мирами существует еще общая универсальная основа, дающая возможности для коммуникации и конструктивного взаимодействия в общечеловеческом плане. А для этого что нужно будет? Для этого нужно будет создать или взять откуда-то язык рациональности, на котором можно будет выразить способы рационального взаимодействия; нужно будет взять систему ценностей, которая могла бы объединить все культуры на определенном уровне, – то, что сейчас называется системой общечеловеческих ценностей. Следовательно, мы должны будем в той или иной мере конституировать или взять откуда-то общечеловеческую философию.

фию, а она по отношению к философии частных культур должна занимать то место, какое занимают общечеловеческие ценности и генерализированные структуры, объединяющие человечество и не дающие ему распасться на отдельные самозамкнутые миры.

В этом процессе мы видим, что сама проблематика, о которой говорили докладчики, не является новой, она очень четко и остро поставлена с середины XIX в., когда, наряду с интернационалистскими тенденциями внутри самой Европы, начали действовать откровенные контртенденции – тенденции национализма, причем по всему фронту европейских обществ. В России были свои варианты партикуляристской философии, в Германии свои, в Испании свои и т.д. Этот партикуляризм стал одной из основ Первой мировой войны. Хотя она, конечно, была и войной интересов, а с точки зрения марксизма была войной полубуржуазных или буржуазных империй, но на определенном уровне она была войной национальных государств и националистических идеологий. Одним словом, идя по этому пути, мы приходим к необходимости, точнее к неизбежности, выработки универсалистской философии и универсалистской рациональности для решения этой социокультурной проблемы мирового масштаба, относящейся к именно такого рода понятиям, а не к локального рода философским проблемам» [Круглый стол... 2019].

Заключение

Можно ли сегодня философствовать вне западноевропейской системы понятий? Участники дискуссии приводили разные доводы «за» и «против» положительного ответа на этот вопрос. Обратим внимание на аспект коммуникации в этом сложном мире культурных взаимодействий. Дискуссия проходила на русском языке и в рамках западноевропейской системы понятий. Именно эта категориальная система оказалась единственно возможным языком-посредником в междисциплинарных коммуникациях философов на сегодняшний момент. Вовлечение в дискуссию специалистов по разным философским направлениям, расширяющиеся зоны обмена открывают новые горизонты видения фундаментальной проблемы рациональности и перспективы философии в глобальном мире. Как показала дискуссия, система философских понятий не является жесткой, в динамичном мире идут интенсивные процессы трансформаций смыслов и смыслопорождения.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аршинов, Буданов 2019 – *Аршинов В.И., Буданов В.Г.* (2019) Процессуальное мышление в онтолого-эпистемологическом контексте квантовой механики // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 7. С. 21–36.

Бахтияров 2018 – *Бахтияров К.И.* Принципы тринитарности и фрактальности генезиса // *Метафизика*. № 2 (28). С. 87–98.

Григорьева 1992 – *Григорьева Т.П.* Дао и логос (встреча культур). – М.: Восточная литература, 1992.

Григорьева 2000 – *Григорьева Т.П.* Синергетика и Восток // *Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов*. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 215–242.

Зайцев, Григорьев 2011 – *Зайцев Д.В., Григорьев О.М.* Две истины – одна логика // *Логические исследования*. 2011. Т. 17. С. 121–139.

Индийская философия 2009 – *Индийская философия: Энциклопедия* / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009.

Канаева 2019 – *Канаева Н.А.* Так ли страшен понятийный европоцентризм? // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 6. С. 70–87.

Карелова 2019 – *Карелова Л.Б.* К вопросу об универсальности понятийного аппарата современной западной философии: японский кейс? // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 6. С. 100–113.

Китайская философия 1994 – *Китайская философия. Энциклопедический словарь* / ред. Титаренко М.Л. – М.: Мысль, 1994.

Князева 2012 – *Князева Е.Н.* Эволюционная эпистемология в ретроспективе и перспективе // *Эволюционная эпистемология. Антология*. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 5–42.

Круглый стол... 2019 – *Круглый стол «Можно ли сегодня философствовать вне европейской понятийной системы?»*, 25 апреля 2019 г. Видеотрансляция // Сайт Института философии РАН. – URL: https://iphras.ru/25_04_kruglyi_stol.htm

Крушинский 1999 – *Крушинский А.А.* Логика «И цзина»: Дедукция в Древнем Китае. – М.: Восточная литература РАН, 1999.

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

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

Лекторский 2010 – *Лекторский В.А.* Об исторических типах рациональности // *Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии*. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 267–272.

Любимова 2019 – *Любимова Т.Б.* Единообразие против единства // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 7. С. 54–72.

Михайлов 2019 – Михайлов И.Ф. Восприятие, логика и множественность рациональных репрезентаций мира // Философские науки. 2019. Т. 62. № 7. С. 37–53.

Парибок, Псху 2019 – Парибок А.В., Псху Р.В. Методологические и содержательные аргументы против понятийного «европоцентризма» // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 54–69.

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

Пушкарская 2019 – Пушкарская Н.В. Магический квадрат Лошу как свидетельство рассудочно-математической ориентации китайского стиля мышления // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 151–159.

Розин 2019 – Розин В.М. Условия обсуждения и мыслимости георациональности // Философские науки. 2019. Т. 62. № 7. С. 7–20.

Рубец 2019 – Рубец М.В. Проблема согласования языковых картин мира (на примере западноевропейской и китайской медицины) // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 114–125.

Философия буддизма 2011 – Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2011.

Шохин 1994 – Шохин В.К. Брахманистская философия. – М.: Восточная литература, 1994.

Шохин 2004 – Шохин В.К. Стратификация реальности в онтологии адвайта-веданты. – М.: ИФ РАН, 2004.

Эволюционная эпистемология 2012 – Эволюционная эпистемология. Антология / науч. ред., сост. Е.Н. Князева. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.

Belnap 1977 – Belnap N.D. How a Computer Should Think // Contemporary Aspects of Philosophy / ed. by G. Ryle. – Stockseld: Oriel Press, 1977. P. 30–55.

Liu, Seligman, van Benthem 2011 – Liu F., Seligman J., van Benthem J. Models of Reasoning in Ancient China // Studies in Logic. 2011. Vol. 4. No 3. P. 57–81.

REFERENCES

Arshinov V.I. & Budanov V.G. (2019) Processual Thinking in the Ontological and Epistemological Context of Quantum Mechanics. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 7, pp. 21–36 (in Russian).

Bakhtiyarov K.I. (2018) The Principles of Trinitarianism and Fractality of Genesis. *Metaphysics*. 2018. No. 2, pp. 87–98 (in Russian).

Belnap N.D. (1977) How a Computer Should Think. In: Ryle G. (Ed.) *Contemporary Aspects of Philosophy* (pp. 30–55). Stockseld: Oriel Press.

Grigoryeva T.P. (1992) *Dao and Logos (Encounter of Cultures)*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Grigoryeva T.P. (2000) Synergetics and the East. In: *Synergetic Paradigm. A Variety of Searches and Approaches* (pp. 215–242). Moscow: Progress-Traditsiya (in Russian).

Kanaeva N.A. (2019) Is the Conceptual Eurocentrism Terrible So Much? *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 70–87 (in Russian).

Karelova L.B. (2019) On the Problem of the Universality of Modern Western Philosophy Conceptual Framework: The Japanese Case. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 100–113.

Knyazeva E.V. (2012) Evolutionary Epistemology in Retrospect and Perspective In: Knyazeva E.V. (Ed. & Comp.) (2012) *Evolutionary Epistemology: Anthology*. Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ (in Russian).

Knyazeva E.V. (Ed. & Comp.) (2012) *Evolutionary Epistemology: Anthology*. Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ (in Russian).

Krushinskiy A.A. (1999) *The Logic of I Ching: Deduction in Ancient China*. Moscow: Vostochnaya literatura, 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. (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).

Lektorsky V.A. (2010) On the Historical Types of Rationality. In: *Philosophy in the Dialogue of Cultures: Materials of the World Philosophy Day* (pp. 267–272). Moscow: Progress-Traditsiya (in Russian).

Liu F., Seligman J., & van Benthem J. (2011) Models of Reasoning in Ancient China. *Studies in Logic*. Vol. 4, no 3, pp. 57–81.

Lyubimova T.B. (2019) Uniformity vs. Unity. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 7, pp. 54–72 (in Russian).

Mikhailov I.F. (2019) Perception, Logic and Plurality of Rational Representations of the World. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 7, 37–53 (in Russian).

Paribok A.V. & Pskhu R.V. (2019) Methodological and Substantial Arguments against “Conceptual Eurocentrism”. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 54–69 (in Russian).

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

Pushkarskaya N.V. (2019) The Luoshu Magic Square as an Evidence of the Rational and Mathematical Orientation of the Chinese Style of Thinking. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 151–159 (in Russian).

Rozin V.M. (2019) Conditions for Discussing and Comprehending Geographicality. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 7, pp. 7–20 (in Russian).

Rubets M.V. (2019) The Problem of the Harmonization of the Linguistic Pictures of the World (The Case of Western European and Chinese Medicine). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 114–125 (in Russian).

Shokhin V.K. (1994) *Brahminist Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Shokhin V.K. (2004) *Stratification of Reality in the Ontology of Advaita-Vedanta*. Moscow: RAS Institute of Philosophy (in Russian).

Stepanyants M.T. (Ed.) (2009) *Indian Philosophy: Encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura; Akademicheskiy proyekt; Gaudeamus (in Russian).

Stepanyants M.T. (Ed.) (2011) *Philosophy of Buddhism: Encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Titarenko M.L. (Ed.) (1994) *Chinese Philosophy. Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Mysl' (in Russian).

Zaitsev D.V. & Grigoryev O.M. (2011) Two Truths – One Logic. *Logical Investigations*. Vol. 17, pp. 121–139 (in Russian).

Дао сквозь призму логоса: понятийный европоцентризм

А.А. Крушинский

Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-33-53

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Несмотря на пафосные декларации о возможности рациональностей альтернативных западноевропейской, благостные рассуждения о философской многополярности, о множественности способов мышления и т.п., именно так или иначе восходящая к эллинской мысли западноевропейская парадигма рациональности (соответственно, отвечающая ей понятийность) на сегодняшний день по факту продолжает претендовать на статус идеологической нейтральности, трансцендирующей любые междивизиционные различия. Вот почему западноевропейская рациональность (соответственно, понятийность) во всем своем многообразии сейчас выступает в качестве рациональности как таковой. Неотменяемость обращения к греческому понятийному аппарату при современном философствовании наиболее откровенно проявляет себя в виде компаративизма, т.е. установки на проведение эксплицитных параллелей между, с одной стороны, исследуемыми неевропейскими интеллектуальными феноменами и их предполагаемыми европейскими аналогами – с другой. Примером методологически осознанного кросс-культурного анализа при тематизировании проблематики рациональности является взгляд на дао сквозь призму логоса. Констатация уникальности греческого логоса отнюдь не равносильна запрету на существование его самобытных аналогов в т.н. «незападных» цивилизациях с древней и самобытной культурой. Допущение наличия своего собственного аналога логоса и, соответственно, своей особой рациональности у различных неевропейских цивилизаций позволяет поставить интереснейший вопрос о плюрализме рациональностей – о существовании в прошлом рациональностей в той или иной степени альтернативных господствующему ныне западноевропейскому эталону рациональности.

Ключевые слова: логос, дао, многополярность, компаративизм, рациональность, моделирование, скрытые заимствования.

Крушинский Андрей Андреевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН.

zvenigor@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-1126-3853>

Для цитирования: Крушинский А.А. (2019) Дао сквозь призму логоса: понятийный европоцентризм // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 33–53. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-33-53

The Dao through the Prism of the Logos: Eurocentrism at the Level of Concepts

A.A. Krushinskiy

Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-33-53

Original research paper

Abstract

Despite the declarations about the possibility of rationalities that are alternative to Western European, despite the reasoning about philosophical multipolarity, the multiplicity of ways of thinking, etc., nowadays, the Western European paradigm of rationality (and concepts that corresponds to it), which is derived from Hellenic thought, continues to claim the status of ideological neutrality and transcend any intercivilizational differences. The Western European rationality in all its diversity is now acting as rationality as such. The indispensability of the reference to the Greek conceptual apparatus in contemporary philosophizing manifests itself most openly in the form of comparativism. Thus, there is the focus on carrying out explicit parallels between, on the one hand, the studied non-European intellectual phenomena and, on the other hand, their supposed European counterparts. An example of the cross-cultural and methodologically sound research of the problems of rationality is an analysis of the Dao through the prism of the Logos. The statement of the uniqueness of the Greek Logos does not imply the prohibition of the existence of its original counterparts in the so-called “non-Western” civilizations with an ancient and distinctive culture. The assumption of the existence of their own analogues of the Logos and rationality in various non-European civilizations presumes the most interesting question about the pluralism of rationalities – the question about the existence of rationalities in the past that could be considered as an alternative to the now prevailing Western European standard of rationality.

Keywords: logos, dao, multipolarity, comparativism, rationality modeling, hidden borrowing.

Andrey A. Krushinskiy – D.Sc. in Philosophy, Main Research Fellow at the Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences.

zvenigor@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-1126-3853>

For citation: 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. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-33-53

Понятийный европоцентризм: в оковах греческого логоса

Как справедливо заметил Деррида, «вся история философии мыслится исходя из своего **греческого** истока. При этом, как известно, речь не идет об историцизме или ориентации на Запад. Просто все понятия, основывающие саму философию, являются по своему происхождению греческими, так что было бы невозможно философствовать или как-то излагать философию помимо них» [Деррида 2007, 129].

Действительно, приходится признать, что и по сию пору эти греческие пути не расторгнуты. Несмотря на пафосные декларации о возможности рациональностей альтернативных западноевропейской, благостные рассуждения о философской **многополярности**, о множественности способов мышления и прочих ласкающих слух политкорректностях, именно так или иначе восходящая к эллинской мысли западноевропейская парадигма рациональности, соответственно, отвечающая ей **понятийность** на сегодняшний день по факту продолжает претендовать на статус идеологической нейтральности, трансцендирующей любые межцивилизационные различия. В данных условиях призыв к равноправному диалогу незападных интеллектуальных традиций и современной западной философии – не просто далекое от реальности благое пожелание, но и стопроцентное методологическое заблуждение, исходящее из ложной пресуппозиции существования полноценных, но региональных философий в нынешнем глобализированном мире. Поэтому не очень корректно говорить о **господстве** западной рациональности: последняя не то чтобы доминирует – она предоставляет единственно универсальный на текущий момент понятийный аппарат, обеспечивает **единое понятийное пространство** и возможность артикуляции любых концептуальных конструктов, являясь неустранимым трансквицилизационным языком их описания. Таковы теоретические основания **глобального** характера современной академической **философии** (и тем более **науки**), коль скоро мы философствуем в рамках **современной** философии.

Исторический факт: толчком к самоидентификации философии незападного мира именно как философии и к ее последующему вхождению в общемировой философский дискурс послужила как

раз-таки глобализация, причем зачастую в крайне отталкивающим колониальном исполнении.

Китайская философия, увиденная глазами японца

В качестве примера обратимся к начальному этапу истории самосознания и самоопределения китайской философии в современном смысле этого слова. Это произошло именно как ответ на западный вызов перед лицом нарастающей европейской интеллектуальной (вслед за миссионерской, торговой и, наконец, военной) экспансии в отношении позднецинского Китая. Начать с того, что, по мнению современных китайских исследователей, появлением сначала идеи (*гуаньнянь* 觀念), а потом и полноценной концепции (*гайнянь* 概念) «китайской философии» (*philosophia sinica*) Китай обязан миссионерам-иезуитам Маттео Риччи (1552–1610) и Филиппу Купле (1623–1693), соответственно (см., например: [Цяо 2014, 43–62]). Иными словами, вхождение китайской интеллектуальной традиции в пространство общемировой философии с самого начала осуществлялось в горизонте общеевропейской понятийной сетки и потому целиком и полностью определялось взглядом извне – грубо говоря, китайская философская мысль была увиденна глазами европейца.

Более того, представленное в подобном ракурсе интеллектуальное наследие традиционного Китая было закреплено примечательно трагичным жестом терминологического самоотчуждения. Дело в том, что уже само обозначение «философии» средствами современного китайского языка («учение о мудрости» – *чжэсюэ* 哲學) представляет собой позапрошоловековое заимствование из Японии, где данное слово было сконструировано из китайских иероглифов в качестве эквивалента западноевропейского термина «философия» (см., например: [Гао, Лю 1958, 97]). Причем японские поиски спасения в неологизме были продиктованы жгучим стремлением лихорадочно «модернизирующейся» (попросту говоря, вестернизирующейся) страны восходящего солнца демонстративно порвать с конфуцианской традицией – «оторваться от Азии и вступить в Европу» (*то я, жу оу* 脱亚入欧), т.е. исходно замышлялось в качестве сознательной антитезы привычной китайской понятийности. Поэтому принятие уже **китайской** общественной мыслью отчетливо «антикитайского» (хотя и выраженного посредством родной иероглифики) термина недвусмысленно свидетельствовало об умышленном разрыве нового Китая с собственной многоты-

сячетлетней философской идентичностью в отчаянной погоне за модернизацией.

Подобное знаковое отречение китайских интеллектуалов от освященных временем форм философской самоидентификации с самого начала задало четко сориентированный на Запад вектор самоосмысления своего богатейшего философского наследия. В самом деле, выбор китайцами изобретенного иностранцами неологизма для обозначения всей совокупности традиционных китайских учений, известных в традиционной китайской историографии под совершенно другими именами (*лисюэ* 理學, *даосюэ* 道學 и т. п.), по справедливому мнению современных китайских авторов, с самого начала predetermined последующее безраздельное засилье объяснительной модели «объяснять китайское посредством западного» (*и си ши чжун* 以西釋中).

Печальным, но вполне закономерным результатом такого осмысления себя в иноцивилизационных понятиях явились сомнения в подлинности соответствия увиденной чужими глазами китайской традиционной мысли своему исходному европейскому образцу – имеется в виду активно дебатированная на протяжении более чем десяти последних лет проблема «легитимности китайской философии *чжунго чжэсюэ хэфа син* 中国哲學合法性» (см., например: [Defoort 2001]). Неизбежно возникает проблема правомерности титулования китайского интеллектуального наследия термином *чжэсюэ* как стандартным эквивалентом слова «philosophy» [Defoort 2006, 625–660]. Если вначале такого рода скепсис был широко распространен преимущественно среди иностранцев – так, если еще в 2001 г. посетивший Китай уже упомянутый мной ранее Ж. Деррида позволял себе заявлять об «отсутствии в Китае философии», то в 2017 г. уже китайский исследователь совершенно спокойно, как что-то само собой разумеющееся, признает отсутствие «концепции философии» в Древнем Китае, одновременно настаивая на наличии там философии в стандартном европейском понимании этого слова (он ссылается на текст *Хунфань* 洪范 в качестве образчика исконно китайского философствования, удовлетворяющего классическим западным критериям философичности) [Чжан 2017, 91–100].

Универсализм как *conditio sine qua non*

Неустранимым условием философствования в современном его понимании являются универсалистские амбиции: ведь пафос философии, достойной своего имени (по крайней мере, со времен

Парменида), – это апелляция к единственности и универсальности Истины в противоположность софистской множественности и относительности мнений. Именно универсальность Истины, преодолевающей все частные различия и партикулярности (историко-культурные, социальные, этнические и т.п.), как бы абсолютизированы они ни были, есть собственно *raison d'être* философствования. Конечно же, это становится самоочевидным в случае логики, сердцевину которой составляет выводимость, логическое следование, отличительной особенностью которого является принудительность, если угодно, императивность. Характеристическая черта логики – ее универсальная убедительность, иначе говоря, общезначимость (*universal validity*) ее выводов. Вот почему бессмысленно и опасно противопоставлять, как это иногда происходит в современном Китае, «китайское *analogical reasoning*» греческой дедуктивной логике – дедукция составляет сердцевину любой логики, поскольку она мыслится как логика: нет дедукции, нет логики. Недаром «дедуктивный вывод» и «логическое следование» – это синонимы. Неприемлемая дилемма: либо никакая не логика, а всего лишь правдоподобное рассуждение, либо противосмысленная «этническая» аподиктичность. Вопиюще абсурдна туземная аподиктичность, когда необходимость логической истинности – имеющей быть истинной во всех возможных мирах – скукоживается до ареала обитания одного единственного этноса.

Методологически осознанный компаративизм

Неотменяемость обращения к греческому понятийному аппарату при современном философствовании, коль скоро это дискурс **разума** (а не мистический дискурс или паранаучные симуляции рациональности), наиболее откровенно проявляет себя в виде компаративизма. То есть установки на проведение эксплицитных параллелей между, с одной стороны, исследуемыми не-европейскими интеллектуальными феноменами и их предполагаемыми европейскими аналогами – с другой. Самопонятно, что очень часто уже постановка проблемы предполагает своего рода криптокомпаративизм. Ведь сама идентификация этих аналогов, представляющая собой своего рода «проекцию» европейских философов на иноцивилизационное культурное пространство, предопределяет как их интерпретацию, так и их оценку с европейских позиций. Примером методологически осознанного и откровенно проведенного кросс-культурного анализа при тематизировании проблематики рациональности является

взгляд на *дао* сквозь призму логоса. Заметим, что единственно приемлемой с методологической точки зрения последовательностью здесь будет принятие европейского радио (т.е. логоса) за отправную точку, ведь инверсия этой очередности чревата грубой логической ошибкой *obscurum per obscurius*. Методологически осознанный понятийный европоцентризм, по моему мнению, вовсе не досадное при всей своей неустранимости ограничение, накладываемое на исследователя, но, напротив, эффективный инструмент в попытках пробиться к исходным и потому основополагающим истокам **обще**-человеческого мышления.

Итак, начнем с **главного слова** европейской философской мысли, а именно с **логоса** (λόγος). Констатация уникальности греческого логоса отнюдь не равносильна запрету на существование его самобытных **аналогов** в т.н. «незападных» цивилизациях с древней и самобытной культурой. **Допущение** наличия своего собственного аналога логоса и, соответственно, своей особой рациональности у различных не-европейских цивилизаций позволяет поставить интереснейший вопрос о **плюрализме** рациональностей, т.е. о существовании в прошлом рациональностей, в той или иной степени **альтернативных** господствующему ныне западноевропейскому эталону рациональности.

По мнению ряда авторитетных авторов, *дао* Лаоцзы представляет собой ближайшую китайскую параллель логосу Гераклита. Действительно, по многим ключевым позициям между ними наблюдается очевидное сходство. С одной стороны, логос – это слово/высказывание/рассуждение, а также мысль/мышление и рациональная структура вселенной вместе с источником этой структурированности (гераклитов «огонь»). Предельно огрубленно этот перечень базовых значений может быть сведен к бинарной оппозиции сказанное («слово») и выражаемое/обозначаемое этим словом («мысль», «закон бытия» и т.д.). С другой стороны, основным значением *дао* является, прежде всего, путь/направление движения, в широком смысле – способ/метод. Кроме того, *дао* – это вселенская закономерность, принцип, резон/разумное основание/рацио, аргумент. Наконец, *дао*, как и логос, имеет смысл «говорения». Как видим, просматривается несомненная близость обоих философских основопонятий. Примечательна их разнонаправленность: хотя и в логосе, и в *дао* присутствует полярность экстралингвистической реальности и высказывающей ее речи, в греческом случае имеет место движение от говорения к выгово-

ренному, в китайском наоборот – от изображаемого к говорению о нем. Логическим рассуждением, сориентированным на изображенное с помощью довербальной иконичности *dao* 道 событие целенаправленного движения «самого по себе» (портретируемого сочленением графем *shōu* 首 голова и *chū* 走/走 идти), оказывается дедуктивное умозаключение навстречу еще нерешенному будущему.

Анатомия фальши

Стандартной современной антитезой к заявленной мной **откровенной** (в смысле [Есенин-Вольпин 1959, 120]) позиции выступает декларация о возможности якобы «культурно нейтрального» использования предлагаемого западноевропейской мыслью понятийного инструментария для открытия аутентично незападных способов мышления [Liu, Seligman 2011]. Благоразумно дистанцируясь от дискредитировавшей себя установки на **реконструкцию** инокультурных концептов путем их бесхитростного транскрибирования привычными европейскими понятиями, что автоматически ведет к бесцеремонному перетолковыванию на свой лад «реконструируемого» таким образом текста, адепты культурной нейтральности разработанного в Европе концептуального, в частности логико-математического, аппарата подчас предлагают ослабленную, нарочито «игровую» версию подобного реконструирования мыслительных ходов иноцивилизационного философствования. Особенно рельефно данная тенденция заявляет о себе при логико-математическом **моделировании** содержания инокультурных текстов (см., например: [Liu, Seligman, van Benthem 2011]).

Отсылка к мало чему обязывающему «моделированию» наудачу выхваченных (или же вовсе сочиненных) отдельных функциональных черт «реконструируемых» мыслительных конструктов маркирует здесь подчеркнутое дистанцирование практикующих его математиков-прикладников от мало заботящей их архаичной (а для большинства и чужеземной) экзотики. Игровой характер такого рода математикоподобных развлечений ничуть не скрывается: нет ни малейших позывов на адекватность, интересуется лишь расширение диапазона применимости современных математических или логических (что на сегодняшний день практически одно и то же) техник. Когда самобытные духовные миры не-европейских цивилизаций запросто (чужое – не свое!) превращают в испытательный полигон для тестирования каких-то собственных математических/матема-

тикоподобных технических придумок, ободряющие уверения изобретательных экспериментаторов в своей исходной нацеленности на обнаружение аутентично незападных способов мышления начинают звучать несколько фальшиво.

Несравнимо более креативной (нежели вуалируемый математическим символизмом фиктивный отход от практики прямолинейного перетолкования) формой ухода от честного признания понятийного европоцентризма и принятия в качестве его неизбежного следствия компаративистской методологии является практика скрытых заимствований, ведущая к инфильтрации иноцивилизационных концептов. Лукавую стратегию подобных негласных заимствований образцово иллюстрирует стиль мышления и творчества позднего (с середины 30-х гг. прошлого века) Хайдеггера – признанного чемпиона по революционной оригинальности своих интеллектуально-лингвистических ходов. Характерна инаковость Хайдеггера по отношению к магистральной линии западноевропейской философской традиции. Но поражающая воображение самобытность величайшего, как полагают многие, философа XX столетия покажется менее удивительной, если принять во внимание до сих пор в полной мере неосознанные масштабы заимствований Хайдеггера из классической китайской мысли. Между тем как раз приобретения на этом пути тайного калькирования стали опорными концептами и ведущими иллюстративными образами его послевоенного философствования (см., например: [Parkes1987; May 1996; Ma 2006; Delaune 2015; Guenter 2003]).

Впору говорить уже не столько о хайдеггеровой деструкции западной философской традиции, сколько об инициированном транскультурно мыслившим немецким философом радикальном пересмотре основ западноевропейской понятийной парадигмы в пользу именно **дальневосточного** мировидения (см., например: [May1996, 50]). Между тем неумолчный хор восторженных почитателей отшельника из *Тодтнауберга* упорно культивирует приторный миф о глубоко почвенном мыслителе, романтично черпавшем вдохновение то из сокровенных глубин «родного швабско-алеманского наречия», то из немецкой поэтической классики. Тут особенно – с ревностью неопитов – усердствуют российские популяризаторы творчества великого немецкого мыслителя, достигая изумительных высот велеречивости, подчас в ущерб исторической точности: «философское мышление Хайдеггера и совершалось в со-мышлении, которое занимало большими полосами жизни многие годы – со-мышление

с досократикратиками... с Платоном, Аристотелем, Августином, св. Фомой Аквинским, Кантом, Шеллингом, Ницше. А за пределами академической философии – с Ф. Гельдерлином, Г. Траклем, Р.М. Рильке» [Михайлов 1993, 38]. На поверку же, внушительный список донельзя респектабельных «со-мыслителей» оказывается существенно неполным. Не помешало бы добавить в него хотя бы Лао-цзы (чей трактат Хайдеггер пытался переводить в сотрудничестве с китайским ассистентом), Чжуан-цзы (к притчам которого он неоднократно обращался), да, пожалуй, и ссылка на Конфуция как номинального автора основного массива комментариев к «И-цзин» (ведь отчетливую переключку с идеями и образами последнего у Хайдеггера никак нельзя считать случайной) была бы далеко не лишней.

Китайские истоки хайдеггеровского событийного мышления

Множественно отмечалась, что слово «путь» стало определяющим в хайдеггеровской философской автохарактеристике – девиз, который он велел начертать на своем собрании сочинений, гласит: «Пути, (а) не труды». Не секрет, что при этом понятие «пути» у него напрямую отсылает к *дао*: «Вероятно, в слове “путь”, дао, кроется тайна всех тайн мыслящего сказывания, если мы дадим этому имени вернуться в его невысказанное и окажемся в состоянии дать ему вернуться... Все есть путь» («Unterwegs zur Sprache» М. Хайдеггера, цит. по [Пёггелер 2019, 531]). Конечно, подобного рода заигрывание с центральным понятием китайской традиции на первый взгляд выглядит слишком неопределенным для того, чтобы стать предметом сколь-нибудь содержательного анализа. Впрочем, о своеобразии хайдеггеровского «склеивания» плана содержания с планом выражения, т.е. «говорения» и выражаемого этим говорением в случае слова «путь» (*дао*), когда последнее трактуется им как «говорение/путь», см. [Мау 1996, 37–46].

Во всяком случае, можно зафиксировать акцент на приоритетности динамики в ее принципиальной незавершенности перед статикой и окончательностью как путеводной цели, так и попутных достижений. Попытка выяснения, можно ли сказать, что *дао* явилось ориентиром для «пути мышления» Хайдеггера, сравнительно недавно была предпринята в [Ма 2006].

Но обратимся к несомненному. В отличие от глубокомысленной смутности хайдеггеровской рецепции *дао*, хотя и почерпнутого из «Дао дэ цзин», но, по-видимому, не привязанного к какому-либо

определенному фрагменту этого замечательного памятника древне-китайской мысли, локализация знаменитого образа чаши (Krug), чье повседневное/культовое употребление, выявляющее ее чашечность, позволяет Хайдеггеру на примере чашечности чаши с успехом продемонстрировать вещьность вещи, однозначно идентифицируема. Это одиннадцатый параграф «Дао дэ цзин». Но сначала напомним соответствующее рассуждение Хайдеггера: «Вместительность обеспечивается, по-видимому, дном и стенками чаши. Но позвольте! Разве, наполняя чашу вином, мы льем вино в дно и стенки? Мы льем вино самое большое между стенками на дно. Стенки и дно – конечно, непроницаемое в емкости. Только непроницаемое – это еще не вмещающее. Когда мы наполняем чашу, вливаемое течет до полноты в пустую чашу. Пустота – вот вмещающее в емкости. Пустота – это Ничто в чаше, есть то, чем является чаша как приемлющая емкость» [Хайдеггер 1993, 318].

Теперь дадим слово Лао-цзы: «Тридцать спиц соединяются в одной ступице – благодаря тому, что в ней ничего нет (букв. «в [характеризующем] ее отсутствии y 無») возникает [сама возможность] использования (y 用) колесницы; из глины изготавливается сосуд – благодаря тому, что в нем ничего нет (букв. «в [характеризующем] его отсутствии y 無») возникает [сама возможность] использования (y 用) сосуда; проделывают двери и окна, чтобы сделать жилище – благодаря тому, что в нем ничего нет (букв. «в [характеризующем] его отсутствии y 無») возникает [сама возможность] использования (y 用) жилища; вот почему наличие (y 有) [предназначено] для блага (li 利), а отсутствие (y 無) – для пользы (y 用)» [Лао-цзы 1988, 6].

Разумеется, ни о каком «совпадении» лаоцзывой апологии отсутствия y 無 (т.е. его главенства в основополагающей паре наличие-отсутствие y 有 – y 無) и хайдеггеровского позитивного осмысления пустоты (die Leere) тут говорить не приходится. На самом деле, это прецедентный случай, когда долго не афишируемая будто бы исключительно европейского (в том числе согласно самоаттестации) философа зависимость от мудрости Древнего Китая была честно признана (так сказать, «под тяжестью улики») мало-мальски серьезными исследователями его творчества: «В докладе “Вещь” приводится пример с чашей – пример даосистский» [Пёггелер 2019, 206]. Далее тот же автор прямо ссылается на одиннадцатый параграф «Дао дэ цзин».

Удручающим контрастом выглядят пространные рассуждения отечественного религиоведа-ориенталиста, вопреки очевидности пафосно вещающем о якобы «поразительном примере совпадения даосской и хайдеггеровской мысли», о невесть откуда взявшейся «несомненности» будто бы «сугубо типологического, но никак не генетического» характера приведенных им же самим многочисленных параллелей между текстами Хайдеггера и писаниями мудрецов Древнего Китая и глубокомысленно вопрошающего, почему же «до сих пор остается без ответа принципиальный вопрос: в чем причина иногда удивительного созвучия мысли Хайдеггера и классической китайской (прежде всего даосской и синобуддийской) мысли?» [Торчинов 2000]. Неприятное недоумение вызывает патетическая экзальтированность «методологического» обоснования столь удивительной позиции, когда нам с ходу предлагается сознательно проигнорировать уровень и характер знакомства Хайдеггера с восточной философией и культурой и тем самым заранее абстрагироваться от любой фактологической конкретики, говоря попросту, – намеренно закрыть глаза на неоспоримые факты прямых и косвенных заимствований. Целью такого умышленного самозашоривания заявляется достижение «открытости и вневременной онтологической диалогичности», в свою очередь наверняка сулящей нам, ни много ни мало, «новые горизонты метафизического вопрошания сущего о сущем» [Торчинов 2000]. Перед лицом столь грандиозной перспективы, по-видимому, только и остается, что (слегка перефразируя поэта) резюмировать: «Когда строку диктует чувство, оно на сцену шлет раба, и тут кончается наука, и дышат почва и судьба».

Ритуальный бронзовый треножник *Дин* (鼎) как реальный прототип хайдеггеровской Четверицы (*das Geviert*)

С середины 30-х гг. Хайдеггер начинает говорить о мире (позднее переименованном в небо) и земле, а также о боге/священном и людях/вещах. Впоследствии именно их он назовет «четверицей» неба и земли, божеств и смертных. Четверицу принято считать самым необычным и трудным для понимания концептом у Хайдеггера – окутывающая ее поэтическая образность, как водится, витиевата и многозначительно туманна: «Скрещение осуществляется как дающая быть собой зеркальная игра четырех, односложно веряющих себя друг другу. Скрещение осуществляется как мирение мира. Зеркальная игра мира – хранящий хоровод»

[Хайдеггер 1993, 325]. Удачно сравнение подобных энигматичных «поэз» с таинственными татуировками на теле одного из гарпунеров «Моби Дика» Мелвилла. Этому родившемуся на одном из тихоокеанских островов могучему дикарю некогда начертали на теле всю «космогоническую теорию» его племени «вместе с мистическим трактатом об искусстве познания истины», благодаря чему гарпунер стал ходячей чудесной книгой, «тайны которой даже сам он не умел разгадать, хотя его собственное живое сердце билось прямо о них» [Сафрански 2002, 567].

В хайдеггероведческой литературе апологетического толка (например, в воспоминаниях его учеников) истоки сего причудливого концепта принято возводить к поэзии Гельдерлина, чьи гимны будто бы навеяли Хайдеггеру ключевой образ противостояния («спора») мира и земли, ставший, по Г.Г. Гадамеру настоящей «философской сенсацией». Примечателен следующий гадамеровский панегирик «поразительно новому понятийному аппарату», явленному на свет неожиданным поворотом хайдеггеровской мысли: «...Неожиданность заключалась в том, что (ранее введенному Хайдеггером в философский обиход понятию «мир». – А. К.) этому понятию мира была найдена противоположность – понятие *земли*. Ведь если понятие мира как того целого, в горизонте которого истолковывает себя человек, можно прояснить исходя из самопонимания человеческого вот-бытия и возвести его до наглядного созерцания, то понятие земли звучало, словно некий мифический или гностический первобытный звук, который, казалось, в лучшем случае мог бы быть уместен лишь в мире поэзии... Как известно, то была поэзия Гельдерлина... из нее он перенес понятие земли в свое собственное философствование» [Гадамер 2007, 113–114].

Однако у тех исследователей творчества Хайдеггера, которые в отличие от энтузиастов, тем более, преданных учеников, не утратили критическую дистанцию по отношению к предмету своего исследования, уже давно возникали обоснованные сомнения в достоверности этой трогательно романтической версии. Дело в том, что по праву расцененная Гадамером как концептуальный прорыв идея хайдеггеровой попытки уравновесить свое герменевтическое (квази)понятие «мир» (*die Welt*) уже явной мифологемой «земля» (*die Erde*) сводится к почти дословному воспроизведению важнейших характеристик гексаграммы № 2 «Исполнение» (*Кунь* 坤 ☷). Центральным значением *Кунь* является образ земли/почвы, базовое свойство которой – «сберечь/хранить». Подчер-

кнем критичную для смысловой целостности *Кунь* соотнесенность с парной для нее гексаграммой № 1 «Творчество» (*Цянь* 乾 ☰), ассоциируемой с зиждительно-высветляющей ролью неба (ср.: [Parkes 1987, 135–136]). Как вероятный источник заимствования указывается знаменитый перевод «И-цзин» («Канона Перемен») Рихардом Вильгельмом («I Ging: Das Buch der Wandlungen»), впервые опубликованный еще в 1923 [Parkes 1987, 135].

Выявление китайского происхождения двух других (помимо мира/неба и земли) составляющих концепта *Geviert* в их взаимоувязке с небесно-земной парой лишь подтверждает предположение о знакомстве немецкого философа с упомянутым переводом «И-цзин». Так, при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что Четверица неба/мира и земли, божеств и смертных на самом деле производна от лаоцзыва образа сосуда, рассматриваемого в перспективе прообразующего его жертвенного треножника *Дин* 鼎, в свою очередь отсылающего к гексаграмме № 50 *Дин* 鼎, фундамирующей одиннадцатый параграф «Дао дэ цзин», по крайней мере, его центральный фрагмент, как раз и повествующий о сосуде (см., например: [У 1987, 368–370]).



Настоящий гимн естественной взаимосвязи божества, человека, земли и мира, органично сводимых вместе образом жертвенного треножника *Дин*, мы находим все у того же упомянутого выше миссионера-синолога Р. Вильгельма. Рассуждая в связи с гексаграммным афоризмом «изначальное счастье; свершение» (речь идет о гексаграмме *Дин* – первообразе лаоцзыва сосуда) о грандиозном культурном значении сакрального жертвенника для китайской цивилизации, он пишет: «Здесь мы видим цивилизацию, достигшую своей кульминации в религии. *Дин* используется в жертвоприношениях **Богу** (выделено мной. – А. К.). Высочайшие **земные** (выделено мной. – А. К.) блага должны быть пожертвованы **божественному** (выделено мной. – А. К.). Но подлинно божественное не проявляет себя отдельно от **человека** (выделено мной. – А. К.). Высшее откровение Бога открывается пророками и святыми. Благоговение перед ними есть истинное благоговение перед Богом. Открываемая посредством их воля Божья должна приниматься со смирением; это приносит внутреннее озарение и истинное понимание **мира** (выделено мной. – А. К.)» [I Ching 1974, 194].

Как видим, ритуальный жертвенник в качестве средоточия культового действия «весомо, грубо, зримо» воплощает собой нерасторжимое единство четырех измерений, по мнению отечественного исследователя творчества Хайдеггера, принципиально не приводимых к некоей общей рубрике (ни «четыре понятия», ни «четыре ипостаси») средствами конвенциональной понятийности [Фалев 2008, 157]. Упрямый факт: у Гельдерлина, якобы сподвигнувшего Хайдеггера на изобретение Четверицы, четыре ее составляющих (т.е. отвечающие им четыре слова) никогда не появляются вместе ни в одном из его известных пассажей [Харман 2015, 87]. Зато они сполна присутствуют в том комплексе образов, центрируемых обликом жертвенного треножника *Дин*, который разворачивает перед своими читателями классик западной синологии в приведенном мной выше фрагменте.

Нельзя не отдать должное пронизательности Хайдеггера, удивительным образом нащупавшего нерв китайской «логики *дао*». Выхваченная им четверичная, а по существу, пятиричная структура, т.е. четверица, дополненная центром (см.: [Хайдеггер 2006, 100–101; Пушкарская 2016, 1438–1439]), проиллюстрированная парадигмальным образом сосуда, представляет собой важнейший инструмент китайской логико-методологического мысли древности.

Достаточно вспомнить канонический способ введения объектов посредством четверичной структуры. Наиболее известным примером является классическое видение Царя (*ван* 王), представляемого **вертикальной** чертой иероглифа *ван*, как того единственного из людей, кто, пронизав собой Небо, Землю и Человека (изображаемых тремя **горизонтальными** чертами 三 обсуждаемой пиктограммы), сводит их в единое целое (см. подробнее: [Крушинский 2013, 47]). Таким образом, концептуализацией имени *Ван/Царь* становится отсылка к непосредственно изображаемому графемой 王 грандиозному свершению *вана* (вертикальная ось, центрирующая графему 王), состоящему в том, что благодаря его усилиям исходная разрозненность трех параллельных горизонталей (знаменующих три измерения сущего) раз и навсегда сменяется их нерасторжимой связностью.

Das Geviert как кульминация хайдеггеровского отхода от аристотелевской категориальности

Лишь намеченная мной «ретерриториализация» ряда ключевых концептов позднего Хайдеггера, цементируемых образом

четверицы, является дополнительным свидетельством его недвусмысленного отхода от аристотелевской категориальности (начавшегося еще в «Бытии и времени» с принципиального противопоставления экзистенциалов традиционным категориям наличного) и отчетливом дрейфе в сторону дальневосточного стиля мышления, покоящегося на гексаграммной категориальности. Одну из таких категорий как раз и являет собой гексаграмма «Жертвенник» Дин.

По существу, благодаря едва ли осознаваемой им самим опоре на китайскую гексаграммную категориальность, Хайдеггеру удалось прорваться за пределы европейской понятийности. Однако ценой этого преодоления оков западноевропейской категориальной парадигмы стал отказ от привычного языка греческой метафизики (и ее позднейших средневековых модификаций и нововременных дополнений), приведший к катастрофическому эрозированию понятийной определенности хайдеггеровского философствования. «Герменевтическая понятийность» в его поздних работах все больше и больше превращается в поэтизирующее оперирование полисемантическими словообразами (путь, пустота, простор-ширь, покой, чаша, вещь и т.п.). Поскольку последние в числе прочего свободны и от власти аристотелевской родовидовой схематики, управляющей традиционной европейской понятийностью, то возникает законный вопрос: «Не покидает ли Хайдеггер философию и, прежде всего, сферу научного, когда разрабатывает этот упомянутый нами новый образ-способ говорения...?» [Пёггелер 2019, 556].

Изъятие китайских концептов из их родной текстовой почвы стало в некотором смысле фатальным для сохранения аутентичности втихомолку импортируемых инокультурных философем, понятий и отвечающей им образности. Вне определяющей и структурирующей их исконно китайской категориальной детерминации они закономерно деградируют у Хайдеггера в принципиально нерационализируемые образы, поэтические метафоры, в лучшем случае – квазипонятия. «Хайдеггер притязает на язык, для которого в первую очередь важны не однозначные понятия и их безупречно-логическое связывание, а прежде всего словообразы, значение которых имеет множество измерений и неисчерпаемо» [Пёггелер 2019, 557].

Действительно, во что превратился в отсутствие своей категориальной основы (гексаграммы «Жертвенник») вдохновлявший

Хайдеггера лаоцзыв образ сосуда? «В подносимой воде присутствует источник. В источнике присутствует скала, в ней – темная дрема земли, принимающей в себя дождь и росу неба. В воде источника присутствует бракосочетание неба и земли... В подношении полной чаши пребывает односложность четырех» и т.д. и т.п. [Хайдеггер 1993, 320–321]. Философская содержательность подобного высокохудожественного плетения словес чем-то сродни плодотворности неустанных «трудов» за пустыми ткацкими станками андерсоновских лжеткачей из «Нового платья короля». Как известно, все, что им в итоге удалось предьявить, свелось к скандальной демонстрации несуществующего «нового платья» (невидимого будто бы лишь глупцам и людям, занимающим не свое место).

Вымученной манерности хайдеггеровского выпренного нарратива (поэтической **описательности** всевозможных «бракосочетаний», «игры зеркал» и прочих песен и плясок) противостоит минималистски скупая, но до осязательности наглядная первобытная архаика гексаграммной **диаграмматичности**. Согласно стандартному комментарию, начальная (т.е. нижняя) прерванная черта гексаграммы *Дин*  изображает собой переднюю пару ножек жертвенного треножника, вторая, третья и четвертые непрерывные черты – его корпус, пятая прерванная черта – ушки треножника. «Пустотность» прерванной черты призвана отобразить сквозное отверстие на этих ушках, позволяющее продевать сквозь них специальный шест для транспортировки ритуальных сосудов данного вида. Наконец, верхняя непрерывная черта трактуется как изображение именно такого шеста. Коллизия между ним (верхняя черта) и засоренностью сквозного отверстия ушек (третья черта, коррелирующая с верхней) состоит в утрате **пустотности**, блокирующей их нормальное функционирование и прообразует тезис Лао-цзы об отсутствии (небытии) как необходимой предпосылки пользы от наличного (сущего).

Заключение

Я убежден в отсутствии на сегодняшний момент философской **многополярности**. Де-факто западноевропейская рациональность (соответственно, понятийность – за вычетом неоднозначных инноваций Хайдеггера и его последователей) в настоящее время выступает в качестве рациональности как таковой. Таким образом, неоспоримая **уникальность** историко-географически региональ-

ного и потому **локального** Логоса сочетается с его фактической **универсальностью**. Можно сказать, что произошла универсализация исходно греческой сингулярности, когда последняя выступила в роли исторически сложившегося партикулярного облика универсализма. Тем не менее, наряду с констатацией несуществования философской многополярности, следует признать наличие философской **географии**, выявляемой и артикулируемой именно средствами греческого логоса, т.е. современной западно-европейской понятийности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гадамер 2007 – *Гадамер Г.Г.* Истина художественного творения // Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск: Пропилеи, 2007.

Гао, Лю 1958 – *Гао Минкай, Лю Чжэнтань.* Сяньдай ханьйюу вайлайцы яньцзю [Исследование заимствованных слов современного китайского языка]. – Пекин.: Вэньцзы гайгэ чубаньшэ, 1958.

Деррида 2007 – *Деррида Ж.* Насилие и метафизика (Очерк мысли Эммануэля Левинаса) // *Деррида Ж.* Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2007.

Есенин-Вольпин 1959 – *Есенин-Вольпин А.С.* Анализ потенциальной осуществимости // Логические исследования: Сб. статей. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 218–262.

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

Лао-цзы 1988 – *Лао-цзы.* Даодэцзин // Чжуцзы цзичэн [Собрание произведений всех мудрецов]. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. Т. 3.

Михайлов 1993 – *Михайлов А.В.* Вместо введения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993.

Пёггелер 2019 – *Пёггелер О.* Новые пути с Хайдеггером. – СПб.: Владимир Даль, 2019.

Пушкарская 2016 – *Пушкарская Н.В.* К проблеме раннего категориального мышления в Древнем Китае // *Философия и культура.* 2016. № 10. С. 1430–1441. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.10.10407

Сафрански 2002 – *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2002.

Торчинов 2000 – *Торчинов Е.А.* Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: Мартин Хайдеггер и даосизм // *Религия и традиционная культура: Сборник научных трудов.* – СПб., 2000. С. 74–90.

У 2011 – *У Цювэнь.* Ицзин юй Даодэцзин [И-цзин и Дао дэ цзин]. – Юнкан, Тайвань: Или вэньхуа, 2011. Т. 1.

Фалев 2008 – *Фалев Е.В.* Герменевтика Хайдеггера. – СПб.: Алетейя. 2008.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Вещь // *Хайдеггер М.* Время и бытие. – М.: Республика, 1993. С. 316–326.

Хайдеггер 2006 – *Хайдеггер М.* О линии // Судьба нигилизма. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

Харман 2015 – *Харман Г.* Четвероякий объект (Метафизика вещей после Хайдеггера). – Пермь: Гиле Пресс, 2015.

Цяо 2014 – *Цяо Цинцзюй.* Чжунго чжэсюэ яньцзю фаньсы: чаююэ «и си ши чжун» [Ретроспективные размышления об изучении китайской философии: преодолеть (объяснительную модель) «объяснять китайское посредством западного»] // Чжунго шэхуэй кэсюэ. 2014. № 11. С. 43–62.

Чжан 2017 – *Чжан Жулунь.* Чжунго чжэсюэ юй дандай шицзе [Китайская философия и современный мир] // Чжэсюэ яньцзю. 2017. № 1. С. 91–100.

Guenter 2003 – *Guenter W.* Heidegger and Laozi: *Wu* (Nothing) – on Chapter 11 of the *Daodejing* // *Journal of Chinese Philosophy*. 2003. Vol. 30. No. 1. P. 39–59.

Defoort 2001 – *Defoort C.* Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of Implicit Debate // *Philosophy: East and West*. 2001. Vol. 51. No. 3. P. 393–413.

Defoort 2006 – *Defoort C.* Is “Chinese Philosophy” a Proper Name? A Response to Rein Raud // *Philosophy: East and West*. 2006. Vol. 56. No. 4. P. 625–660.

Delaune 2015 – *Delaune T.* The Tao of Heidegger (Presented at the Western Political Science Association 2015 Annual Meeting “Chinese Thought in Comparative Political Perspective Panel”). Las Vegas. April 3, 2015. – URL: <http://www.wpsanet.org/papers/docs/The%20Tao%20of%20Heidegger.pdf>

I Ching 1950 – *The I Ching, or the Book of Changes: Richard Wilhelm translation rendered into English by Cary F. Baynes.* – New York: Princeton University Press, 1950.

Liu, Seligman 2011 – *Liu F., Seligman J.* Chinese Logic and Chinese Philosophy: Reconstruction or Integration? // *The Newsletter*. No. 58. Autumn/Winter 2011. – URL: https://www.academia.edu/1299947/Chinese_logic_and_Chinese_philosophy_reconstruction_or_integration_2011

Liu, Seligman, van Benthem 2011 – *Liu F., Seligman J., van Benthem J.* Models of Reasoning in Ancient // *Studies in Logic*. 2011. Vol. 4. No. 3. P. 57–81.

Ma 2006 – *Ma L.* Deciphering Heidegger’s Connection with the *Daodejing* // *Asian Philosophy*. 2006. Vol. 16. No. 3. P. 149–171.

May 1996 – *May R.* Heidegger’s Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work. – London: Routledge, 1996.

Parkes 1987 – *Parkes G. Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang* // *Heidegger and Asian Thought* / ed. by G. Parkes. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. P. 105–144.

REFERENCES

Gadamer H.G. (1950) *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Russian translation in: *Heidegger's Paths: Studies of Late Creativity*. Minsk: Propylaea, 2007).

Gao Minkai & Liu Zhengtan (1958). *Xiandai Hanyu Wailaitsu Yanjiu* [Study borrowing the words of modern Chinese]. Beijing: Wenzhi Gaige Chubanshe (in Chinese).

Guenther W. (2003) Heidegger and Laozi: *Wu* (Nothing) – on Chapter 11 of the *Daodejing*. *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 30, no. 1, pp. 39–59.

Defoort C. (2001) Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of Implicit Debate. *Philosophy: East and West*. Vol. 51, no. 3, pp. 393–413.

Defoort C. (2006) Is “Chinese Philosophy” a Proper Name? A Response to Rein Raud. *Philosophy: East and West*. Vol. 56, no. 4, pp. 625–660.

Delaune T. (2015, April 3) *The Tao of Heidegger* (Presented at the Western Political Science Association 2015 Annual Meeting “Chinese Thought in Comparative Political Perspective Panel”). Las Vegas. Retrieved from <http://www.wpsanet.org/papers/docs/The%20Tao%20of%20Heidegger.pdf>

Derrida J. (1967) *Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* (Russian translation in: *Writing and Difference*. Moscow: Akademicheskiiy proyekt, 2007).

Falev E.V. (2008) *Heidegger's Hermeneutics*. Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Heidegger M. (1993) *The Thing*. In: Heidegger M. *Time and Being*. Moscow: Respublika (Russian translation).

Heidegger M. (2006) *On the Line*. In: *The fate of Nihilism*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Press (in Russian).

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

Lao Tzu (1988). *Daodejing*. In: *Zhuzi Jicheng* [Collection of Works of All Wise Men] (vol. 3). Beijing: Zhonghua shuju (in Chinese).

Liu F. & Seligman J. (2011) Chinese Logic and Chinese Philosophy: Reconstruction or Integration? *The Newsletter*. No. 58. Retrieved from https://www.academia.edu/2011/12/99947/Chinese_logic_and_Chinese_philosophy_reconstruction_or_integration_2011

Liu F., Seligman J., & van Benthem J. (2011) Models of Reasoning in Ancient. *Logic*. Vol. 4, no. 3, pp. 57–81.

Ma L. (2006) Deciphering Heidegger's Connection with *Daodejing*. *Asian Philosophy*. Vol. 16, no. 3, pp. 149–171.

May R. (1996) *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work*. London: Routledge.

Mikhaylov A.V. (1993) Instead of Introduction. In: Heidegger M. *Works and Thoughts of Different Years*. Moscow: Gnosis. (in Russian).

Parkes G. (1987) Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang. In: Parkes G. (Ed.) *Heidegger and Asian Thought* (pp. 105–144). Honolulu: University of Hawaii Press.

Pöggeler O. (1992) *Neue Wege mit Heidegger* (Russian translation: Saint Petersburg: Vladimir Dal', 2019).

Pushkarskaya N.V. (2016) On the Problem of Early Categorical Thinking in Ancient China. *Philosophy and Culture*. 2016. No. 10, pp. 1430–1441. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.10.10407 (in Russian).

Safranski R. (1994) *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Russian translation: Moscow: Molodaya gvardiya, 2002).

The I Ching, or the Book of Changes: Richard Wilhelm translation rendered into English by Cary F. Baynes (1950). New York: Princeton University Press.

Torchinov E.A. (2000) Carefree Wandering in the World of the Secret and Mysterious: Martin Heidegger and Taoism. In: *Religion and Traditional Culture. Collected Scientific Papers* (pp. 74–90). Saint Petersburg (in Russian).

Qiao Qingju (2014). Zhexue yanjiu fansi: chaoyue “and yi shi zhong” [Retrospective reflections on the study of Chinese philosophy: to overcome (an explanatory model) “to explain the Chinese through the western”]. *Zhongguo shehui kesue*. 2014. No. 11, pp. 43–62 (in Chinese).

Wu Qiuwen (2011). *Yi Jing Yu Daodejing* [Yi Jing and Daodejing] (vol. 1). Yongkang, Taiwan: Ili Wenhua (in Chinese).

Yesenin-Volpin A.S. (1959) Analysis of Potential Feasibility. In: *Logical Studies* (collected articles) (pp. 218–262). Moscow: Academy of Sciences of the USSR Press (in Russian).

Zhang Zhulun (2017). Zhongguo zhexue yu dandai shijie [Chinese philosophy and the modern world]. *Zhexue yanjiu*. 2017. No. 1, pp. 91–100 (in Chinese).

Методологические и содержательные аргументы против «понятийного европоцентризма»*

А.В. Парибок

Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия

Р.В. Псху

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-54-69

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Данная статья суммирует основные результаты философской дискуссии, которая состоялась 25 апреля 2019 г. в Институте философии РАН. Авторы статьи выступили главными оппонентами А.А. Крушинского, который выдвинул идею того, что в современном китайском философском дискурсе идут процессы, приводящие к монополии европейского понятийного философского аппарата. Другими словами, «понятийный европоцентризм» является, по мнению А.А. Крушинского, будущим всякой попытки философствования в любой национальной философской традиции, вне которого становится невозможным философствование с использованием иного понятийного аппарата. На наш взгляд, тенденция современного китайского философствования (воспроизводить европейские модели философствования), на которую обращает внимание А.А. Крушинский, была неверно истолкована им как правомерное утверждение монополии европейского понятийного философского аппарата. В противовес этой точке зрения читателю предлагаются два основных аргумента, которые мы условно обозначили как «цивилизационный аргумент» (А.В. Парибок) и аргумент *ad professionem* (Р.В. Псху). Суть «цивилизационного» аргумента заключается в том, что все имеющиеся факты, а также логические соображения, которыми можно поддерживать позицию А.А. Крушинского, носят внешний по отношению к философии характер: они либо эмпирические, то есть случайны, либо существенно неполны. А суть аргумента *ad professionem* заключается в том, что двойной профессионализм, который включал бы в себя и научный историко-философский европейский подход, и полную ком-

* Публикация подготовлена при поддержке Программы РУДН «5–100».

петенцию в западной философии, сопоставимую с компетенцией ее «автохтонного» представителя, находится за пределами возможности человеческого ума (исключение составляют редчайшие гении). Демонстрация этого осуществляется на материале исследования санскрита европейскими учеными.

Ключевые слова: философия, цивилизационный подход, европоцентризм, индийская философия, рациональность, интеллектуальная история, философия языка, санскрит.

Парибок Андрей Всеволодович – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

paribok6@gmail.com

<https://orcid.org/0000-00018421-0985>

Псху Рузана Владимировна – доктор философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов.

r.pskhu@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5558-6518>

Для цитирования: *Парибок А.В., Псху Р.В. Методологические и содержательные аргументы против «понятийного европоцентризма» // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 54–69.*

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-54-69

Methodological and Substantial Arguments Against “Conceptual Eurocentrism”*

A. V. Paribok

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

R. V. Pskhu

Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-54-69

Original research paper

Abstract

This paper summarized the basic results of the philosophical discussion that was held in the Institute of Philosophy of Russian Academy of

* The publication has been prepared with the support of the RUDN-University Program “5–100.”

Sciences on April 25, 2019. The authors had been the main opponents of Andrey Krushinskiy approach, according to which there are processes of monopolization of discourse domain by the European conceptual apparatus of philosophy in the contemporary Chinese philosophy. In other words, in opinion of Andrey Krushinskiy, this “conceptual Eurocentrism” is the future of every possible attempt of philosophizing in any national philosophical tradition, and there is no possibility to philosophize outside this European philosophical terminology. This approach is to be balanced by two critical arguments, which can be conventionally named as “civilization bound argumentation” (Andrew Paribok) and argumentation *ad professionem* (Ruzana Pskhu). The first one states that all things which can confirm Krushinskiy approach have extrinsic value, not philosophical or conceptual. And the second one states that the double professionalism, which could include both European approach and the absolute competency in non-European tradition, compared with the level of its representative, is beyond the possibilities of any human mind (exceptional geniuses are excluded). Demonstration of this assertion is accomplished on the base of investigation of Sanskrit by European scholars.

Keywords: philosophy, civilization approach, eurocentrism, Indian philosophy, rational inquiry, intellectual history, philosophy of language, Sanskrit.

Andrew V. Paribok – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of Institute of Philosophy of Saint-Petersburg State University.

paribok6@gmail.com

<https://orcid.org/0000-00018421-0985>

Ruzana V. Pskhu – D.Sc. in Philosophy, Associate Professor of Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples’ Friendship University of Russia

r.pskhu@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5558-6518>

For citation: Paribok A.V. & Pskhu R.V. (2019) Methodological and Substantial Arguments against “Conceptual Europocentrism.” *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 54–69. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-54-69

Введение

Данная статья суммирует основные результаты философской дискуссии, состоявшейся 25 апреля 2019 г. в Институте философии РАН [Круглый стол... 2019]. Авторы статьи выступили главными оппонентами А.А. Крушинского, который выдвинул идею того, что в современном китайском философском дискурсе идут процессы,

приводящие к монополизации европейского понятийного философского аппарата. Другими словами, «понятийный европоцентризм» является, по мнению А.А. Крушинского, будущим всякой попытки философствования в любой национальной философской традиции, вне которого становится невозможным философствование с использованием иного понятийного аппарата. В противовес этой точке зрения читателю предлагаются два основных аргумента, которые мы условно обозначили как «цивилизационный» и аргумент *ad professionem*. К ним мы и адресуем читателя.

Аргумент первый – «цивилизационный»

Оставим частное философствование, которому некто предается сам для себя, его субъекту: человек сам так решил. Могущее же нас занимать чужое философствование заметно нам по публикуемым текстам. Самоопределяясь как адепт «понятийного европоцентризма», А.А. Крушинский тем самым утверждает ни много ни мало, что для публичного пространства философского обсуждения годится ныне исключительно европейская традиция, при указании на которую, отметим, автор уравнивает *логос* и *рацио*, что само по себе некорректно. Поскольку понятия исчерпывают собою все, требующееся для философского мышления, за вычетом индивидуальных способностей, то автор тем самым отказывает неевропейским интеллектуальным традициям – учитываемого им Дальнего Востока, а также и Южной Азии, и мусульманского цивилизационного ареала, которых он не касается, – в том, чтобы быть философией. И это его превратное убеждение отнюдь не ново, напротив, оно давно распространено в западном (в широком смысле, включая Европу, Россию, Новый Свет) философском сообществе.

Первое, классическое его выражение мы встречаем у Гегеля в его «Лекциях по истории философии» [Гегель 1993]. Хотя следует, впрочем, отметить и добросовестность Гегеля, проштудировавшего доступные ему тогда на европейских языках и, надо сказать, весьма скудные труды по восточным интеллектуальным традициям, и то обстоятельство, что у него была последовательная концепция, чего о европоцентристах ближайшего к нам времени не скажешь. Ибо, как правило, вышеупомянутое убеждение опиралось на прочный и непоколебимый фундамент невежества в сфере культурного наследия соответствующих регионов и на нежелание это невежество преодолевать. А.А. Крушинский,

разумеется, чужд невежества, он выдвигает аргументы в обоснование своей позиции (см., например: [Крушинский 2016]), однако исключительно исторические, т.е., подчеркну, случайные, нимало не понятийные. Такого рода апеллирующая к фактам культуральная аргументация в пользу европоцентризма вовсе не специфична для философии. С большим успехом можно было бы приложить ее к формам официальной одежды (почти всемирное распространение европейского делового костюма) или организации высшего образования (индийские, китайские и японские университеты по образцу западных) и т.д., и в этих случаях мы, пожалуй, могли бы удовлетвориться фактами. Но вот в обсуждении средств философии подобный нефилософский подход никого убедить не сможет. Ведь философия непременно включает в себя проблематизацию: выявление проблем, т.е. вопросов и задач, которые неизвестно, как решать. Крушинский подписывается, если вспомнить удачное марксистское выражение, под некритическим (то есть немыслящим) позитивизмом.

Наши содержательные возражения высказанной позиции следующие.

А) Единой западной традиции философского логоса с некоторых пор нет. Англосаксонский мир отделился от Европы, в нем развилась своя «аналитическая философия», которую, кстати сказать, фактически и развивать невозможно, и перевести или изложить крайне затруднительно на каком-то языке помимо английского. В ней – свой понятийный инвентарь, и весьма многие проблемы, ставящиеся и решаемые его средствами, в континентальной традиции отчасти отсутствуют, отчасти не вызывают интереса. Таким образом, А.А. Крушинскому следовало бы уточнить, какую из двух современных традиций он имеет в виду.

Б) Самонадеянно было бы мнить с нашей «континентальной» (в философии мы, русские, – представители континентальной традиции, не англосаксонские аналитики) стороны, будто пишущие в современности на арабском, санскрите, тибетском, китайском или японском авторы, принадлежащие к соответствующим интеллектуальным традициям и обращающиеся к компетентным в одной из них читателям, непременно станут или будут вынуждены прибегать к западному понятийному аппарату. В этих традициях, из которых мы претендуем на достаточную компетентность в индийской и дочерней от нее тибетской, имеются свои многочисленные проблемы, которые куда менее передаваемы

в западной понятийной среде сравнительно с аналитическими англосаксонскими проблемами на русском или французском. В исследовательской историко-философской литературе на английском языке появился даже насмешливый термин *translationese language*, указывающий на серьезнейшие искажения смыслов английских или французских слов-понятий при переводе философских текстов тибетского или санскрита. Несомненно, что такие искажения не объясняются нехваткой умения или усердия у переводчиков, они объективны и закономерны. В частности, с обоснованием неуместности укоренившегося в переводе индийского философского контекста употребления европейских понятий «теория», «практика» и «истина» можно ознакомиться в статье [Paribok 2019].

В) Уместность или, возможно, неизбежность прибегать к западным, а не иным, понятийным средствам в рассмотрении проблем существенно зависит от области философского вопрошания. К примеру, феноменологические задачи не менее естественно будет ставить, мысля на санскрите или на тибетском, нежели по-немецки. Проблемы в области логики и семантики можно разрабатывать понятийным аппаратом навья-ньяи ничуть не хуже, чем на английском или немецком языках (правда, это окажется очень трудным делом – аппарат навья-ньяи на редкость изощрен и техничен). См., к примеру, работу [Guha 2016]. А вот философскую этику в самом деле приходится излагать и продвигать по-европейски, по-английски либо в арабской традиции (к примеру, см. работу [Смирнов 2015], но не в дальневосточной или индийской, поскольку внутренняя морфология индийской философии такова, что этическое принципиально неотделимо от онтологического, а в китайской традиции мысли мы имеем единую область этического и политического. С различными периодизационными схемами истории индийской философии (в том числе и европоцентристского уклона) можно ознакомиться в статье [Псху, Крыштоп, Парибок 2019].

Г) Можно ограниченно признать правоту А.А. Крушинского, но с оговоркой, что она объяснима внефилософской ситуацией. А именно, экспансия Запада на территорию других больших цивилизаций Евразии приводит к вестернизации областей жизни и культурного бытия и, разумеется, если в какой-то региональной философии осознаны проблемы западной культуры и вырабатываются средства их осмысления, то это западная философия. Если

постмодернистские явления наблюдаются или будут наблюдаться в Индии, Сингапуре или Японии, то тамошним мыслителям естественно будет учесть результаты французской философии. Но важно помнить, что равно естественно было бы для западного феноменолога прибегнуть к понятийному ряду индо-буддийской философии, давно достигшей на европейском фоне явно большего прогресса в своей области. А то обстоятельство, что феноменология, тем более индийская, в философских школах буддизма или йоги гораздо труднее и ответственнее социальной философии на манер постмодернизма, скажется лишь в меньшем числе работ и более скромном их резонансе, но это внешние к содержанию проблем факторы.

Д) Наконец, будем помнить о таком общечеловеческом интеллектуальном ограничении. Легко и приятно будет заметить в чужом, в частности в инокультурном, область меньшей развитости сравнительно с родной культурой исследователя. И очень трудно заметить, да и неприятно признать наличие областей большей развитости. Методологически верным будет *априори* полагать, что такие области в арабской, индийской, китайской философиях есть, и целенаправленно искать их, а не покоиться в сознании европоцентричного превосходства. Обнаружить постановку неизвестной на Западе философской проблемы и предложенное решение ее в Индии или Китае почти невозможно (см., к примеру, статью [Парибок 2016]), поскольку умы, склонные к постановке новых проблем, весьма редко проявляют глубокий интерес к культурально отдаленному философскому наследию (контрпример – Г. Лейбниц), а исследователи, напротив, нечасто обладают творческим философским умом. Заимствования философами концепций из других регионов скорее будет скрываться. Так, Д. Юм не сам придумал свою несубстанциальную картину человеческого ума, а присвоил себе, притом с утратой развитой аргументации, концепцию буддийской абхидхармистской школы, с которой его познакомил француз, проживший несколько лет в Китае.

Аргумент второй – *ad professionem*

Второе соображение, которое только подтверждают факты, приводимые А.А. Крушинским [Крушинский 2019], основано на гипотетическом представлении о том, что происходит с европейцем, «преступившим» границы собственной культуры, т.е. начавшим

философствовать и мыслить (не только в сфере философии) не по-европейски, а, к примеру, по-индийски. Рассмотрим это на примере индийского материала, т.е. обратимся к ситуации, когда европеец (ученый в какой-либо области, профессиональный философ или просто любитель) пытается овладеть достижениями той или иной области знания индийской культуры на уровне представителя индийской культуры.

В одной из своих статей Й. Бронкхорст [Bronkhorst 2001b], описывая привычную для европейских ученых практику консультации у индийских пандитов, что обусловлено непрерывностью данной традиции санскритской литературы в различных областях знания, прямо говорит о невозможности того, «что [европейские ученые] когда-либо смогут конкурировать с ними [пандитами] в сфере специализации, будь то грамматика, поэтика или одна из школ индийской философии» [Bronkhorst 2001b]. Другими словами, уровень компетенции пандита и европейского ученого не сопоставимы в пользу первого. Единственное, что «грозит» такому ученому – это стать бледной копией, «средненьким» пандитом, уступающим «оригинальным» пандитам в любой сфере (будь то грамматика, поэтика или индийская философия). В этой связи он ставит закономерно вопрос: «Что может дать европейская наука в той или иной области индийской культуры?». Вряд ли, отмечает Бронкхорст, сомнительная по своей успешности имитация пандитов может быть целью, хотя некоторые ученые по недомыслию и преследуют такую цель [Bronkhorst 2001b]. Ответ на этот важный вопрос, предлагаемый Бронкхорстом, основан на различении того, чем занимается европейская наука, и на что обращена традиционная ученость. И то главное отличие, которое им отмечается (а именно нацеленность европейского ученого на исследование истории традиции, конкретных ее идей и доктрин, в то время как образованность пандитов ограничена существующим развитием традиции, к которой они принадлежат), не вызывает никаких сомнений. Пандита действительно не будет интересовать вопрос исторической эволюции той традиции, к которой он принадлежит, – почему та или иная идея возникла или исчезла, его мало интересует, если не сказать совсем не интересует, но зато он прекрасно объяснит то, как эта идея работает в современной ему традиции. Проблема, которую отмечает Бронкхорст, заключается в том, что текстовая база европейских ученых, исследующих ту или иную традицию, та же, что и у пандитов,

которые эти тексты понимают более глубоко и основательно, что и объясняет интеллектуальную зависимость европейцев от них. Решение, предлагаемое Бронкхорстом в данной ситуации, связано с учетом того, что индийская философия обладает полемическим характером, что вынуждало индийских философов уточнять свои позиции в процессе полемики со своим не всегда дружелюбными критиками. И если учитывать исторические факторы систематизации учения той или иной школы (поиск оптимальных аргументов против критики), возникновение системы философии из досистемного учения (поиск согласованной и непротиворечивой формы представления своего учения), то именно европейская наука, сохранившая к историческому прошлому индийской философии интерес, способна восстановить уже потерявшие смысл для пандитов способы создания индийцами согласованных и непротиворечивых рационально обоснованных систем мысли. Так, Бронкхорст приводит примеры того, как необходимость реакции той или иной школы на общепринятые идеи (карма, презумпция связи между реальностью и языком) отразились на санкхье и мадхьямаке. В частности, саткарьявада и нигилизм мадхьямаки возникли не как результат откровения или медитации, а именно как ответ на общепринятое убеждение о связи языка с реальностью [Bronkhorst 2001b]. В этом смысле исследование индийской философии – это, прежде всего, рациональное осмысление того, что происходило и по какой причине. И в этом смысле европейская наука понимает ту или иную систему индийской мысли гораздо полнее и адекватнее, чем пандит. Тут, отмечает Бронкхорст, возникает опасность того, что возможно мы навязываем свои исторические интерпретации, интересы, образ мысли чужой культуре, но если представить, что и пандит может задаться этими вопросами, то тогда эти исторические изыскания обретают универсальный смысл. Поэтому не нужно противопоставлять, а необходимо понимать, что оба дискурса дополняют друг друга и углубляют понимание индийской философии. Таков главный вывод, с которым сложно не согласиться.

Но продолжим эту мысль Бронхорста и пойдем дальше, распространив данное рассуждение на область философии в целом. Различия в способах и типах философствования, безусловно, есть. Как есть и типы рациональности, характерные для каждой из культур. Тот же Бронкхорст в другой своей статье «Индология и рациональность» [Bronkhorst 2001a] пишет о рациональности

в индийской философии, связанной, прежде всего, с необходимостью каждой школы выстраивать защитную аргументацию в полемике со своими оппонентами. Со своей стороны отметим, что в самой европейской философии этот аспект не так интенсифицирован, если не сказать, находится на заднем плане: в целом философы философствуют в позиции монолога, а не полилога, как в Индии. Последнее будет более характерным уже для научного дискурса (вспомним, к примеру, процедуру защиты диссертации). И именно этот элемент научного (в европейском смысле этого слова) дискурса Бронкхорст и определяет как рациональность в индийской философии: готовность принять во внимание критику, попытка как-то на нее ответить. И как таковая подобного типа рациональность появилась в Индии очень давно: философы вступали в дебаты, дискутировали меж собой, и не всякая культура может этим похвастать (к примеру, китайская) [Bronkhorst 2001a]. В любом случае даже при таком подходе мы видим, что европейская философия отнюдь не рациональна в научном смысле этого слова, как рациональна и согласована в основных своих элементах индийская. И на наш взгляд, это повод задуматься. Хотя бы над тем, что понятие «философия» в европейской культуре – это более значимое и широкое понятие, чем то, что мы можем выдвинуть в качестве эквивалента ему в индийской традиции. Простой статистический опрос национальных корпусов европейских языков выводит сотни тысяч текстов с этим понятием, что означает возможность контекстуального определения философии, демонстрирует гораздо большую популярность этого понятия в европейской культуре, чем в индийской. Ни слово *даршана*, ни слово *анвикшики*, ни *сиддханта*, ни что-то иное в индийском философском аппарате, что может претендовать на равноценность европейскому понятию «философия», не обладает даже приблизительной степенью популярности или частотности употребления, сопоставимой с европейским понятием «философия». И разумеется, в контексте европейской культуры философия не может быть сведена только к системному и рациональному осмыслению проблем, которые мы определяем как философские, что вполне приемлемо для индийской интеллектуальной традиции. Справедливости ради отметим, что научный дискурс европейской культуры провоцирует нас эти вещи отождествлять.

Но вернемся к проблеме, которую затрагивает Бронкхорст и которую хотелось бы развить до логического конца на примере

сравнения европейской лингвистики и грамматической традиции Панини. В частности, если сравнить два грамматических разбора одной санскритской фразы, один из которых сделан в парадигме Панини, а другой, согласно грамматическому очерку А.А. Зализняка/учебнику санскрита В.А. Кочергиной [Зализняк 1996; Кочергина 1998], то можно увидеть несоизмеримость, а если быть точнее, избыточность описания грамматики Панини для европейского ума. В целом даже на примере небольшого экскурса в историю изучения синтаксиса санскрита и проблем соотношения его грамматических особенностей с другими языками [Псху 2016], а также, учитывая особенности интерпретации санскритских текстов [Псху, Крыштоп 2017], можно понять, с какими проблемами, обусловленными грамматическими и синтаксическими особенностями санскрита, сталкивается историк классической индийской философии, работающий с санскритскими источниками.

Но вернемся к нашему примеру. Фраза на санскрите выглядит следующим образом:

sarve`pi sukhinaḥ santu.

В индийской лингвистической традиции (*вьякарана*) правильность этой фразы объясняется посредством значительного количества правил грамматики, т.н. сур. Для более детального ознакомления с тем, как это технически может быть осуществлено, см.: [Böhtlingk 1887; Sharma 2002]. Даже их пересказ для человека неподготовленного, хотя и имеющего опыт изучения языков, весьма многословен:

1. Основа *saṅva* входит в массив (*gaṇa*) под названием *saṅvanāma*, т.е., в европейской терминологии, местоимений.

2. *Sarve* есть словоформа (*pada*) множественного числа (*bahuvacana*).

3. В этом предложении выполняет грамматическую функцию деятеля (*kartā*).

4. Поэтому она снабжается окончанием (*vibhakti*) первого ряда (*prathamā*), а именно *-as*.

5. В силу № 1 *-as* заменяется на *-e*.

6. Частица (*pirāta*) *ari* утрачивает начальное *a-* по правилу *sandhi* (класс фонетических правил, регулирующих изменения звуков на стыках слов или морфем): *-e+a- = -e'-*.

7. Корень *kha* входит в состав массива корней.

8. К нему присоединяется приставка (*upasarga*) *su-*, давая именную основу (*prātipadika*): *sukha*.

9. К основе *sukha* добавляется вторичный суффикс (*taddhita*) – *in*, что сопровождается элизией конечного *-a* основы. Получаем новую *grātipadika*, *sukhin*.

10. Эта вокабула выполняет в предложении грамматическую роль деятеля, она согласуется с *sarve* в числе, а потому получает окончание *-as*.

11. По правилу из класса *sandhi -as* превращается перед глухой согласной *s*- следующего слова в *-aḥ*.

12. Глагольный корень *as* «быть» входит в состав массива глагольных корней (*dhātupāṭha*).

13. Этот корень имеет две формы. Во множественном числе и нашем третьем, а по-индийски первом лице (*prathama puruṣa*) императива (*lot*) требуется слабая основа – *s*-.

14. К ней присоединяется окончание *-antu*.

Грамматический же разбор по учебнику Кочергиной [Кочергина 1998] или «Грамматического очерка санскрита» [Зализняк 1996] занимает буквально несколько строк:

1. *sarve* – Nom. pl. m. (склонение местоимений);

2. *sukhinaḥ* – Nom. pl. m. (склонение существительных с основой на *-in*);

3. *santu* – Imper., 3 pl. глагола «быть» – *as*;

4. *sandhi* – *e+a→e'*, *s→ḥ* перед начальной глухой согласной следующего слова.

Перевод этой санскритской фразы на русский язык в обоих случаях будет один и тот же:

Пусть все будут счастливы!

Другими словами, для перевода одного лишь значения этой фразы человеку, знакомому с терминологией европейской лингвистики, совершенно не нужно то, чем в итоге нагромождает его грамматика Панини (мы исключаем в данном случае возможные чисто лингвистические мотивы или интерес к лингвистическому устройству грамматической традиции Панини). В последнем случае бесполезно будет почитать статьи Яна Хубена о трех мифах в отношении грамматики Панини и ее дальнейшем развитии [Houben 2000; Houben 2003].

Теперь зададимся вопросом: а что же произойдет с человеком, если он все же рискнет и посвятит 20 лет своей жизни изучению санскрита и иной дисциплины именно у пандитов, то есть станет, пусть и не выдающимся, но одним из них? То есть «переступит» границы своей культуры. Подчеркиваем, речь не идет о расши-

рении или раздвигании границ, серии консультаций у того или иного пандита. Речь идет именно о «пересечении», переходе этих границ. Если вернуться к примеру с лингвистикой, то можно предугадать, чем закончится для него подобное погружение в изучение санскрита у какого-то последователя Панини: вероятнее всего, он утратит способность смотреть на санскрит иначе, чем с позиции Панини, которая представляется ему единственно верной и правильной, что основано на презумпции самой традиции считать себя абсолютно верной и правильной, хотя, как известно, были и альтернативные Панини традиции, в частности «Парибхашавритти» Вьяди. Бронкхорст, в частности, полагает, что этот текст сохранился просто потому, что его отличия от ортодоксальной традиции были минимальными [Bronkhorst 2014]. По нашему мнению, в научном отношении ничего нового и важного такой новоявленный пандит создать уже не сможет ни в своей родной культуре, ни тем более в индийской. Деформированная личность с превосходным знанием санскрита (или учения одной из школ индийской философии, адептом которой он стал) не в состоянии использовать свои знания в европейском культурном ареале, развивать европейскую культуру и философию. Отсюда можно сделать вывод о важности соблюдения границ в философии, т.е. осознанном хранении целостности своей личности, расширении, но не переселении в иные культурные традиции, поскольку самый лучший вариант, который ждет подобного культурного/философского «эмигранта», – это стать средним представителем избранной традиции в чужой культуре, выполняя в своей культуре роль консультанта или преподавателя для интересующихся любителей. Философ/ученый/историк философии должен сознавать границы своей компетенции, то есть смиряться с тем, что полного понимания достичь невозможно (а если и возможно, то только за счет утраты своей культурной идентичности, либо навязывания ее чужой культуре).

Заключение

Как мы видим, подобная метаморфоза, когда представитель одной культуры (европейской, китайской, индийской или любой иной) становится преданным «адептом» иной культуры, приводит к совершенно очевидному результату – посредственному воспроизводству ценностей и способов репродукции этой культуры, которое ничего нового не может дать для развития этой самой

культуры. Собственно, это мы и видим на примере современной китайской философской мысли, на что и обращает внимание «понятийный европоцентризм» А.А. Крушинского. На наш взгляд, данная тенденция современного китайского философствования (воспроизводить европейские модели философствования) была неверно истолкована как правомерное утверждение монополии европейского понятийного философского аппарата. Дескать, иной понятийный аппарат заведомо уступает европейскому. Дело же обстоит иначе. Современная китайская философская действительность только показывает, что происходит с философской культурой, отказавшейся от развития собственной философской традиции. И причины этого отказа следует искать не в том, что философия в Европе лучше, или более развитое, или приспособленнее, чем в Китае, а в индивидуальном историческом процессе, приведшем к такого рода тенденциям. Другими словами, так случилось, что это произошло и происходит в Китае. Но из этого можно и нужно извлечь урок тем европейцам, которые хотят сбежать в чужие философские смыслы иных культур и цивилизаций.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гегель 1993 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Том 1. – СПб.: Наука, 1993.

Зализняк 1996 – *Зализняк А.А.* Грамматический очерк санскрита // *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь / под ред. В.И. Кальянова; издание 3-е, исправленное и дополненное. – М.: Филология, 1996.

Кочергина 1994 – *Кочергина В.А.* Учебник санскрита. – М.: Филология, 1994.

Круглый стол... 2019 – Круглый стол «Можно ли сегодня философствовать вне европейской понятийной системы?», 25 апреля 2019 г. Видеотрансляция // Сайт Института философии РАН. – URL: https://iphras.ru/25_04_kruglyi_stol.htm

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

Парибок 2016 – *Парибок А.В.* Предельное основание индийского философского спора об атмане и анатмане // Философские перекрестки взаимодействия цивилизаций: культура и ценности: сборник материалов международной конференции (в рамках комплексной международной научно-образовательной программы «Диалог цивилизаций: Восток–Запад»). 27–29 мая 2016 г., Москва / под ред. Н.С. Кирабаева, Р.В. Псху. – М.: РУДН, 2016. С.19–40.

Псху 2016 – Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 80–89.

Псху, Крыштоп 2017 – Псху Р.В., Крыштоп Л.Э. Развитие герменевтических идей в европейской философии и специфика комментаторской традиции в Индии // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 159–167.

Псху, Крыштоп, Парибок 2019 – Псху Р.В., Крыштоп Л.Э., Парибок А.В. К постановке вопроса о периодизации истории индийской философии // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 146–163.

Смирнов 2015 – Смирнов А.В. Архитектоника мусульманской этики // Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. – М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 459–482.

Böhtlingk 1887 – Pāṇini's Grammatik / herausgegeben von O. Böhtlingk. – Leipzig, 1887.

Bronkhorst 2001a – Bronkhorst J. Indology and Rationality // Asiatische Studien = Etudes Asiatique. 2001. Vol. 55. No. 4. P. 917–941.

Bronkhorst 2001b – Bronkhorst J. Traditional and Modern Sanskrit Scholarship: How Do They Relate to Each Other // The Pandit: Traditional Scholarship in India / ed. by Axel Michaels. – Delhi: Manohar. 2001. P. 167–180.

Bronkhorst 2014 – Bronkhorst J. Deviant Voices in the History of Paninian Grammar // Bulletin d'Études Indiennes. 2014. No. 32. P. 47–53.

Guha 2016 – Guha D.C. Navya Nyaya System of Logic: Basic Theories and Techniques. – Delhi: Motilal Banarsidas, 2016.

Houben 2000 – Houben J. Language and thought in the Sanskrit tradition // History of the Language Sciences: An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present / ed. by S. Auroux, E.F.K. Koerner, H.-J. Niederehe, K. Versteegh. Vol. 1. – Berlin: Walter de Gruyter, 2000. P. 146–157.

Houben 2003 – Houben J. Three Myths in Modern Pāṇinian Studies // Études Asiatiques = Asiatische Studien. 2003. Vol. 57. No. 1. P. 121–179.

Paribok 2019 – Paribok A.V. Study on Conceptual Precision and the Limited Applicability of “Truth,” “Theory” and “Practice” to Indian Philosophical Traditions // Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019). – Amsterdam: Atlantis Press, 2019. P. 129–134.

Sharma 2002 – Rāma Nath Sharma R.N. The Aṣṭādyāyī of Pāṇini. In 6 vols. – New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2002.

REFERENCES

- Böhtlingk O. (Ed.) (1887) *Pāṇini's Grammatik*. Leipzig (in German).
- Bronkhorst J. (2001a) Indology and Rationality. *Asiatische Studien = Etudes Asiatique*. Vol. 55, no. 4, pp. 917–941.
- Bronkhorst J. (2001b) Traditional and Modern Sanskrit Scholarship: How Do They Relate to Each Other. In: Michaels A. (Ed.) *The Pandit: Traditional Scholarship in India* (pp. 167–180). Delhi: Manohar.
- Bronkhorst J. (2014) Deviant Voices in the History of Paninian Grammar. *Bulletin d'Études Indiennes*. No. 32, pp. 47–53.
- Guha D.C. (2016) *Navya Nyaya System of Logic: Basic Theories and Techniques*. Delhi: Motilal Banarsidas.

Hegel G.W.F. (1993) *Lectures on the History of Philosophy* (vol. 1). Saint Petersburg: Nauka (Russian translation).

Houben J. (2000) Language and Thought in the Sanskrit tradition. In: Auroux S., Koerner E.F.K., Niederehe H.-J., & Versteegh K. (Eds.) *History of the Language Sciences: An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present* (vol. 1, pp. 146–157). Berlin: Walter de Gruyter.

Houben J. (2003) Three Myths in Modern Pāṇinian Studies. *Études Asiatiques = Asiatische Studien*. Vol. 57, no. 1, pp. 121–179.

Kochergina V.A. (1994) *Sanskrit Manual*. Moscow: Philologia (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).

Paribok A.V. (2016) The Ultimate Foundation of the Atman Versus Atman Issue in Indian Philosophy. In: Kirabaev N. & Pskhu R. (Eds.) *Philosophical Crossroads of Interaction of Civilizations: Culture and Values: Proceedings of the International Scientific Conference (in the Frame of the International Scientific and Educational Program “Dialogue of Civilizations: East and West). 27–29 May 2016, Moscow* (pp. 19–40). Moscow: PFUR (in Russian).

Paribok A.V. (2019) Study on Conceptual Precision and the Limited Applicability of “Truth,” “Theory” and “Practice” to Indian Philosophical Traditions. *Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019)* (pp. 129–134). Amsterdam: Atlantis Press.

Pskhu R.V. (2016) Philosophical Sanskrit and Difficult Process of its Russian Translation. *Voprosy filosofii*. 2016. No. 3, pp. 80–89 (in Russian).

Pskhu R.V. & Kryshtop L.E. (2017) Development of Hermeneutic Ideas in European Philosophy and Specific Features of Philosophical Commentaries in India. *Voprosy filosofii*. 2017. No. 12, pp. 159–167 (in Russian).

Pskhu R.V., Kryshtop L.E., & Paribok A.V. (2019) On the Statement of a Question on Periodization of History of Indian Philosophy. *Voprosy filosofii*. 2019. No. 1, pp. 146–163 (in Russian).

Sharma R.N. (2002). *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. In 6 vols. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Smirnov A.V. (2015) Architectonics of Muslim Ethics. In: Smirnov A.V. *Logic. Language. Culture. Sense* (pp. 459–482). Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury (in Russian).

Zaliznyak A.A. (1996) A Brief Sanskrit Grammar. In: Kochergina V.A. *Sanskrit-Russian Dictionary* (3rd ed). Moscow: Philologia, 1996 (in Russian).

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 трансцивилизационного 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 трансцивилизационного 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 Наталия 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 = Filozofskie 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 трансцивилизационного 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 трансцивилизационного 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, вкуче 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 «инога», 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 (четыре веды, 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. Хирьяна) (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 Баджендратха 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

Контурсы 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 трансцивилизационный – 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 трансцивилизационного 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. Чаттопадхьяя, 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» Дхармоттары к «Ньяя-бинду» Дхармакирти приводятся довольно длинные рассуждения по этому поводу, в которых неоднократно повторяется, что «правильное знание предшествует всякой целостной человеческой деятельности» (*samyajñānāpūrvika 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» Ватсьяны).

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

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).

**Диалог культур:
трансформации философии**

**Проблема типологизации рациональности
в мусульманской культуре**

А.А. Лукашев

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-88-99

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Типологизация рациональности является одной из актуальных проблем современной философии. При попытке осуществления такой типологизации применительно к условно восточному материалу исследователь сталкивается с дополнительными трудностями. В частности, одной из основных сложностей становится то, что Восток является очень разнородным феноменом, в его лице мы имеем дело со многими культурами, для которых невозможно найти общий знаменатель. В понятии «Восток» оказываются слиты воедино арабская, индийская, китайская, турецкая и другие культуры. Однако даже если ограничиваться мусульманской культурой и рассматривать рациональность в ее контексте, мы имеем дело с пестрым конгломератом различных тенденций, не позволяющим нам с полной уверенностью установить такое теоретическое основание, которое могло бы объединить их все в некоторое единство. Тем не менее это не говорит о бесплодности попыток определить общие векторы развития мысли, которые бы позволили сделать выводы о возможных типах рациональности, присутствующих в исламской культуре. В настоящее время созданы определенные условия для типологизации рациональности в контексте исламского мира на основании логико-смысловой теории А.В. Смирнова. Однако при этом фактический эмпирический материал далеко не всегда укладывается в теоретические модели, предложенные исследователем, и отдельный интерес представляют случаи, которые так или иначе выбиваются из общей схемы. Их исследование, с одной стороны, дает возможность уточнить отдельные положения общей теории, а с другой – позволяет выявить границы ее применимости.

Ключевые слова: рациональность, типология, ислам, мусульманский, культура, арабы, Иран, доисламский, Византия, античность.

Лукашев Андрей Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН.

andrew_1@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>

Для цитирования: Лукашев А.А. (2019) Проблема типологизации рациональности в мусульманской культуре // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 88–99. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-88-99

The Problem of the Typology of Rationality in Muslim Culture

A.A. Lukashev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-88-99

Original research paper

Abstract

The typology of rationality is one of major issues of modern philosophy. In an attempt to provide a typology to Oriental materials, a researcher faces additional problems. The diversity of the Orient as such poses a major challenge. When we say “Oriental,” we mean several cultures for which we cannot find a common denominator. The concept of “Orient” involves Arabic, Indian, Chinese, Turkish and other cultures, and the only thing they share is that they are “non-Western.” Moreover, even if we focus just on Islamic culture and look into rationality in this context, we have to deal with a conglomerate of various trends, which does not let us define, with full confidence, a common theoretical basis and treat them as a unity. Nevertheless, we have to go on trying to find common directions in thought development, so as to draw conclusions about types of rationality possible in Islamic culture. A basis for such a typology of rationality in the context of the Islamic world was recently suggested in A.V. Smirnov’s logic of sense theory. However, actual empiric material cannot always fit theoretical models, and the cases that do not fit the common scheme are interesting per se. On the one hand, examination of such cases gives an opportunity to specify certain provisions of the theory and, on the other hand, to define the limits of its applicability.

Keywords: rationality, classification, Islam, Muslim, culture, Arabs, Iran, preislamic, Byzantine, antiquity.

Andrey A. Lukashev – Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

andrew_l@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>

For citation: Lukashev A.A. (2019) The Problem of the Typology of Rationality in Muslim Culture. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 88–99.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-88-99

Введение

Определение того, что такое рациональность, является одной из актуальных проблем философии. Отдельный вопрос – возможны ли иные формы рациональности, чем та, что зафиксирована в европейской философии? Утверждение об универсальности рациональности, имеющей своим основанием античную логику, лишает смысла саму постановку вопроса о типологизации рациональности в незападных культурах (1). Если же мы все-таки хотим говорить об особом типе рациональности в исламской культуре, мы вынуждены ввести допущение о возможности наличия иных типов рациональности, чем тот (или те), что мы наблюдаем в европейской мысли.

Проблема типологизации рациональности в арабской культуре

В исламском мире поиск особого пути мусульманской цивилизации нашел свое выражение в том числе и в попытках выявить особый тип рациональности у арабов. В этой связи большое значение имеет книга «Критика арабского разума» Мухаммада аль-Джабири (1935–2010) (2). В русскоязычном пространстве на данный момент нам известна лишь одна теория, предлагающая такую типологию, чьим объектом была бы рациональность в исламской культуре и ее отличия от условно европейской рациональности. Это теория, предложенная А.В. Смирновым, – логико-смысловая теория.

В ее контексте рациональность в целом можно определить как общую связность умозаключений, которая делает эти умозаключения осмысленными. Осмысленность возникает за счет связанности базовых логических категорий. Для условно европейской рациональности это связанность субъекта и предиката(ов). Сам

по себе субъект бессмысленен, пока не получил некоторый набор предикатов. Так же и предикаты сами по себе лишены смысла, пока не стали связанными в своеобразный пучок субстанцией, пока не возникло отношение $S = P_1 + P_2 + P_n$ [Смирнов 2017а, 24], например: «яблоко = предмет округлый, сладкий, красный и т. д.». Мы не можем представить себе яблоко в отрыве от его предикатов, равно как и предикаты «быть предметом», «округлая форма», «сладость» и др., взятые по отдельности, не дают нам представление о конкретной вещи.

Альтернативным типом рациональности, в соответствии с теорией А.В. Смирнова, является та рациональность, примеры реализации которой можно найти в исламской мысли. С точки зрения автора логико-смысловой теории, она является основанием для определения границ арабо-мусульманского макрокультурного ареала [Россия и мусульманский мир 2010, 17–20, 63, 65, 88, 114]. В отличие от представленной выше субстанциальной формы рациональности, она называется процессуальной рациональностью. Если в фокусе внимания носителя субстанциальной рациональности находится субстанция с некоторым набором акциденций, логически связанными с ней как предикаты с субъектом, то процессуально ориентированное сознание сфокусировано на процессе как связанности действующего и претерпевающего.

Это вовсе не говорит о том, что арабы не видели или не знали субстанций. Сами действующее и претерпевающее могут рассматриваться как субстанции при соответствующем взгляде на данное отношение, кроме того, и среди арабоязычных авторов мы находим немало примеров использования той формы рациональности, которая была зафиксирована в античной логике и характеризуется автором логико-смысловой теории как субстанциальная. Тем не менее в основании логики рассуждений значительного числа арабоязычных авторов лежало все же не отношение $S = P$, а отношение «действующее – претерпевающее». В этом смысле связанность элементов достигается не тождеством одного и другого, как мы видим в случае с субъект-предикатным отношением, а процессом, который в паре «действующее – претерпевающее» занимает место знака «тире». Мы не стали прописывать процесс в этой паре отдельным словом, поскольку он принципиальным образом отличается и от действующего, и от претерпевающего. И первое, и второе являются субстанциями, субъектами, обладающими каждый своими предикатами, акцидентальными

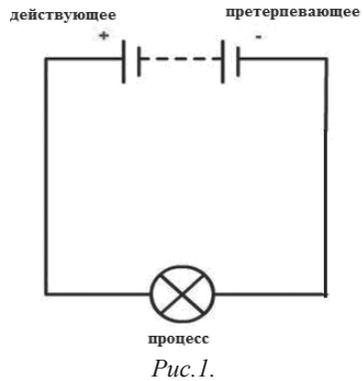
свойствами. В то время как процесс не является ни субъектом, ни предикатом, ни их синтезом. Это несубстанциональная связь действующего и претерпевающего.

В качестве иллюстрации принципа действия процессуальной логики можно привести простейшую схему электрической цепи, данную на рис. 1.

Процесс (в данном случае – свечение лампочки, обозначенной символом ⊗) возникает только в ситуации, когда имеются обе полярности: положительная (действующее) и отрицательная (претерпевающее). При отсутствии любого из этих элементов свечения не будет. Процесс свечения не является частью ни одной из полярностей и не включает их в себя как целое. То же можно сказать и об отношении «действующее – претерпевающее» в процессуальной парадигме. При этом важной особенностью, на которую достаточно часто обращали внимание суфийские авторы, также является и то, что действующее и претерпевающее взаимно обратимы. Они могут поменяться местами: та субстанция, которая раньше играла роль действующего, может стать претерпевающим, а претерпевающая – действующей, и это никак не повлияет на наличие процесса. Действие все равно совершится, равно как и наша лампочка будет гореть, даже если мы поменяем местами проводки, ведущие к полярностям аккумулятора.

Несмотря на то, что в арабо-мусульманской культуре существовало представление и о материальной вещи, и о наличии у нее определенных качеств, определяющая роль процессуальной интуиции для формирования осмысленности в значительном числе случаев может быть условием для выделения процессуальности в отдельный тип рациональности.

Тем не менее, теория всегда имеет дело с чистыми идеями, чья практическая реализация обладает своими границами. Поэтому естественно, что значительный объем эмпирических данных не укладывается в рамки чистой теории, будь то теория логико-смысловая или традиционный универалистский, европоцентристский подход к исследованию мусульманской культуры.



Эти неудобные данные требуют теоретического осмысления, поскольку без их учета общая теория будет неполна.

Задача определения типа(ов) рациональности в исламской культуре с учетом различных тенденций, нашедших в ней свое выражение, является серьезным вызовом для исследователя также и ввиду того, что сама исламская культура вовсе не была однородной. Казалось бы, естественно искать источник особой исламской рациональности в доисламском прошлом арабов, ведь именно в этой среде возник ислам, на живом арабском языке был ниспослан Коран, даже значительная часть ритуальной практики, например *хаджа* (паломничества), существовала в Аравии задолго до рождения пророка Мухаммада. Однако даже в эту эпоху культура арабов не была чем-то единым и автохтонным. Уже в доисламскую эпоху она развивалась в контексте влияния как Византии, так и сасанидского Ирана. Отдельным вопросом является влияние иудаизма на культуру доисламской Аравии и формирование ислама, да и сама Аравия не была в доисламскую эпоху единым пространством, в ней выделялись различные регионы, отличавшиеся культурным своеобразием. Таким образом, и здесь мы не можем опереться на твердое эмпирическое основание, чтобы реконструировать чистую арабскую рациональность, не допуская возможности того, что используемые нами источники возникли под влиянием извне.

С приходом ислама и арабскими завоеваниями ситуация лишь усугубляется: сперва завоевание Ирана и массовое вхождение персов в пространство исламской культуры оказывает на нее колоссальное влияние. Потом открытие «Домов мудрости» (*байт аль-хикма*) (подробнее см.: [Сияхпуш 2018]) и перевод античных текстов добавляют в исламскую культуру греческую составляющую. По сути, в лице исламской культуры мы имеем дело со сложной смесью различных направлений, идей и тенденций разнообразного происхождения.

Внутри этой культуры действительно обнаруживаются и концепции, которые невозможно логически непротиворечиво интерпретировать без допущения о процессуальном характере интуиций, определивших именно такую форму постановки ключевых вопросов исламской мысли. Однако есть и значительное число явлений интеллектуальной, культурной жизни исламского мира, которые восходят именно к античному или иранскому источнику и никак не поддаются процессуальной интерпретации,

и здесь уже встает вопрос о том, как в рамках одной культуры различить два разных типа рациональности.

Столкновение типов рациональности

Начнем с одного примера того, какие сложности возникают при попытках отнесения конкретного историко-философского материала к одному из типов рациональности. Арабский перипатетизм, *фалсафа*, основывается преимущественно на античной, субстанциально ориентированной традиции философствования. Тем не менее там возникали концепции, которые потенциально могут трактоваться в контексте процессуальной логико-смысловой парадигмы, например онтологические модальности Ибн Сины, написавшего целый ряд сочинений на персидском языке (3). Есть и целый ряд пограничных примеров, которые имеют признаки обоих подходов и отдельной проблемой является определение в этой связи их статуса.

В качестве примера того, как субстанциальная или процессуальная трактовка влияют на понимание ключевых концепций исламской мысли, можно привести проблему интерпретации концепции единства бытия (*вахдат аль-вуджуд*), автором которой считают Ибн Араби. Проблема, связанная с этой концепцией, заключается в том, что субстанциально понятое утверждение о единстве бытия (а бытие Ибн Араби отождествляет с божественной самостью) приводит к трактовке учения Ибн Араби как пантеистического: если бытие мира есть бытие Бога, то мы имеем классический случай пантеизма как учения о тождестве мира и Бога. При этом сам Ибн Араби неоднократно говорит о взаимной инаковости Бога и мира, о необходимости их наличия как двойцы (подробнее см.: [Смирнов 2012, 43–48]). Возникает противоречие, которое невозможно снять при субстанциальном понимании бытия. Если же мы понимаем под бытием не субстанцию и не атрибут, а процесс «нахождения» (основное словарное значение араб. *вуджуд* – «нахождение»), то для этого единого акта бытия/нахождения необходимо наличие активного и пассивного начал – действующего и претерпевающего. Соответственно, если *вуджуд* – нахождение Богом мира, совершенно очевидна и необходимость наличия их обоих, которая никоим образом не противоречит единству бытия как процесса (подробнее см.: [Смирнов 2015, 329–346]).

При этом существует немало примеров того, что вполне арабские авторы (напр. *фаласифа*) в своих трудах воспроизводили

античные модели философствования без единого намека на возможность процессуальности их трактовки. Сам термин *вуджуд* достаточно часто употреблялся арабскими авторами в привычном для нас философском значении «бытие». Вместе с тем велись и реальные споры о том, что является более эффективным средством для корректного формулирования мысли – античная логика или арабская грамматика [Таухиди 2012, 549–572]. В самой культуре античная логика и арабская грамматика воспринимались как альтернативные, значит, с одной стороны, равно возможные, а с другой – несовместимые средства формулирования умозаключения. Это, кстати, является и дополнительным доводом в пользу возможности делать выводы о логических закономерностях на основании принципов, нашедших свое выражение в грамматике.

Еще одним примером может служить процедура *кийас* («соизмерение»). Она понималась как особый способ соотнесения правового прецедента, зафиксированного в основных источниках ислама (Коране и хадисах), с конкретными случаями правовой практики. Тот же *кийас* понимался и как силлогизм античной логики. Показательно, что в этих двух *кийасах* принципиальным образом различалась и сама процедура выведения следствия из посылок. Оба эти вида *кийаса* применялись в пространстве одной и той же исламской культуры, в текстах, записанных на одном и том же арабском языке [Смирнов 2017б, 72–92], что не позволяет утверждать жесткую детерминированность мышления языком.

С другой стороны, выдающийся персидский поэт и философ Махмуд Шабистари (1288–1321), несмотря на то, что во многом находился под влиянием учения Ибн Араби, выстраивал свою систему взглядов именно на основании того, что в логико-смысловой теории характеризуется как субстанциально ориентированная интуиция. В его работах даже не встречается пара понятий «действующее – претерпевающее». Его дискурс принципиально иной. Он выстраивается в виде категориальных оппозиций, с разных точек зрения эксплицирующих отношение «Бог – мир». Важным показателем, который в контексте логико-смысловой теории может свидетельствовать о субстанциальной ориентированности мышления автора, является и то, что Шабистари, утверждая единобожие как единство бытия, решает проблему наличия мира наряду с Богом, которому предидируется единство и единственность, за счет отрицания мира. Это отрицание для Шабистари оказывается средством для обретения искомого единства бытия.

Его бытие едино и единственно, это бытие – Бог, а все остальное лишь иллюзия (подробнее см.: [Лукашев 2017, 342–383]).

Однако и этот подход не является ни единым, ни даже доминирующим в персидской суфийской традиции. Родоначальник суфийского философско-дидактического эпоса Абу аль-Маджд Мадждуд ибн Адам Санаи (1081–1141) в отличие от Шабистари активно использует как пару «действующее – претерпевающее», так и ее производные: «любящий – любимый», «ищущий – искомый», «разумеющий – разумеемый», «опережающий – опережаемый» и др.

«Царь царей и Властелин, воистину –
Устроитель души и Абсолютный Действитель.
Все, что в мироздании (*кави*) старо и ново,
Это – претерпеваемое, а он – действитель [по отношению ко] всему»
[Санаи 1380 с.х., 24].

«Влюбленный (*'ашик*) там – начало возлюбленного (*ма'шук*),
Опережающий (*сабик*) здесь – напротив опережаемого (*масбук*)»
[Санаи 1379 с.х., 61].

Кроме того, Санаи любит играть и на оборачиваемости этих оппозиций: его любящий становится любимым, а любимый – любящим, при том что речь везде идет об отношении Бога и человека:

«Он – любящий меня, а я – возлюбленный,
Он – ищущий меня, а я – искомый» [Санаи 1379 с.х., 61].

То, что в ряде контекстов творчества Санаи Бог и человек меняются ролями, может показаться абсурдным, но в этом нет ничего удивительного, если исходить из описанной выше на примере электрической цепи процессуальной логики. Казалось бы, это ли не основание для определения творчества Санаи как процессуально ориентированного? Однако Санаи, как и Шабистари, от этой двойственности и оборачиваемости стремится прийти именно к субстанциальному единству:

«Кроме Него (Бога. – А. Л.) нет иного принимающего (*кабил*) и принимаемого (*макбул*),

Влюбленного ('ашик) и любви ('ишик), разумеющего ('акил) и разумеемого (ма'кул)» [Санаи 1379 с.х., 92].

Вся эта двойственность у него растворяется в абсолютном единстве божественной самости, не приемлющей наряду с собой никакой двойственности.

Заключение

Таким образом, все это пестрое даже с точки зрения логико-смысловой теории разнообразие подходов требует дальнейшего изучения и не позволяет установить какую-то прямую корреляцию между способом выстраивания осмысленности и языком, на котором были составлены сочинения, или даже этнической принадлежностью конкретного автора. Это, впрочем, вовсе не мешает выстраивать типологизацию на основании логико-смысловых особенностей формирования осмысленности. Теория есть теория, она предлагает лишь некоторый вектор, ключевую тенденцию, позволяющую дать общее объяснение значительному объему эмпирических данных, и чем больший объем этих данных теория может непротиворечиво объяснить, тем выше ее научная значимость.

В ситуации с рациональностью в исламской культуре мы на данный момент не можем предложить единую схему, способную объяснить все разнообразие материала, с которым сталкивается исследователь. Тем не менее логико-смысловая теория предлагает векторы, способные помочь систематизировать этот очень разнообразный эмпирический материал. Его анализ способен не только дополнить эмпирическую базу логико-смысловой теории, но и уточнить ее, задать границы применимости и в конечном итоге определить перспективу ее развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Неслучайно в англоязычной научной литературе мы не встречаем специальных работ, посвященных арабской рациональности как альтернативной европейской. Большинство работ, обсуждающих рациональность в исламской культуре, рассматривают значение рациональности вообще для этой культуры, не предполагая возможности существования более чем одного типа рациональности (см., например: [Koçak Nemmat 2019]).

(2) Определенный интерес представляет работа Ясмينا Дайуллы, посвященная деколониализму в философии аль-Джабири [Daifallah 2019],

хотя и там вопрос об альтернативности арабского типа рациональности подробно не обсуждается.

(3) Персидский язык был для Ибн Сины родным, он, в отличие от арабского языка (семитского), является индоевропейским. Соответственно апелляция к связи грамматики и логики, которая позволяет предполагать наличие в арабоязычной культуре своей альтернативной логики по отношению к той, которая была сформулирована Аристотелем, в случае с Ибн Синой не работает. Тем не менее и его подход к выстраиванию отношений между необходимым, возможным и невозможным также нельзя назвать типичным для перипатетической философии. Вопрос о причинах возникновения столь своеобразного учения может быть предметом отдельного исследования.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Лукашев 2017 – Лукашев А.А. К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Сана'и и Шабистари) // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабско-мусульманской культуры / отв. ред. А.В. Смирнов. – М.: Садра; Языки славянских культур, 2017. С. 342–383.

Россия и мусульманский мир 2010 – Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема / отв. ред. выпуска А.В. Смирнов. – М.: Языки славянских культур, 2010.

Санаи 1379 с.х. – *Санā 'ī*. Маснавйхāй-и Санā 'ī: 'Акл-нāма, 'Ишқ-нāма, Санā 'ī-āбād, Тахрймат ал-'ақл, Тарйқ ал-таҳқйқ, Кāрнāма-и Балх / тасхйх, шарх-и вāжигāн ва та'лйқāt: 'Абд ал-Ридā Сайф, Гулāмхусайн Мурақабй. – Тихрāн, 1379 с.х.

Санаи 1380 с.х. – *Ҳақим Санā 'ī Ғазнавй*. Тарйқ ал-таҳқйқ / ба қўшиш: дуктўр 'Али Муҳаммад Му'зāнй. – [б.м.], 1380 с.х.

Сияхпуш 2018 – *Сияхпуш С.А.* Бейт ал-Хикма. История академии наук на Востоке / пер. с перс. И. Гибадуллина; научн. ред. Д. Мишин. – М.: Садра, 2019.

Смирнов 2012 – *Смирнов А.В.* Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2012. № 3. – М.: Восточная литература, 2012. С. 41–61.

Смирнов 2015 – *Смирнов А.В.* Сознание, язык, культура, смысл. – М.: Языки славянских культур, 2015.

Смирнов 2017а – *Смирнов А.В.* Событие и вещи. – М.: Языки славянских культур, 2017.

Смирнов 2017б – *Смирнов А.В.* О формализации умозаключения в процессуальной логике. Часть I // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.

Таухиди 2012 – *Абу Хаййан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) //

Ишрак: ежегодник исламской философии. 2012. № 3. – М.: Восточная литература, 2012. С. 547–572.

Daifallah 2019 – *Daifallah Y.* The Politics of Decolonial Interpretation: Tradition and Method in Contemporary Arab Thought // *American Political Science Review*. 2019. Vol. 113. No. 3. P. 810–823.

Koçak Hemmat 2019 – *Koçak Hemmat A.Ö.* The Turkish Novel and the Quest for Rationality. – Leiden: Brill, 2019.

REFERENCES

Abū Hayyān al-Tawhīdī (2012) The Book on Enjoyment and Conviviality. The Eighth Night. The Dialogue between a Logician and Grammarian. In: *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2012. No. 3 (pp. 547–572). Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Daifallah Y. (2019) The Politics of Decolonial Interpretation: Tradition and Method in Contemporary Arab Thought. *American Political Science Review*. Vol. 113, no. 3, pp. 810–823.

Lukashev A.A. (2017) On the Question of Universality of Categorical Relations (The Case of the treaties of Sanai and Shabistari). In: Smirnov A.V. (Ed.) *The “Scattered” and “Collected”*: Cognitive Methods of Arabic-Islamic Culture (pp. 342–383). Moscow: Sadra; Yazyki slavyanskikh kul'tur (in Russian).

Koçak Hemmat A.Ö. (2019) *The Turkish Novel and the Quest for Rationality*. Leiden: Brill.

Sanai (1379 SH) *The Poems by Sanai: The Poem of Reason, the Poem of Passion, Sanai Town, The Forbidden of Reason, The Way to Gain the Truth, The Poem of the Balkh's Deeds*. Tehran (in Persian).

Sanai (1380 SH) *The Way to Gain [the Truth]*. (n.p.) (in Persian).

Siyahpush S.A. (2019) *Bait al-Hikmat. The History of the Eastern Academy of Science*. Moscow: Sadra (Russian translation).

Smirnov A.V. (Ed.) (2010) *Russia and the Muslim World: Otherness as a Problem*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur (in Russian).

Smirnov (2012) The-God-and-the-World and the Reality of Realities: The Logic-of-Sense Analysis of the Ibn Arabi's Concept Foundation. In: *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2012. No. 3 (pp. 41–61). Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Smirnov A.V. (2015) *Consciousness, Language, Culture, Sense*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur (in Russian).

Smirnov (2017a) *Event and Things*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur (in Russian).

Smirnov (2017b) Qiyās as a Formal Proof Part I. *Philosophy Journal*. Vol. 10, no. 4. pp. 72–92 (in Russian).

К вопросу об универсальности понятийного аппарата современной западной философии: японский кейс

Л.Б. Карелова

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-100-113

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Уже не первый год в академическом сообществе обсуждается проблема существования единого метаязыка, общей понятийной рамки современных социогуманитарных наук, прежде всего философии. В статье приводятся аргументы, позволяющие подвергнуть сомнению утверждение, что в XX в. таким единым языком стал язык западной философии. В качестве фактологической доказательной базы аргументации исследуются особенности восприятия и дальнейшего применения западной философской лексики в Японии XIX – первой половины XX вв. на конкретных примерах перевода и осмысления понятий западного происхождения, таких как «метафизика», «этика», «логика», «субстанция», «субъект» и др., в трудах видных мыслителей эпохи – Ниси Аманэ, Иноуэ Тэцудзиро, Нисиды Китаро, Вацудзи Тэцуро. Также приводятся примеры создания современными японскими философами – Кимурой Бином, Хиромачу Ватару и др. – новых оригинальных концептов, не имеющих западных аналогов. Автор приходит к выводу, что общая понятийная рамка, которой оперирует современная философия, представляет собой весьма динамичный и открытый механизм, способный трансформироваться в разных культурных контекстах и с появлением новых проблем, требующих осмысления. В статье предпринимается попытка установить факторы, обеспечивающие философскую коммуникацию различных культур на понятийном уровне, а именно – наличие объединяющей проблематизации и хотя бы частичное пересечение смыслов ключевых понятий. Автор ставит проблему появления новых подходов и идей в ситуации «конфликта интерпретаций» или неполного совпадения значений одноименных концептов, используемых сторонами диалога, подвергая сомнению возможность, необходимость и правомерность требования точного воспроизведения смыслов и «вживания» в другие культуры.

Ключевые слова: язык, понятийный аппарат, межкультурная коммуникация, диалог, японская философия, Ниси Аманэ, Иноуэ Тэцудзиро, Нисида Китаро, Вацудзи Тэцуро.

Карелова Любовь Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.

lbkarelova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8207-801X>

Для цитирования: *Карелова Л.Б.* (2019) К вопросу об универсальности понятийного аппарата современной западной философии: японский кейс // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 6. С. 100–113. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-100-113

On the Problem of the Universality of Modern Western Philosophy Conceptual Framework: The Japanese Case

L.B. Karelova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-100-113

Original research paper

Abstract

Many years the academic community has been discussing issues of a universal metalanguage as the general conceptual framework of modern social and humanitarian research, especially of philosophy. The article questions the claim that the language of Western philosophy was already accepted as a unified tool in the 20th century. The peculiarities of perception and further application of Western philosophical terminology in Japan in late 19th – first half of the 20th centuries are investigated here as a factual evidence base of argumentation. Special attention is given to examples of translation and interpretation of some concepts of Western origin, such as metaphysics, ethics, logic, substance, subject, etc., as observed in the works of eminent thinkers Nishi Amane, Inoue Tetsujiro, Nishida Kitaro, and Watsuji Tetsuro. The paper provides examples of new original concepts (as they did not have Western equivalents) developed by modern Japanese philosophers, such as Kimura Bin, Hiromatsu Wataru et al. The author concludes that the general conceptual framework that modern philosophy operates with is a very dynamic and open system, capable of transforming in different cultural contexts and in keeping with newly emerging issues that require analysis. The article identifies factors that provide philosophical communication between different cultures at the conceptual level, that is, the presence of a common circle of problems and presence of partial overlap between the key concepts. The author poses the problem of the emergence of new approaches and ideas in a situation of “conflicting interpretations,” or incomplete equivalence of

similar notions when used by the parties in a dialogue, casting doubt on possibility, necessity and reasonability of exact reproduction of meanings and “complete domestication” in other cultures.

Keywords: language, conceptual apparatus, intercultural communication, dialogue, Japanese philosophy, Nishi Amane, Inoue Tetsujiro, Nishida Kitaro, Watsuji Tetsuro.

Liubov B. Karelova – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

lbkarelova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8207-801X>

For citation: Karelova L.B. (2019) On the Problem of the Universality of Modern Western Philosophy Conceptual Framework: The Japanese Case. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 100–113. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-100-113

Введение

Поводом для написания данной статьи стало прошедшее в Институте философии РАН обсуждение проблемы, сформулированной А.А. Крушинским: обладает ли западноевропейская понятийная матрица в настоящее время статусом единого понятийного пространства и выступает ли она в роли трансцивилизационного языка философии? Наиболее аргументированным способом решения этой проблемы может быть только непосредственное исследование понятийного аппарата, которым оперируют современные философы в разных странах. Поэтому задачей настоящего небольшого исследования является рассмотрение примеров восприятия языка западной философии в Японии в эпоху Мэйдзи (1868–1912) и его функционирования в современном японском философском дискурсе.

В результате будет предложен ответ на вопросы: действительно ли язык западной философии выступает сегодня в качестве единого метаязыка, а также возможен ли в принципе такой философский метаязык, каковы границы его применения и насколько жесткую рамку он создает, а также является ли единый понятийный аппарат определяющим фактором, обеспечивающим смыслотворчество и интеллектуальный обмен в современном мире?

Общий подход к проблеме

Начнем с общих замечаний, которые нельзя упускать из виду, рассматривая данную проблему.

В действительности не существует стерильных условий, когда использовался бы только западный или только незападный категориальный аппарат. Такая ситуация невозможна, особенно – в современном мире. Не существует закрытых статических систем. Кроме того, сама западная философия далеко не однородна.

Философствование – это процесс вопрошания, постоянного переосмысления, которое происходит в ходе диалога и предполагает критику как неотъемлемое условие существования философии. Здесь уместно вспомнить подход Поля Рикера, рассматривавшего историю философии и собственно философию как общение, в котором «сталкиваются как прежние, так и ныне существующие позиции, близкие по духу или кардинально противостоящие друг другу» [Вдовина 2008, 6]. В связи с этим нельзя не учитывать тот факт, что сама западная философия имеет много направлений, она меняется, трансформируя и обогащая свой язык. Даже само понятие «философия» получило множество интерпретаций. Проблема общефилософского языка – это проблема, которую невозможно рассматривать вне контекста реалий межкультурной коммуникации, проблем перевода и понимания. В процессе межкультурной коммуникации послание представителя одной культуры, сформулированное посредством определенного набора понятий, рожденных этой культурой, неизбежно подвергается интерпретации реципиентом, опирающимся на собственную культурную перспективу и воспринимающим ключевые понятия, исходя из опыта традиции, к которой он принадлежит. При этом неизбежно в той или иной мере происходит абберрация смыслов.

Особенности рецепции понятийного аппарата западной философии в Японии в конце XIX – начале XX вв.

В последней трети XIX в. благодаря усилиям Ниси Аманэ (1829–1897) состоялось знакомство японцев с западной философией, появились первые переводы философских понятий на японский язык, в том числе и самого понятия «философия». Несмотря на то, что большинство из этих понятий не имело аналогов в японском языке, для перевода использовались иероглифы, несущие в себе определенные смыслы, связанные с мировоззрением японской культуры. Поскольку интеллектуальная традиция Японии формировалась благодаря взаимодействию компонентов целого ряда азиатских религиозно-философских учений, в новой переводной

философской лексике можно обнаружить следы практически каждого из них.

При переводе западной философской лексики были заимствованы смысловые компоненты, а иногда и целые выражения из китайских классических конфуцианских книг «И-цзин», «Чжун юн», «Ли цзи», «Лунь Юй» и т.д.

Для японской мысли изначально не было свойственно создание систематизированных метафизических учений, а следовательно, и не была разработана соответствующая терминология. Само понятие «метафизика», использующееся по сей день, было сконструировано в период Мэйдзи путем терминологического заимствования определения *Дао* как «существующего вне телесных форм» из чжана 12 «Комментария приложенных слов» («Си цы чжуань») «И-цзина». Таким образом, метафизика получила наименование «науки о том, что превосходит формы» (*кэйдзидзёгаку* 形而上学), сохраняя определенную связь с древнекитайскими представлениями о *Дао* как «пути Неба и Земли».

Понятие «этика» (*ринригаку* 倫理学), вошедшее в употребление благодаря Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944) [Эдзима 2015, 137], имеет в своем составе иероглиф *рин* 倫, использовавшийся для обозначения основных отношений в конфуцианстве – между государем и подданными, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братьями, друзьями, о которых впервые упомянуто в «Мэн-цзы». Таким образом, понятие «этика» в Японии уже с самого начала предполагало во главе угла человеческие отношения. В дальнейшем один из самых ярких философов Японии, автор знаменитой книги «Этика» (1931 г.), системно обосновал понимание этики как науки об отношениях между людьми, основываясь на понимании человеческого существования (*нингэн сондзай* 人間存在) как диалектического единства индивидуального и социального начал [Вацудзи 1962].

Иероглифическое обозначение ряда понятий перешло из древнекитайской философии без изменений. К примеру, китайское понятие *даодэ* 道德 (досл. «путь и благодать») органически встроилось в японскую философскую лексику уже на ранних этапах ее формирования и сохранилось до сих пор, выступая в качестве эквивалента понятий «мораль», «нравственность».

Понятие «логика» в японском языке появилось также благодаря Ниси Аманэ, который в 1874 г. опубликовал первое в Японии сочинение по формальной логике «Тити кэймо» («Логика и

просвещение») [Ниси 1960, 390–450]. Первоначально эквивалент понятия «логика» 致知学 (досл. «наука о доведении знания до конца») [Сино 2014, 104] был взят им из китайской классической книги «Да сюэ», где «доведение знания до конца» выступает как одна из восьми ступеней, ведущих к достижению «трех великих устоев» конфуцианского пути – «высветление светлой благодати, породнение с народом и остановка на совершенном добре» (см.: [Конфуцианское четверокнижие 2004, 78, 91–94]).

В составе целого ряда философских терминов присутствуют ключевые понятия неоконфуцианской философии – «природа», «принцип», «сердце-сознание» и т.д. Так, для обозначения понятия «сущность» часто использовался общий для неоконфуцианства и буддизма термин «истинная природа» (*хонсё* 本性), разум, рас-судок (*рисэй* 理性) и т.п.

Буддийские термины и часто употреблявшиеся в буддийских текстах слова были использованы, к примеру, для перевода понятия «причинность» (*инга* 因果), что также имеет значение «карма» (влияние действий на последующую жизнь и будущее перерождения), индивидуальное «я» (*га* 我, *дзико* 自己), которое сохранило смысловой оттенок эгоцентризма и иллюзорности и т.д.

Терминология, связанная с исследованием сознания, – важной части буддийской философии – нашла свое отражение в переводах классиков немецкой философии и трудах самих японских философов XX в. Для философского понятия «сознание», ставшего использоваться в том числе при переводе сочинений западной философии, был выбран эквивалент *сики* 識, соответствовавший санскритскому термину *vijñāna* в буддизме, и, следовательно, употребление этого термина в новом контексте не могло быть свободным от смыслов, свойственным виджнянаваде. Понятие «самосознание» (*дзикаку* 自覚), которым оперирует современная японская философия, тождественно по написанию дзэн-буддийскому термину, обозначающему постижение собственной подлинной природы, являющейся природой будды.

Таким образом, восприятие ключевых понятий и идей западной философии и прежде всего таких ее разделов, как этика, метафизика и логика, японскими философами эпох Мэйдзи (1867–1912) и Тайсё (1912–1926) происходило при опосредовании китайской философии и буддийской мысли.

Продолжающийся философский диалог с Западом

Западная философия в начале XX в. во многом выступала в качестве другого, альтер-эго для японской философии и прочих национальных философских дискурсов.

Некоторые понятия западной философии так и остались понятиями западной философии для японцев, хотя для них и были подобраны японские эквиваленты. К примеру, понятие «субстанция». До сегодняшнего дня оно характеризуется как понятие, использовавшееся рядом западных философов, а также чарваками и локаятиками в Индии. Это объясняется тем, что представление о субстанции было чуждо для японцев, т.к. шло вразрез с буддийским мировоззрением. Понятие субстанции в Японии в позитивном смысле интерпретировалось преимущественно марксистами. С этим связано и отсутствие единообразия в переводе на японский язык данного понятия. Ниси Аманэ начал в качестве эквивалента этого понятия использовать термин *дзумтай* 実体 («подлинное тело»). Он различал субстанцию и ее атрибуты [Nakahata 2018, 30]. Иноуэ Тэцудзиро и Арига Нагао в составленном ими словаре философских терминов «Тэцугаку дзии» (1881) предлагали в качестве эквивалентов понятия «substance» понятие *хонсицу* 本質, что означает «изначальная сущность», а также *тайкёку* (кит. *тайцзи*) 太極 – «великий предел», т.е. предельное состояние бытия, термин [Иноуэ, Арига 1884, 121], который впервые встречается в «Комментарии приложенных слов» («Си цы чжуань») (чжан 11) «И-цзина». Говоря о субстанции у Спинозы, Иноуэ употреблял слово *хонтай*, по смыслу скорее соответствующее изначальной сущности, настоящему облику. Большинство японских философских концепций XX в. отрицали субстанцию в феноменальном мире, вероятно, в силу укорененности в сознании буддийского принципа «взаимозависимого возникновения», опровергающего саму возможность неизменных, независимо существующих субстанций. В связи с этим появилось понятие несубстанциональности – *мудзумтай* 無実体 [Sueki 2018, 24].

Некоторые концепты провоцировали в Японии споры и опровержения, т.е. служили отправной точкой для критики, доказывающей их несостоятельность.

Так, одно из ключевых понятий философии Гуссерля – понятие «интенциональность» – было подвергнуто критике Нисидой Китаро, Вацудзи Тэцуро и другими представителями японской мысли XX в. Они отрицали интенциональность как ключевую

характеристику сознания. По словам Вацудзи Тэцуро, «то, что называется интенциональной активностью, есть не что иное, как продукт абстракции, которая прежде всего исключает элементы связей и отношений из наших действий, и затем представляет остаток как активность индивидуального сознания» [Вацудзи 1962, 36].

Формулируя различие в подходах с западной онтологией, базирующейся на понятиях «бытие» и «субстанция», Уэда Сидзутэру подчеркивает, что Киотоская школа в качестве центральных категорий, описывающих реальность, выработала концепты «абсолютное ничто», «пустота», «место», ставя на первый план связи и отношения, перемещая акцент с субстанциального на процессуальный аспект сущего. Также он выделяет характерные для философии «абсолютного ничто» Нисиды Китаро идеи «места» взамен «субстанции», «противоречивого самотождества» вместо «принципа тождества», «снятия оппозиции субъекта и объекта» вместо «дуализма субъекта и объекта», разума, внутренне присущего чувственности, вместо жесткого разделения разума и чувств [Ueda 2011, 24–25].

Поэтому тезис о том, что западноевропейская рациональность на сегодняшний день должна рассматриваться в качестве рациональности как таковой, не имеет достаточных оснований, если основываться только на аргументе использования западного понятийного аппарата.

Нельзя не констатировать, что в начале XX в. появилось общее пространство философского дискурса, в которое активно включились японские философы, и основанием для него стало появление общего проблемного поля. Вставшие перед японскими философами такие проблемы, как проблема индивида, субъекта, «я» и «другого», создания новой онтологии, а также проблема преодоления модернистской парадигмы мышления, диктовали необходимость оперирования существующими понятиями западной философии, их переосмысления и создания новых понятий. В этом отношении репрезентативными примерами могут служить примеры прочтения японскими мыслителями произведений Гуссерля и Хайдеггера, прежде всего, «Бытия и времени», и применения понятийного аппарата западной феноменологии для формулировки собственных идей. Нередко второстепенные понятия, использовавшиеся западными философами, становились центральными в учениях японских философов, и вокруг

них выстраивались целые теории, к примеру, понятие «места» с большой вероятностью было заимствовано Нисидой Китаро у Эмиля Ласка.

Понятие «субъект» изначально отсутствовало в японском языке. При переводе на японский язык оно обрело два эквивалента – *сютай* 主体 – экзистенциальный субъект, в который входит компонент «тело, сущность», и эпистемологический субъект *сюкан* 主観, вторым компонентом которого является «взгляд». Это понятие часто выступает как составная часть категориальной пары субъект-объект. Первый имел своим прообразом китайское слово, обозначающее императора. Хотя эти понятия использовались для перевода понятий «субъект» у западных мыслителей, японские философы придавали понятию «субъект» собственный смысл. К примеру, Нисида Китаро рассматривает субъект не как постоянный центр познавательной и деятельностной активности, обладающий определенными качествами, а как постоянно создающийся и трансформирующийся в потоке опыта [Карелова 2018, 203].

Японские философы XX в. оказались очень продуктивны в создании теорий «опосредующего элемента», с помощью которых предлагали свои подходы к решению целого ряда проблем, начиная с проблемы интерсубъективности и заканчивая моделированием исторического процесса. Таковыми являются концепт «взаиморасположенность» (*айдагара* 間柄) Вацудзи Тэцуро [Вацудзи 1962, 73], переведенный на английский язык как «betweenness» и как «milieu» – на французский, категория «место» (*басё*) у Нисиды Китаро (см.: [Nishida 2012]), теории «логики видов» Танабэ Хадзимэ (см.: [Tanabe 2010]), «структуры интерсубъективного существования» Хиромачу Ватару [Хиромачу 2017], идея «метаноэзиса» Кимуры Бина [Кимура 2005, 55] и др.

Заключение

Приведенные выше примеры позволяют сделать следующие выводы. Невозможно говорить о какой-либо фиксированной структуре понятийного аппарата мировой философии. Концепты западной философии подвижны и не создают жесткую рамку для существующей сегодня философской мысли.

Во-первых, они подвергаются определенным трансформациям в реальном дискурсе и в логико-смысловом контексте других языков. В них часто вкладываются новые содержательные оттенки,

и они начинают играть совершенно другую роль у западного, скажем, японского философа.

Во-вторых, часто ключевые понятия западной философии обретают не один, а сразу несколько аналогов в западных языках, выражающих различные смысловые стороны и нюансы этого понятия.

В-третьих, наличие набора концептов западного происхождения не исключает возникновения новых концептов, создаваемых западными философами и постепенно становящихся достоянием мирового философского процесса.

В-четвертых, как, например, было в Японии, созданный в западной философии понятийный аппарат широко использовался, чтобы донести на Запад же, сделать всеобщим достоянием свои собственные смыслы. При этом понятийный аппарат западного происхождения получал новый толчок для дальнейшего развития уже в ином контексте.

Не менее важно существование философских категорий в общем проблемном поле. Было бы точнее сказать, что существующие философские категории скорее задают проблемное поле, нежели являются общими для всех константами.

Понятийная рамка мировой философии очень подвижна и размыта. Существуют самые общие контуры понятий, очертания смыслов, значительная часть из которых имеет западное происхождение. Однако следует различать эти общие контуры понятий и их концептуализацию тем или иным философом, принадлежащим к определенной культуре. Поэтому мы вправе выступать с суждениями лишь о частичном пересечении смыслов ключевых философских категорий.

В результате, строго говоря, каждый философ выстраивает собственный понятийный аппарат и свою систему координат каждый раз заново, хотя при этом имеет в поле своего зрения наследие многих философов различных направлений и эпох.

Страны, где существует развитый внутренний рынок интеллектуальной продукции и где есть возможность философствовать на национальном языке, более продуктивны и оригинальны в создании собственных новых концептов. В Японии сложно быть философом, не принимая во внимание наследие Киотоской философской школы.

Ориентация в пространстве западной понятийной рамки является необходимым, но недостаточным условием, чтобы философствовать в Японии.

Кроме того, идеи западных философов, изложенные в переводе на японский язык, получают новое звучание, они видятся под новым углом зрения. В этом контексте уместно упомянуть высказывания современного японского исследователя Кохама Ицуо, вынесенные в качестве ключевой идеи на суперобложку его книги «Японский язык – язык философии»: «Если философствовать на японском языке, то становится хорошо понятно, в чем ошибались Декарт и Хайдеггер» [Кохама 2018, суперобложка]. Задачу современной японской философии и свою лично он видит в следующем: «Преодолевая апории западной философии, возникшие благодаря ее логоцентричности, сделать радикальную попытку открыть новую философию на японском языке, основывающуюся на грамматической структуре японского языка» [Кохама 2018, суперобложка].

Что касается необходимости полного погружения в другую культуру, то в жизни его не происходит и не требуется. В условиях реального диалога всегда присутствует доля непонимания, тем не менее это не является непреодолимым препятствием для его конструктивного продолжения. В процессе коммуникации именно за счет интерпретации, переосмысления и происходит движение философии вперед. Полное погружение – это недостижимая сверхзадача для исследователя инокультурного философского текста. С другой стороны, переход в единую систему мировоззрения и логики будет означать сужение, обеднение картины мира, снижение творческого потенциала. Прочтение и критика со стороны «другого» интегрирует новые смыслы и часто дает дополнительный инструментарий для решения той или иной проблемы.

Недопонимание и неприятие порой оказываются более продуктивными, чем стремление полностью и безоговорочно встроиться в инокультурную систему координат. Появление новых проблем требует создания адекватного инструментария. Развитие японской философии демонстрирует наглядный пример открытости миру, успешного межкультурного диалога, в котором возникают новые подходы в результате переосмысления достижений различных культурных традиций и философских направлений.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Вацудзи 1962 – Вацудзи Т. Ринригаку [Этика]. Ч. 1 // Вацудзи Тэцуро дзэнсю [Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро]. Т. 10. – Токио: Иванами сэтэн, 1962.

Вдовина 2008 – *Вдовина И.С.* От переводчика. Диалог, или конфликт интерпретаций // *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. – М.: Академический проект, 2008. С. 5–36.

Иноуэ, Арига 1884 – *Иноуэ Т., Арига Н.* Тэцугаку дзии [Словарь философских терминов]. – Токио: Тоёкан, 1884. – URL: <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/994560>

Карелова 2018 – *Карелова Л.Б.* Проблема субъективности в философии Нисиды Китаро: феноменологический аспект // Вопросы философии. 2018. № 2. С. 197–205.

Кохама 2018 – *Кохама И.* Нихонго ва тэцугакусуру гэнго дэ ару [Японский язык – язык философии]. – Токио: Токума сётэн, 2018.

Кимура 2005 – *Кимура Б.* Айда [Между]. – Токио: Тикума гакудзюцу бунко, 2005.

Конфуцианское четверокнижие 2004 – Конфуцианское четверокнижие «Сы шу» / под. ред. Л.С. Переломова. – М.: Восточная литература, 2004.

Ниси 1960 – *Ниси А.* Тити кэймо [Логика и просвещение] // Ниси Аманэ дзэнсю [Полное собрание сочинений Ниси Аманэ]. Т. 1. – Токио: Мунэтака сёбо, 1960. С. 390–450.

Нисида 1965 – *Нисида К.* Дзикаку ни окэру тэкан то хансэй [Интуиция и рефлексия в самопостижении] // Нисида Китаро дзэнсю [Полное собрание сочинений Нисиды Китаро]. В 19 т. Т. 2. – Токио: Иванами, 1965.

Сино 2014 – *Сино Ё.* Гэнфуку то Ниси Аманэ – Сэйё гакудзюцу тайкэй-но исёку-о мэгуттэ [Янь Фу и Ниси Аманэ – О экспортировании системы западной науки] // Мэйдзи дайгаку кёё ронсю [Труды по образованию и культуре университета Мэйдзи]. 2014. Т. 502. № 9. С. 95–115.

Танабэ 2010 – *Танабэ Х.* Сю-но ронри [Логика видов]. – Токио: Иванами бунко, 2010.

Хиромацу 2017 – *Хиромацу В.* Сэкай-но кёдо сюкантэки сондзай кодо [Структура интересубъективного существования мира]. – Токио: Иванами сётэн, 2017.

Эдзима 2015 – *Эдзима Н.* Киндай нихон-но дайгаку сэйдо то ринригаку – Токё дайгаку ни окэру кёику катэй ни тякуганситэ [Система современного японского университета и этика – на основании учебных программ Токийского университета] // Дэнэнтёфугакуэн дайгаку киё = Bulletin of Den-en Chofu University. 2015. Т. 10. С. 137–151.

Nakahata 2018 – *Nakahata M.* From Ousia to Jittai: A Problematic Translation // Tetsugaku. 2018. Vol. 2. P. 29–46. – URL: http://philosophy-japan.org/wpdata/wp-content/uploads/2018/04/Tetsugaku_Vol.2_3.Nakahata.pdf

Nishida 2012 – *Nishida K.* Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō / trans. by J.W.M. Krummel, S. Nagatomo; introd. by J.W.M. Krummel. – Oxford: Oxford University Press, 2012.

Shirai 2016 – Shirai M. The Rediscovery of Chinese Thought as “Philosophy” in the Japanese Meiji Period // Journal of International Philosophy. 2016. No. 5. P. 319–324.

Sueki 2018 – Sueki F. Philosophy Live. A Perspective from Japan. – Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 2018.

Ueda 2011 – Ueda S. Contributions to Dialogue with the Kyoto School // Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School. – Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011. P. 19–32.

REFERENCES

Ejima N. (2015) Kindai nihon-no daigaku seido to rinrigaku – Tokyo daigaku ni okeru kyoiku katei ni chakuganshite [Ethics in University Curriculum in Japan: Focusing on the Curriculum Development of Tokyo University]. *Den'en Chōfu gakuen daigaku kiyō = Bulletin of Den-en Chofu University*. Vol. 10, pp. 137–151 (in Japanese).

Hiromatsu W. (2017) *Sekai no kyōdō shukan-teki sonzai kōzō* [The intersubjective existence structure of the world]. Tokyo: Iwanami shoten (in Japanese).

Inoue T. & Ariga N. (1884) *Tetsugaku jii* [Philosophical Dictionary]. Tokyo: Toyokan. Retrieved from <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/994560> (in Japanese).

Karelova L.B. (2018) The Problem of Subjectivity in Philosophy of Nishida Kitarō: Phenomenological Aspect. *Voprosy Filosofii*. 2018. No. 2, pp. 197–205 (in Russian).

Kimura B. (2005) *Aida* [Between]. Tokyo: Chikuma gakujutsu bunko (in Japanese).

Kohama I. (2018) *Nihongo wa tetsugakusuru gengo de aru* [Japanese is the language to do Philosophy]. Tokyo: Tokuma shoten (in Japanese).

Nakahata M. (2018) From Ousia to Jittai: A Problematic Translation // *Tetsugaku*. Vol. 2, pp. 29–46. Retrieved from http://philosophy-japan.org/wpdata/wp-content/uploads/2018/04/Tetsugaku_Vol.2_3.Nakahata.pdf

Nishi A. (1960) Chichi keimo [Logic and Enlightenment]. In: *Nishi Amane Complete Works* (vol. 1, pp. 390–450). Tokyo: Munetaka shobō (in Japanese).

Nishida K. (1965) Jikaku ni okeru chokkan to hansei [Intuition and Reflection in Self-Awareness]. *Nishida Kitaro Complete Works* (vol. 2). Tokyo: Iwanami shoten (in Japanese).

Nishida K. (2012) *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō* (J.W.M. Krummel & S. Nagatomo, Trans.). Oxford: Oxford University Press.

Perelomov L.S. (Ed.) (2004) *Confucian Four Books “Si shū”*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Shino Y. (2014) Genfuku to Nishi Amane – seiyo gakujutsu taikai-no ishoku-o megutte [Yan Fu and Nishi Amane – On the transplantation of

Western arts and sciences system]. *Meiji daigaku kyoyo ronshu* [Meiji University Essays on culture and education]. Vol. 502, no. 9, pp. 95–115 (in Japanese).

Shirai M. (2016) The Rediscovery of Chinese Thought as “Philosophy” in the Japanese Meiji Period. *Journal of International Philosophy*. No. 5, pp. 319–324.

Sueki F. (2018) *Philosophy Live. A Perspective from Japan*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies.

Tanabe H. (2010) *Shu-no ronri* [Logic of species]. Tokyo: Iwanami bunko (in Japanese).

Ueda S. (2011) Contributions to Dialogue with the Kyoto School. In: *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School* (pp. 19–32). Bloomington, IN: Indiana University Press.

Vdovina I.S. (2008) From the Translator. Dialogue, or the Conflict of Interpretations. In: Ricœur P. *The Conflict of Interpretations* (pp. 5–36). Moscow: Akademicheskiy proyekt (in Russian).

Watsuji T. (1962) Rinrigaku [Ethics]. Part. 1. In: *Watsuji Tetsuro zenshu* [Complete Works of Watsuji Tetsuro] (vol. 10). Tokyo: Iwanami shoten (in Japanese).

Проблема согласования языковых картин мира (на примере западноевропейской и китайской медицины)

Рубец М.В.

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-114-125

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Статья посвящена исследованию проблемы сосуществования разных типов рациональности, разных научных и языковых картин мира, а также проблеме принятия одной культурой научной картины мира, разработанной в другой культуре, с сопутствующими трансформациями языковой картины мира культуры-реципиента. Рассматривается опыт столкновения и взаимного изучения традиций, представляющих два этих типа, западной и китайской, на примере медицинской науки. Исследуется проблема передачи научного медицинского знания от западной культуры к китайской в условиях радикального несовпадения научных и языковых картин мира. Рассмотрены противоположные подходы к переводу западной медицинской терминологии на китайский язык, разработанные в разное время английскими переводчиками Бенджамином Хобсоном и Джоном Фрайером, ориентированные, с одной стороны, на согласование новой терминологии с привычными концептами языковой картины мира реципиента, с другой – на привнесение новых специфических терминов, искусственно созданных непосредственно под нужды новой научной картины мира, соответственно. Показано, что в области медицинской терминологии более жизнеспособным оказывается первый из двух подходов, поскольку он больше другого ориентирован на своего «конечного пользователя» – китайского врача, изучающего западную медицину с целью применять ее методы в своей врачебной практике. Делается общий вывод о частичной применимости подходов, методов и терминологии, разработанных в одной традиции, для оценки и развития другой.

Ключевые слова: медицинская терминология, языковая картина мира, рациональность, образы, символы, китайская медицина, западная медицина, терминология, перевод.

Рубец Мария Владимировна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.

maria.bereznyak@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7307-206X>

Для цитирования: Рубец М.В. (2019) Проблема согласования языковых картин мира (на примере западноевропейской и китайской медицины) // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 114–125.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-114-125

The Problem of Harmonization of Linguistic Pictures of the World (The Case of Western European and Chinese Medicine)

M.V. Rubets

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-114-125

Original research paper

Abstract

The article discusses the problem of coexistence of different types of rationality, different scientific and linguistic pictures of the world as well as the problem of the adoption by one culture of another culture's scientific picture of the world with accompanying transformations of the linguistic picture of the world of the recipient culture. The article deals with the experience of mutual research and collision between Western and Chinese traditions, using the example of medical science. The author examines the problem of the transfer of scientific medical knowledge from Western to Chinese culture in the context of a radical mismatch of scientific and linguistic pictures. The article considers two different approaches to the translation of Western medical terminology into Chinese, developed at different times by English translators Benjamin Hobson and John Fryer. Hobson was focused on harmonizing new terminology with the usual concepts of the world language picture of the recipient. Fryer preferred to introduce new specific terms, artificially created directly for the needs of a new scientific picture of the world. In the field of medical terminology, the first of the two approaches turns out to be more viable, since it is more focused on its "end users" – Chinese doctors who study Western medicine in order to use its methods in their medical practice. Therefore, there is only partial applicability of the approaches, methods and terminology developed in one tradition for the evaluation and development of another tradition.

Keywords: rationality, medical terminology, language picture of the world, Chinese medicine, Western medicine, terminology, symbol, image, translation.

Maria V. Rubets – Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

maria.bereznyak@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7307-206X>

For citation: Rubets M.V. (2019) The Problem of Harmonization of Linguistic Pictures of the World (The Case of Western European and Chinese Medicine). *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 114–125. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-114-125

Введение

Различия между научными и философскими картинами мира, как и между языковыми картинами мира, часто становились предметом исследования и обсуждения ученых, философов, лингвистов, психолингвистов, историков науки и др. Эти различия являются источником гипотез о лингвистическом релятивизме (основные сторонники: В.Ф. Гумбольдт, Э. Сепир, Б. Уорф, Л. Вайсгербер, Л. Витгенштейн, неоуорфианская парадигма – Дж. Гумперц, С. Левинсон, Дж. Винавер, Н. Витхофт, М. Франк, Л. У, А. Уэйд, Л. Бородицки, О.А. Гончаров, Н.Н. Князев и др.), о различии когнитивных типов мышления, логического и пра-логического [Леви-Брюль 1980], логического и мифологического [Элиаде 1995], логического и магического [Леви-Стросс 2001], «современного» и «архаического» (эволюционная эпистемология – И.П. Меркулов [Меркулов 2005]), о разнице когнитивных стилей, левополушарного и правополушарного [Rotenberg, Arshavsky 1997; Иванов 1978; Иванов 1983; Лотман 1983; Кобзев 2006; Санжиев 2002], о различных путях сапиентации [Кобзев 2014] и т.д.

Термин «языковая картина мира» был введен Л. Вайсгербером, и позже использовался Л. Витгенштейном для обозначения способа понятийно-логической репрезентации мира. В настоящее время термин широко эксплуатируется филологами при сравнении способов концептуализации «наивных» [Апресян 1986] представлений этносов о мире, закрепленных в естественном языке. В нашем исследовании мы будем использовать этот термин для обозначения комплекса понятий (концептов), выработанных этносом в процессе познания мира (как обыденного, так и научного).

Нетождественность языковых (и научных) картин мира разных этносов ставит вопрос о возможности передачи научного знания от одной культуры к другой. В.А. Лекторский высказывает пред-

положение о принципиальной непереводемости рациональностей: «Они могут просто не понимать друг друга» [Круглый стол... 2019]. При переводе знания одной рациональности в языковую картину мира другой рациональности могут возникать сложности из-за несовпадения концептов, и в этом случае появляется проблема продуцирования новой терминологии для концептуализации заимствованных понятий.

Значимая встреча западной и китайской языковых картин мира произошла в XIX в., когда европейские миссионеры принесли в Китай вместе со Словом Божиим европейскую науку и, в частности, медицину. Мы уже писали о подобном феномене относительно составления новой научной терминологии из области химии и физики элементарных частиц для транслирования концептов, разработанных западной наукой, в науку Китая [Рубец 2015]. В данной статье рассмотрим проблемы перевода европейского медицинского знания на китайский язык.

Несоответствие европейской и китайской научной картины мира в области медицины

Особые медицинские миссии, задачей которых было наладить медицинское обслуживание в Китае (причем не только своими силами, но и обучая китайских студентов принципам западной диагностики и лечения), очень сильно повлияли на трансформацию научной и языковой картины мира в Китае. В этот период активно проводились медицинские конференции с участием миссионеров, издавался журнал «The China Medical Missionary Journal», в котором печатались отчеты врачей о работе в Китае. Европейцы понимали необходимость перевода медицинской литературы на китайский язык, однако несовпадение представлений о человеческом организме, болезнях и их лечении не позволяло делать прямой перевод.

В традиционном Китае, несмотря на долгую историю существования медицинских практик, так и не произошло перехода от холистической медицины к «научной» медицине западного типа. Медицинская теория в Китае базировалась на натурфилософских представлениях о циркуляции пневмы (энергии) *ци* и балансе начал *инь* и *янь*. Согласно теории традиционной китайской медицины (далее ТКМ), тело человека составляют пять органов *цзан* (плотные, их задача накапливать энергию: сердце, печень, селезенка, легкие и почки) и шесть органов *фу*

(полые, их задача преобразовывать энергию и направлять ее ко всем частям тела: кишечник, желчный пузырь, желудок, толстая кишка, мочевого пузырь и «тройной обогреватель»). Органы соединены двенадцатью меридианами, по которым движется энергия *ци*. С помощью этой циркуляции поддерживается баланс *инь* и *ян* в организме. Нарушение движения *ци* по меридианам и исчезновение баланса *инь* и *ян* приводят к болезни. Вот пример описания болезни терминами ТКМ: «Янское *ци* в момент ярости блокируется, телесное *ци* прерывается, и кровь приливает к верхней части тела, что приводит к головным болям. [Из-за этого] происходит повреждение сухожилий, и [после этого] ими нельзя пользоваться. Если пот выступает на одной стороне тела, у больного наступит односторонний паралич» [Хуан ди нэй цзин, 3].

Баланс и движение *ци* можно восстановить, воздействуя на определенные точки, находящиеся на меридианах, в тех местах, где меридианы выходят на поверхность тела. Лечение проводится иглами, прижиганием, массажем или травами.

Данные представления о болезнях и лечении распространялись и на психические заболевания [Cheng 1970].

Даосские медицинские трактаты, содержащие сведения о строении организма, терминологически были весьма специфичны: «Слева от охраняемой меры, находящейся вглубь на три фэня от межбровья, Пурпурная калитка желтых врат, справа — Синяя спальня красной башни... Дворец Светлого зала [находится] отступя вглубь [еще на] один цунь, слева находится Светлого юноши истинный государь, справа находится Светлой девицы истинное ведомство, посередине находится Светлое зеркало государя духа» (цит. по: [Ахметсафин 2007, 28–29]). А.Н. Ахметсафин в статье «Древние представления о строении и функционировании мозга» делает попытку соотнести указанные в данных трактатах объекты с анатомическими данными в терминах западной медицины, подчеркивая, что в Китае не было практики вскрытия трупов, и даосы достигали этих знаний в медитативных практиках [Ахметсафин 2007, 11–8].

В журнале «The China Medical Missionary Journal» содержатся сведения о том, как однажды Артур Даутвэйт предложил устроить анатомический театр для китайских коллег в образовательных целях, для чего предлагал взять тело казненного преступника. Китайские коллеги заявили, что, хоть эта идея и неплоха, ни один из них не осмелится разрезать труп, т.к. все опасаются проклятия

со стороны духа умершего [Douthwaite 1890, 270]. Об отсутствии анатомических знаний у китайских врачей говорил и Дж. Эдкинс (цит. по: [Гао 2014, 107]).

Терминологический барьер и его преодоление

Недостаточность анатомических знаний и научной терминологии в китайской медицине подвигала европейских ученых на самостоятельное формирование «новых имен для новых идей» [Сунь 2014]. При этом из-за того, что письменность и фонетика китайского языка не позволяли транскрибировать и транслитерировать термины с западных алфавитных языков напрямую, приходилось составлять такие понятия, которые были бы доступны для понимания, запоминания и отражали бы смысл заимствованных терминов.

В середине XIX в. в Китае появилась первая книга, сопровождавшаяся словарем медицинских терминов. Это книга Томаса Т. Дэвана 中国语启蒙 («Китайский язык для начинающих»), включавшая в себя анатомические термины на китайском и английском языках, списки болезней и медицинские фразы. Данная книга должна была облегчить коммуникацию между врачом и пациентом в Китае. Автор не ставил своей целью создать специализированный словарь западной медицинской лексики, а просто подбирал соответствующие термины в китайском языке [Чэнь 2013, 260–261].

Одним из первых медицинскую литературу о принципах западной медицины стал издавать Бенжамин Хобсон (1816–1873), работавший в Гонконге. Он является пионером в деле создания медицинской терминологии на китайском языке [Сунь 2014], написав книги 醫略論 («Теория западной медицины») и 婦嬰新說 («Новая теория о материнстве и детстве»). Эти книги, хотя и преследовали цель приобщить китайских врачей к прогрессивным методам лечения, но еще не были избавлены от влияния традиционной китайской медицины (ТКМ). Отдельные термины на тот момент было затруднительно передать средствами китайского языка, поэтому пришлось искать аналоги в терминологии ТКМ. Например, термин «тонизирующие средства» был переведен как 补药 (букв. «восполняющее лекарство»). Депрессанты (блокирующие препараты), применявшиеся для лечения воспаления, первоначально получили название 去邪之药 («лекарства, изгоняющие вредоносную [ци]»), поскольку вызывали потливость, рвоту,

диарею, мочеиспускание и снижали пульс, приближая больного к состоянию обморока. Позже из-за их воздействия на характер пульса этот термин стали переводить как 減血之药 (букв. «лекарства, уменьшающие кровь»). Вяжущие лекарства были переведены термином 收敛之药 (букв. «сокращающие/сдерживающие лекарства»), использовавшимся в ТКМ для общего обозначения средств, останавливающих потливость, энурез, диарею и т.п. [Чэнь 2013, 260–261].

Тем не менее терминология, введенная Хобсоном, уже сильно отличалась от таковой в книге Дэвана и, как показывает Сунь Цзо, стоит гораздо ближе к современной медицинской терминологии, чем переводы Дэвана. Так, например, виски у Дэвана названы 晕睛 («ореол глаза»), у Хобсона 太阳穴 («пещера великого ян (солнца)»), что соответствует современному названию виска. Пищевод у Дэвана называется 喉咙 (современное название горла, глотки), у Хобсона 食管 («пищевая трубка»), что более соответствует современному названию 食道 («пищевой путь»). Кровеносные сосуды в словаре Дэвана переведены словом 血筋 («кровяные жилы»), у Хобсона это 血管 («кровяные трубочки»), данный термин используется по сей день [Сунь 2014].

В книгах Хобсона все еще достаточно много описательных предложений и словосочетаний вместо четких терминов, особенно в разделе, касающемся анатомии, однако и новых терминов, одно- и двусложных, также немало. Интересна история иероглифа 炎 («воспаление» (inflammation)) – слово, которое и в английском, и в русском языке связано с пламенем (flame), огнем. Китайский термин 炎 состоит из двух графем 火 со значением «огонь», размещенных одна под другой. В словаре Дэвана состояние жара было обозначено термином 热 («жар»), взятым из ТКМ [Сунь 2014]. В «Теории западной медицины» Хобсона уже появляется термин 炎症 («воспалительный [процесс]») с объяснением природы воспаления [Ло 2010]. Иероглиф 炎 стал универсальным средством для обозначения воспалительных процессов любой части организма (ср. лат. -itis), с его появлением значительно упростилась классификация заболеваний по этому признаку, что широко используется и сейчас: пневмония – 肺炎 («легкие» + «воспаление»), гастрит – 胃炎 («желудок» + «воспаление»), энтерит – 肠炎 («кишечник» + «воспаление»), менингит – 脑膜炎 («мозговая оболочка» + «воспаление») и т.д.

Еще одним видным переводчиком и создателем медицинской научной терминологии в китайском языке был Джон Фрайер (1839–1928), который предложил несколько методов составления научных терминов на китайском языке:

1. Подбор в качестве фонетика иероглифа, по своему произношению совпадавшего с первым (или вторым) слогом данного термина в донорском языке, с последующим дополнением его тем или иным детерминативом (так переводились названия многих химических элементов периодической таблицы).

2. Использование устаревших и вышедших из употребления иероглифов, идеографически подходящих для передачи смыслов заимствованных терминов.

3. Использование фонетических иероглифов для передачи звучания иностранных слов.

При переводе названий химических элементов Фрайер придерживался принципа односложности, что было оправдано преимущественно односложным строем языка, а также необходимостью сочетать названия элементов при обозначении химических соединений, что само по себе делало бы такие термины слишком громоздкими. При переводе медицинских терминов поначалу также соблюдался принцип односложности. Однако из-за того, что в медицинской науке не требуется именовать соединения органов, а значит, в медицинском языке нет такого строгого ограничения на количество слогов в терминах, от этого требования через некоторое время отошли [Shen 2011].

Тем не менее по этим принципам были образованы, в частности, новые термины для названия костей (все длинные либо важные кости должны были иметь слева детерминатив 骨 («кость»), кости рук имели детерминатив 手 (扌) («рука»), кости ног – детерминатив 足 («нога»), частей сердечно-сосудистой системы (они получали детерминатив 血 («кровь»)) и т.д. К примеру, термин «предсердие» получил в переводах Д. Фрайера вид 竇, состоящий из графем 穴 («пещера») и 血 («кровь»), «желудочек» был составлен из графем «кровь» и «мчаться» (см. рис. 1), «капилляр» – из знаков 微 («мельчайший» / «микро») и 血 («кровь») (см. рис. 2) [Shen 2011].

Многие из введенных Фрайером терминов просуществовали около 30 лет и позднее были заменены более удачными японскими переводными терминами [Shen 2011]. В частности, *предсердие* стало именоваться двуслогом 心房 («комната/пристрой-

Рис. 1.

Рис. 2.

ка сердца»), *желудочек* – 心室 («камера сердца»), *капилляр* – 毛细管 («сосуд [толщиной] с волосок»). Интересно, что для термина «матка» Фрайер предложил односложный иероглиф, состоящий из знаков

孩

«ребенок» и «дворец» (см. рис. 3). В настоящее время термин «матка» в китайском языке также буквально означает «дворец ребенка», но сейчас это два отдельных знака: 子宫.

Рис. 3. Нежизнеспособность данной терминологии можно объяснить тем, что Д. Фрайер проигнорировал тенденции развития китайского языка (который стремился к двусложности), а также не предусмотрел такую проблему, как умножение омофонов (которых и так в китайском языке огромное количество), понятных на письме, но непонятных при устном общении, что приводило к большим неудобствам. К тому же эти термины не учитывали того момента, что вновь созданные иероглифы, неизвестные китайцам, были оторваны от реального естественного языка и создавали неудобства будущим пользователям, которым нужно было за достаточно короткое время выучивать огромный пласт совершенно незнакомой чуждой лексики да еще и применять ее на практике.

Заключение

Итак, мы кратко рассмотрели историю перевода западной медицинской терминологии на китайский язык на примере работ английских переводчиков Бенжамин Хобсона и Джона Фрайера. Рассмотренные нами материалы позволяют увидеть, как преодолевалось радикальное несовпадение языковых и научных картин мира в XIX в. при встрече Китая с западной наукой. Двое ученых продемонстрировали разные подходы к созданию научной терминологии: модернизация медицинского китайского языка с опорой на язык ТКМ, с одной стороны, и радикальное обновление словаря – с другой. Как свидетельствуют исследователи, первый вариант оказался более жизнеспособным и более предпочтительным для «конечных пользователей» – китайских медиков, применявших новые методы и новые понятия на практике. Глубинные представления о мире, закрепленные в языковой картине мира, невозможно безболезненно отбросить за короткий срок, что и было показано историей. Принятие чужеродной научной картины мира проходило легче, когда сопровождающая ее терминология была интуитивно понятна и не усложняла пользование ею.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Апресян 1986 – *Апресян Ю.Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Семиотика и информатика. 1986. Вып. 28. С. 5–33.

Ахметсафин 2007 – *Ахметсафин А.Н.* Китайская медицина: избранные материалы. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.

Иванов 1978 – *Иванов В.В.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. – М.: Советское радио, 1978.

Иванов 1983 – *Иванов В.В.* Художественное творчество, функциональная асимметрия и образные способности человека // Труды по знаковым системам XVII. Ученые записки ТГУ. 1983. Вып. 635. С. 3–14.

Кобзев 2006 – *Кобзев А.И.* Философия и духовная культура Китая // Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. – М.: Восточная литература, 2006. С. 44–55.

Кобзев 2014 – *Кобзев А.И.* Выступление на Круглом столе «Атомизм и алфавитный принцип» // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 156–157.

Круглый стол... 2019 – Круглый стол «Можно ли сегодня философствовать вне европейской понятийной системы?», 25 апреля 2019 г. Видеотрансляция // Сайт Института философии РАН. – URL: https://iphras.ru/25_04_kruglyi_stol.htm

Леви-Брюль 1980 – *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление // Психология мышления / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.В. Петухова. – М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 130–140.

Леви-Стросс 2001 – *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. – М.: Эксмо-Пресс, 2001.

Ло 2010 – *Ло Вэйцзэй.* «Янь» (Inflammation) ды лиши [История термина «янь» (воспаление)]. – URL: <http://www.huayuqiao.org/articles/yuwenjianshetongxun/7905.htm>

Лотман 1983 – *Лотман Ю.М.* Асимметрия и диалог // Труды по знаковым системам XVII. Ученые записки ТГУ. 1983. Вып. 16. С. 15–30.

Меркулов 2005 – *Меркулов И.П.* Когнитивные способности. – М.: ИФ РАН, 2005.

Рубец 2015 – *Рубец М.В.* Семантика научной терминологии в китайском языке (на примере терминов физики элементарных частиц). Когнитивный аспект // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1 (43). С. 112–127.

Санжиев 2002 – *Санжиев Б.Н.* Китайское иероглифическое письмо и асимметрия функций мозга // Общество и государство в Китае: XXXII научная конференция. – М.: Восточная литература, 2002. С. 180–186.

Сунь 2014 – *Сунь Цзо.* Цзиньдай исюэ шуой ды чуанли [Создание современной медицинской терминологии] // Цзыжань кэсюэ ши яньцзю. 2014. № 4. – URL: http://www.cssn.cn/st/st_xsplc/201404/t20140410_1063151.shtml

Хуан ди нэй цзин – Хуан ди нэй цзин: Су вэнь [Трактат Желтого императора о внутреннем: вопросы о простейшем]. – URL: <http://www.zgdx.com/suwen/3.html>

Чэнь 2013 – Чэнь Ванчэн. Вань Цин Си И Сюэ ды Ишу: И «Си и люэ лунь», «Фу ин синь шо» лян гэ гао бэнь вэйли [Перевод западной медицины в эпоху поздней Цин: на примере двух рукописей «Дух западной медицины» и «Новая теория о материнстве и детстве»] // *Journal of Chinese Studies*. 2013. No. 56. P. 243–292.

Элиаде 1995 – *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М.: Инвест-ППП, 1995.

Cheng 1970 – *Cheng J.C.C.* Psychiatry in Traditional Chinese Medicine // *Canadian Psychiatric Association Journal*. 1970. Vol. 15. No. 4. P. 399–401.

Douthwaite 1890 – *Douthwaite A.W.* Medical Work as an Evangelizing Agency // *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7–20, 1890.* – Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890. P. 261–278.

Gao 2014 – *Gao X.* Chinese Perspectives on Medical Missionaries in the 19th Century: The Chinese Medical Missionary Journal // *Journal of Cultural Interaction in East Asia*. 2014. Vol. 5. P. 97–118.

Rotenberg, Arshavsky 1997 – *Rotenberg V.S., Arshavsky V.V.* Right and Left Brain Hemispheres Activation in the Representatives of Two Different Cultures // *Homeostasis*. 1997. Vol. 38. No. 2. P. 49–57.

Shen 2011 – *Shen G.W.* Translating Western Concepts by Creating New Characters: A Comparison of Japanese and Chinese Attempts // *Journal of Cultural Interaction in East Asia*. 2011. Vol. 2. P. 51–61.

REFERENCES

Akhmetsafin A.N. (2007) *Chinese Medicine: Featured Articles*. Saint Petersburg: Peterburgskoye vostokovediniye (in Russian).

Apresyan Y.D. (1986) Daixis in Vocabulary and Grammar and the Naive Model of the World. *Semiotika i informatika*. Issue 28, pp. 5–33 (in Russian).

Chen Wancheng (2013). Wan Qin Xi Yi Xue de Yishu: Yi “Xi Yi Lue Lun”, “Fu Ying Xin Shuo” Liang ge Gao Ben Weili [The Translation of Western Medicine in the Late Qing Dynasty: Taking the Two Manuscripts of “Spirit of Western Medicine” and “New Theory of Women and Children” as an Example]. *Journal of Chinese Studies*. No. 56, pp. 243–292 (in Chinese).

Cheng J.C.C. (1970) Psychiatry in Traditional Chinese Medicine. *Canadian Psychiatric Association Journal*. Vol. 15, no. 4, pp. 399–401.

Douthwaite A.W. (1890) Medical Work as an Evangelizing Agency. *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May 7–20, 1890* (pp. 261–278). Shanghai: American Presbyterian Mission Press.

Eliade M. (1963) *Myth and Reality* (Russian translation: Moscow: Invest-PPP, 1995).

Gao X. (2014) Chinese Perspectives on Medical Missionaries in the 19th Century: The Chinese Medical Missionary Journal. *Journal of Cultural Interaction in East Asia*. Vol. 5, pp. 97–118.

Huang Di Nei Jing: Su Wen [Yellow Emperor's Treatise on the Inner: Questions about Elementary] (n.d.). Retrieved June 17, 2019, from <http://www.zggdwx.com/suwen/3.html> (in Chinese).

Ivanov V.V. (1978) *Odd and Even. Asymmetry of the Brain and Sign Systems*. Moscow: Sovetskoye radio (in Russian)

Ivanov V.V. (1983) Human Artistic Creativity, Functional Asymmetry and Figurative Abilities. In: *XVII Works on the Systems of Signs Scientific Notes of TSU*. Issue 635, pp. 3–14 (in Russian).

Lévi-Strauss C. (1958) *Anthropologie structurale* (Russian translation: Moscow: Exmo-Press, 2001).

Lévy-Bruhl L. (1922) *La mentalité primitive* (Russian translation in: Gipenreiter Y.B. & Petukhov V.V. *The Psychology of Mind*. Moscow: Lomonosov Moscow State University Press, 1980).

Lotman Y.M. (1983) Assymetry and Dialogue Scientific Notes TSU. In: *XVII Works on the Systems of Signs Scientific Notes of TSU*. Issue 635, pp. 15–30 (in Russian).

Luo Weiwei (2010). “Yan” (*Inflammation*) *de lishi* [History of “Yan” (Inflammation) Term]. Retrieved June 20, 2019, from <http://www.huayuqiao.org/articles/yuwenjianshetongxun/7905.htm> (in Chinese).

Kobzev A.I. (2006) Philosophy and Spiritual Culture of China. In: *Spiritual Culture of China: encyclopedia* (vol. 1, pp. 44–55). Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Kobzev A.I. (2014) Report at Round Table “Atomism and Alphabetic Principle.” *Voprosy filosofii*. 2014. No. 6, pp. 156–157 (in Russian)

Merkulov I.P. (2005) *Cognitive Abilities*. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian)

Rotenberg V.S. & Arshavsky V.V. (1997) Right and Left Brain Hemispheres Activation in the Representatives of Two Different Cultures. *Homeostasis*. Vol. 38. No. 2. P. 49–57.

Rubets M.V. (2015) The Semantics of Scientific Terminology in Chinese (on the Example of the Terms of Elementary Particle Physics). *Cognitive aspect. Epistemology and Philosophy of Science*. 2015. No. 1, pp. 112–127 (in Russian).

Sanzhiev B.N. (2002) Chinese Hieroglyphic Writing and Asymmetry of Brain Functions. In: *Society and State in China: Proceedings of the XXXII Scientific Conference* (pp. 180–186). Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Shen G.W. (2011) Translating Western Concepts by Creating New Characters: A Comparison of Japanese and Chinese Attempts. *Journal of Cultural Interaction in East Asia*. Vol. 2, pp. 51–61.

Sun Zuo (2014). Jin Dai Yixue Shuyu de Chuangli [The creation of contemporary medical terminology]. *Ziran Kexue Shi Yanjiu*. No. 4. Retrieved from http://www.cssn.cn/st/st_xsplc/201404/t20140410_1063151.shtml (in Chinese).

The Problem of the Formation of Philosophical Prose in Persian

T.G. Korneeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-126-137

Original research paper

Abstract

The article discusses the problem of the formation of philosophical prose in the Persian language. The first section presents a brief excursion into the history of philosophical prose in Persian and the stages of formation of modern Persian as a language of science and philosophy. In the Arab-Muslim philosophical tradition, representatives of various schools and trends contributed to the development of philosophical terminology in Farsi. The author dwells on the works of such philosophers as Ibn Sīnā, Nāṣir Khusraw, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Aḥmad al-Ghazālī, 'Abū Ḥāmid al-Ghazālī and gives an overview of their works written in Persian. The second section poses the question whether the Persian language proved able to compete with the Arabic language in the field of science. The author examines the style of philosophical prose in Farsi, considering the causes of creation of Persian-language philosophical texts and defining their target audience. The article presents viewpoints of modern orientalist researchers as well as the views of medieval philosophers who wrote in Persian. We find that most philosophical texts in Persian were written for a public who had little or no knowledge of the Arabic language, yet wanted to get acquainted with current philosophical and religious doctrines, albeit in an abbreviated format. The conclusion summarizes and presents two positions regarding the necessity of writing philosophical prose in Persian. According to one point of view, Persian-language philosophical works helped people who did not speak Arabic to get acquainted with the concepts and views of contemporary philosophy. According to an alternative view, there was no special need to compose philosophical texts in Persian, because the corpus of Arabic philosophical terminology had already been formed, and these Arabic terms were widely and successfully used, while the new Persian philosophical vocabulary was difficult to understand.

Keywords: Arab-Muslim philosophy, philosophical terminology, Persian, translation, Falsafa, Ismailism, Sufism, Ishraqi.

Tatyana G. Korneeva – Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

For citation: Korneeva T.G. (2019) The Problem of the Formation of Philosophical Prose in Persian. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 126–137.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-126-137

Проблема становления персоязычной философской прозы

Т.Г. Корнеева

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-126-137

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Статья посвящена проблеме становления персоязычной философской прозы. В первой части статьи дан краткий исторический экскурс в историю философской прозы на персидском языке, отражены этапы становления новоперсидского языка как языка науки и философии. Представители разных школ и течений арабо-мусульманской философской традиции внесли свой вклад в развитие философской терминологии на персидском языке. Автор подробно останавливается на творчестве таких философов, как Ибн Сина, Насир Хусрав, Насир ад-Дин ат-Туси, Ахмад ал-Газали, Абу Хамид ал-Газали, дает обзор их сочинений, написанных на персидском языке. Во второй части статьи автор ставит вопрос, смог ли персидский язык сравняться с арабским языком в области науки. Философская проза на персидском языке рассмотрена с точки зрения стиля, определены причины создания персоязычных философских текстов и их целевая аудитория. Автор излагает позиции как современных востоковедов-исследователей, так и самих средневековых философов, писавших на персидском языке. Установлено, что большая часть персидских философских текстов была написана для публики, которая не владела или слабо владела арабским языком, но желала познакомиться с актуальными философскими и религиозными учениями, пусть и в сокращенном формате. В заключении подведены итоги и представлены две позиции относительно необходимости написания философской прозы на персидском, а не на арабском языке. Согласно одной точки зрения, персоязычные философские сочинения помогали людям, не владеющим арабским языком, познакомиться с концепциями и взглядами философов-

современников. С другой точки зрения, персоязычные тексты были не нужны, т.к. уже сформировался корпус арабских философских терминов, которые были на слуху и успешно использовались, тогда как персидская философская лексика была сложна для восприятия.

Ключевые слова: арабо-мусульманская философия, философская терминология, персидский язык, перевод, фалсафа, исмаилизм, суфизм, ишракизм.

Корнеева Татьяна Георгиевна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН.

tankorney@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9637-6034>

Для цитирования: Корнеева Т.Г. (2019) Проблема становления персоязычной философской прозы // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 126–137. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-126-137

Introduction

Originated on the Arabian Peninsula in the 7th century, Islam served as a powerful impetus for development of Arab-Muslim culture, including formation of medieval (classical) Arab-Muslim philosophy. In the 8th–14th centuries, this process was inextricably linked with the development of Islam as a religion but not limited to the latter. The very definition of “Arab-Muslim philosophy” implies two facts: (a) most of the texts were written in Arabic; (b) the nations of the entire Muslim world took part in the development of this tradition. A significant contribution was also made by Persian thinkers who wrote philosophical treatises not only in Arabic but also in Persian, facing the need to translate Arabic terms into Persian. Naturally, the language of the emerging Arab-Muslim philosophy was Arabic, as the sacred language in which the Qur’an had been revealed to people. The Arabic language developed under the influence of Islamic sciences (hadithology, or commentary to the Qur’an, or *fiqh* (1)), and therefore the emergence of a new vocabulary and of new meanings attached to familiar words proceeded naturally. The situation changed when more active translation activities began (in the 9th–10th centuries), and there appeared Arabic versions of the works of Greek philosophers, abundant in special terminology and concepts that had not previously existed in the nascent Arab-Muslim philosophical thought. There exist many works devoted to assimilation of Greek wisdom by Arab-Muslim philosophers and to issues of developing a specific vocabulary (see:

[Afnan 1964; D’Ancona 2011; Shehadi 1982; Goichon 1938; Graham 1965; Smirnov 1998; Jackson 2014]).

In this article, we consider the formation of Persian-language philosophical prose and its relation to the body of original Arabic texts.

Persian as a language of philosophy and science

As a result of the Arab conquests in the territory of the former Sasanid Empire (in the middle of the 7th century), Zoroastrianism was replaced by Islam. The Arabic language became the language of government and of the educated strata, and after some time it supplanted Middle Persian as a language of literature.

The development of modern Persian is inextricably linked with Islamization of the region. The modern Persian language first became the spoken, or “vernacular” *lingua franca* for all social strata in the conquered territories of the former Sassanian Empire, thus mostly influencing social communication and everyday vocabulary. Many concepts related to such areas as religion and science were borrowed from Arabic sources, the “written” *lingua franca*. From the 9th to the 11th centuries, the Persian language experienced a new rise, ceasing to be the language of the uneducated and becoming the language of court intellectuals [Lazard 1975, 606]. As a result of the development of literature, the Persian language acquired a standard shape, while previously it had existed in the form of many regional dialects.

The rulers of the Samanid dynasty (819–999) patronized sciences and arts, with Samarkand and Bukhara becoming centers of development of Persian literature. The Persian language soon became the recognized language of poetry, but in the field of prose, and especially in science, it developed considerably slower. Until the 9th century, there were very few prose works in Persian, mostly represented by translations from Arabic.

There are five principles underlying philosophical terminology in the works of 9th–11th centuries: (a) the use of everyday vocabulary to designate philosophical concepts (*andisha* “thought,” *āfridgār* “creator,” *dānish* “knowledge”); (b) commonly used words acquired functions of terms (*būdish* “being,” *kh^wāst* “will,” *chandī* “quantity”); (c) coining of new philosophical terms from native and borrowed word-stocks (*hayūlā-yi nakhustīn* “primary matter,” *junbish-pazīr* “able to move”); (d) the calque translation of Arabic philosophical terms (*jān-i sukhangūī* – *al-naḥs al-nāṭiqā* “rational soul”); (e) the borrowing of philosophical terminology [Sultonov 2008, 182–183].

The beginning of the development of Persian as the language of philosophy was laid down by 'Abū 'Alī Ibn Sīnā (980–1037). Ibn Sīnā was a Persian born in Afshan, near Bukhara. Ibn Sīnā was an outstanding thinker, philosopher and physician of his time. He studied translations of the works of Greek scholars and commentaries to them created by Arab thinkers, he wrote essays in various fields and kept correspondence with another great polymath Al-Bīrūnī (937–1048). The heritage of Ibn Sīnā embraces such fields as medicine, mathematics, music, poetry, philosophy, etc. However, we focus on his treatise *Dānīsh-nāma* (*Book of Wisdom*), written in 1024–1037 for 'Alā' al-Dawla Muḥammad Ibn Kākūya (d. 1041) [Ibn Sina 1394 SH].

This treatise was the first philosophical work to be written in the Persian language. To express the concepts of Arab-Muslim philosophy in Persian, Ibn Sīnā applied loan translations of Arabic terms, concretizing meanings of familiar words, and also used methods of word formation that were typical of the Persian language. Ibn Sīnā enriched words existing in Persian with new, terminological meanings. This process involved verbs (for example, the infinitive of the Persian verb *gushādan* “open, reveal, untie” acquired the meaning of substantive “decision,” which corresponds to the Arabic term *ḥall*), nouns (Persian *kinār* “edge, shore” for Arabic *ṭaraf* “region, extreme term (of a syllogism), extreme member (in a row)”) and adjectives (Persian *barābar* “equal, paired, opposite” for Arabic ‘*aks* “reflection (of rays),” *mutaqābil* “mutually opposite”).

The Ismaili philosopher, poet and preacher Nāṣir Kḥusraw (1004–1074) was Ibn Sīnā's successor in development of Persian philosophical terminology. His treatises surviving to our days are all written in Persian: *Jam' al-hikmatayn* (*Twin Wisdoms Reconciled*), *Khān al-iḥwān* (*The Meal of the Brothers*), *Gushāyish wa rahāyish* (*Knowledge and Liberation*), *Shish Faṣl* (*Six Chapters*), *Wajh-i dīn* (*The Face of Religion*), *Zād al-musāfirīn* (*Traveling Provisions of Pilgrims*). Nāṣir Kḥusraw sought to replace Arabic terms with their Persian equivalents, creating new terms or specifying meanings of existing words. Researchers note that the works of Nāṣir Kḥusraw are difficult to study, namely because he used a minimal number of Arabic terms. It is interesting to note one stylistic feature of his work *Knowledge and Liberation*: Nāṣir Kḥusraw explains Persian terms through their Arabic equivalents: “Know, brother, that the word ‘matter’ (*hayūlā*) is borrowed from the Arabic language, and in Persian it is ‘primordial’ (*ārāsta shuda-i awwal*)” [Nasir Khusraw 1999, 28]. Another example is: “Know, brother, that ‘form’ (*ṣūrat*) is the Persian ‘form’ (*chahra*)”

[Nasir Khusraw 1999, 29]. Also: “Know, brother, that *širāt* is the Persian ‘path’ (*rāh*)” [Nasir Khusraw 1999, 47].

Another prominent Ismaili philosopher who wrote in Persian was Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (1201–1274), a well-known mathematician and astronomer. Naṣīr al-Dīn was a Shia-Twelvever, but around 1227 he entered the service of Naṣīr al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm ibn ‘Abī Maṣṣūr (d. 1257), the supreme *dā‘ī* (2) of Northern Persia. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī spent about 30 years in the Nizari Ismaili fortresses in Kuhistan and during that time wrote many works on astronomy, mathematics, philosophy, music, and other sciences (for more detail, see: [Daftari 2006]). Many of his works have survived to this day, including those written in Persian. Among his philosophical writings, it is worth highlighting the commented translation from the Arabic, *Kitāb al-ṭahāra* by Abū ‘Alī Aḥmad Miskawayh, completed in 1235 and known as *Akhlāq-i Nāširi* (*Nasirean Ethics*), and the treatise *Rawḍat al-taslīm* (*Meadows of Humility*) (1243), which outlines the philosophy of the Ismaili Nizari of the Alamut period. The style of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī’s writings varies from one period of his life to another: in the Ismaili period he wrote in “purer Persian” and tried to imitate the early Ismaili authors, and after the Mongol conquest (1256) he became an astrologer at the court of the Mongolian ilkhan *Khulāgū* (1217–1265). Then he continued to write in Persian but preferred to resort to Arabic terminology.

Besides the Ismailis, a great contribution to the development of Persian-language philosophical terminology was made by theorists of Sufism. ‘Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (1058–1111) was born in Tus and studied in Nishapur. He wrote several treatises in Persian. The most important of these is his four-volume work *Kimiya’-i sa‘ādat* (*The Alchemy of Happiness*), which is in fact a simplified and abridged version of al-Ghazālī’s Arabic treatise *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* (*The Revival of Religious Sciences*). *Zād-i ākhirat* (*Provision for the Forthcoming Life*) is also a Persian rendering of al-Ghazālī’s work in Arabic *Bidāyyat al-hidāyya* (*Beginning of Guidance*).

‘Aḥmad ibn Muḥammad al-Ghazālī (d. 1126), the younger brother of ‘Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, was an eminent Sufi philosopher who wrote works both in Arabic and Persian. His writings in Persian include *Baḥr al-ḥaqīqa* (*Sea of Truth*), *Risāla al-ṭuyyūr* (*Treatise on the Birds*), *Risāla-yi ‘ayniya* (*Treatise ayniya*), *Nāmahā-yi Aḥmad Ghazālī* (*Letters of Aḥmad Ghazālī*), *Waṣīyat-nāma* (*Book of Advice*),

Maqāla-yi rūkh (*Conversation about the Spirit*) and *Sawānih fī-l-‘ishq* (*Revelations about Love*) [Drozdov 2015, 54].

ʿAḥmad al-Ḡhazālī became a model of behavior and a spiritual mentor for Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1155–1191), who founded the philosophy of illumination (*ḥikmat al-‘ishraq*). Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī was born in the village of Suhraward in northwestern Persia and studied in Maraga and Isfahan. He authored over 50 works in Arabic and Persian. In his treatise on mystical love, *Muʿnis al-‘ushshaq* (*Friend of the Lovers*), which is a fine example of Persian prose, Suhrawardī reveals the meaning of the doctrine of emanation, using the Qurʾanic story of Joseph and endowing it with new meaning.

Thus, we see that the Persian-language philosophical terminology was developed by representatives of various trends of Arab-Muslim philosophy.

Persian vs. Arabic

Persian-language philosophers did not only actively borrow from Arabic terminology but also formed their own Persian terminological base. Was the Persian language equal to Arabic in the field of science? Here, we can assess evidence left by the philosophers and scientists themselves as well as opinions of modern oriental scholars.

Sayyid H. Nasr (b. 1933), an Iranian philosopher and specialist in Sufism, believes that Ibn Sīnā’s attempt to replace Arabic terms with Persian was “as unsuccessful as if someone began to write a philosophical work in English, not using words of Latin origin at the same time... Although Ibn Sīnā’s attempt was heroic, it put off for two centuries the use of the Persian language as suitable in philosophy” [Nasr 1996, 157]. On the contrary, V. Livshits and L. Smirnova noted that “the terminological apparatus of the *Dānish-nāma* treatise would serve as a model for Nāṣir Khusraw, Ḡhazālī, Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Kāshāni, who adopted many terms from Ibn Sīnā and created a number of new ones” [Livshits & Smirnova 1981, 115]. Undoubtedly, Ibn Sīnā’s work influenced the language of Nāṣir Khusraw. This may be due to the affiliation of both philosophers to Ismailism (3). Sayyid H. Nasr believes that the philosophical terminology developed by Nāṣir Khusraw did not take root precisely because he was an Ismaili [Nasr 1996, 157]. A.E. Bertels, noting the originality of the terminological apparatus of Nāṣir Khusraw, believed (following S.H. Nasr) that the terminology developed by Nāṣir Khusraw did not become popular as it was related to the philosopher’s Ismaili outlook [Bertels 1970, 78].

Following their determination to write in Persian, Ibn Sīnā and Nāṣir Khusraw often neglected euphony and style. Scientists note that the works of both philosophers written in Persian are rather dry and hard to read. Speaking about the style of Nāṣir Khusraw, we should note that for many years even the quality of his poetic works was hotly debated. In his article “Nāṣir Khusraw and His View of Poetry,” Y.E. Bertels wrote that in his *History of Persian Poetry* the Italian scholar I. Pizzi [Pizzi 1894] omitted Nāṣir Khusraw’s *Dīwān*, declaring it void of poetic value [Bertels 1988, 314]. I. Pizzi assessment was later confirmed by V.A. Ivanov, an outstanding Russian orientalist, internationally recognized as an expert on the Ismaili school, who laid a solid scientific basis for the study of history and philosophy of Ismailism. Y.E. Bertels himself denied any “euphony” in Nāṣir Khusraw’s verse, explaining this by the poet’s desire to address readers of books rather than listeners; and his conclusion was to be expected: this poetry appeals to the mind rather than to emotions [Bertels 1988, 322].

From the above summary, it can be concluded that the first philosophical prose in Persian did not become a model of style for later authors, but the attempts of early philosophers while picking Persian equivalents for Arabic terms gave their successors an option of choosing between the terms existing in these two languages.

Later authors paid more attention to the requirements of style, among those, Bābā Afḍal al-Dīn Kāshānī (d. 1213/1214). He wrote original poetry and prose in Persian and also performed a number of translations of Greek scholars’ works via Arabic. His religious affiliation is uncertain: yet, there are claims for his being Ismaili, Sufi or Shia. Bābā Afḍal wrote in Persian, taking great care of style, and he used Arabic terms where they were more suitable for clarity. As W. Chittick notes, “Bābā Afḍal [Afḍal] employs a great deal of Persian vocabulary where others would have used Arabic, but unlike Ebn [Ibn] Sīnā he chooses only attractive and mellifluous terms, making his works a delight to read” [Chittick 1988].

It is worthwhile to define the audience of Persian-language philosophical texts. In his preface to the treatise *Dānish-nāma*, Ibn Sīnā thus sets out the purpose of his work: “We have received the high decree of our sovereign, the fair king whom God has assisted, the victorious supporter of our religion, ‘Alā’ al-Dawla, who is the pride of our people and the ornament of the community of ‘Abū Ja’far Muḥammad ibn Dushmanziyār, the ruler of the stronghold of the faithful. May his days be numerous, his fate victorious and his rule long. The decree orders

me, as a servant of his court who in his service has satisfied all he has desired regarding safety, fame, splendor, content, pursuit of science and closeness to the sovereign, that I write the book in the language of Farsi-Dari for his friends. It should very briefly cover the basics and issues of the five sciences of ancient wisdom” [Ibn Sina 1394 SH, 7–8]. So, the first philosophical work in Persian (Farsi-Dari) was only intended for close associates of Ibn Sīnā’s patron. The philosopher was advised to introduce his readers to the basics of the five classical sciences: logic, physics, structure of the universe, the science of music and the science of what lies outside of nature, that is, metaphysics. Based on these, we can say that the purpose of the treatise was propaedeutic, and the treatise itself was intended for people unfamiliar with philosophy and science and possibly not proficient in reading Arabic.

In his preface to the treatise *Kimīya’-i sa’ādat*, al-Ghazālī writes: “The audience of this book is the townsfolk (*‘awāmm-i khalq*) who asked for an explication in Persian. And my speech should not go beyond their comprehension.” Similarly, he prefaces his work *Zād-i ākhirat* as follows: “Thus, we have composed this small book, calling it *Provision for the Forthcoming Life* (*Zād-i ākhirat*), because some devout people asked us to make this for those townsfolk (*qawmī az ‘awāmm*) who cannot comprehend the books *Ihya’ ‘ulūm* or *Kimīya’-i sa’ādat*. However, what we said in Arabic in *Bidāyyat al-hidāyya* is quite enough for them. They want Persians to get acquainted with the book of *Bidāyyat* and thus learn about the path of the God-fearing people” [Khismatulin 2017, 14–15]. From the above quotations, we can conclude that al-Ghazālī considered his Persian works as a “simplified” version of the Arabic treatises and “preparation” for more complex fuller works.

Conclusion

Based on the ideas of medieval philosophers and on present-day scholarship, we single out two views on the necessity of Persian philosophical treatises in that time and, consequently, of new philosophical lexemes to develop in the Persian language.

According to one point of view, the creation of Persian-language philosophical terminology in the 10th–13th centuries was due to the desire to popularize certain ideas, and to clarify what had already been phrased in Arabic. For this purpose, Ibn Sīnā, Nāṣir Khusraw, Aḥmad al-Ghazālī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī wrote in Persian. However, the most significant works of Persian philosophers were written in Arabic and employed the Arabic philosophical terminology.

Against this background, the body of Nāṣir Khusraw's work stands out as an exception. All other surviving works of that period are written in Persian. However, this does not refute the facts stated above.

According to another viewpoint, writing scientific and philosophical texts in Persian was difficult and, in fact, not so much required. G. Lazard quotes an excerpt from the work of Shahmardān ibn 'Abī-l-Khayr Rāzī (9th–12th centuries) *Rawḍat al-munajjimīn* (*Garden of Astronomers*) (1073/4): “‘The most amazing thing is that when they write a book in Persian, they claim that they use this language so that those who do not know the Arabic language can use it. But they will resort to pure Persian words (*darī-yi wiḏhā-i muṭlaq*), and those are more complicated than the Arabic ones. If they used the words that are used in the present day, they would be easier to understand.’ He [Shahmardān Rāzī] adds that he personally uses only ordinary words (i.e. Arabic), which anyone can learn in five days” [Lazard 1975, 632]. Following a similar approach, S.H. Nasr gives an assessment of the Persian terminology used by Ibn Sīnā. This Persian philosophical terminology turned out to be too complicated for comprehension, since there had existed and functioned an Arabic-language philosophical terminological apparatus. The Arabic terminology entered the Persian vocabulary and was adapted in accordance with the current Persian grammar. This is how compound verbs (the first part of them is an Arabic word or Arabic grammatical form) and pairs of synonyms (when an inherited Persian word has a close corresponding word of Arabic origin with similar meaning) appeared and took root in Persian.

NOTES

(1) Fiqh is a set of ideas concerning legal norms as well as the rules of conduct for Muslims.

(2) Dā'ī is a “summoner, preacher,” a missionary who is responsible for spreading Ismailism by attracting new converts and acquainting them with the Ismaili doctrine.

(3) Although there is no direct evidence that Ibn Sīnā was an Ismaili, however, according to indirect evidence, it can be assumed that he was in sympathy with the Ismaili teaching. Ibn Sīnā is listed among Ismaili authors in the publications of Y.E. Bertels [Bertels 1988, 250] and G. Lazard [Lazard 1975, 631].

REFERENCES

Afnan S.M. (1964) *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden: E.J. Brill.

Bertels A.E. (1970) Vvedeniye v izucheniye tekstov traktatov “Afaq-nama,” “Mir’at al-muhaqqiqin,” “Zubdat al-haqayiq,” “Umm al-kitab” and “Usul-i adab” [Introduction to the Study of the Texts of the Treatises *Afaq-nama*, *Mir’at al-muhaqqiqin*, *Zubdat al-haqayiq*, *Umm al-kitab* and *Usul-i adab*]. In: Gafurov B.G. & Mirzoev A.M. (Eds.) *Pyat’s filosofskikh traktatov na temu “Afaq va anfus” (O sootnosheniyakh mezhdu chelovekom i Vselennoy)* [Five Philosophical Treatises on the Subject of *Afaq va Anfus* (On the Relationship between Man and the Universe)]. Moscow: Nauka (in Russian).

Bertels Y.E. (1988) Nasir-i Khusraw i ego vzglyady na poeziyu [Nasir-i Khusraw and His View on Poetry]. In: Bertels Y.E. *Izbrannye trudy: Istoriya literatury i kul’tury Irana* [Selected Works: History of Literature and Culture of Iran] (vol. 5, pp 314–332). Moscow: Nauka (in Russian).

Chittick W. (1988) Bābā Afzal-Al-Dīn. In: *Encyclopaedia Iranica* (vol. III, fasc. 3, pp. 285–291). Retrieved from <http://www.iranicaonline.org/articles/baba-afzal-al-din>

D’Ancona C. (2011) Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation. *Studia graeco-arabica*. Vol. 1, pp. 23–46.

Daftary F. (2006) Nasir ad-Din at-Tusi i ismailiy vo vremena Alamuta [Nasir al-Din al-Tusi and the Ismailis during the Alamut]. In: Daftary F. *Traditsii ismailizma v sredniye veka: sbornik statey* [Traditions of Ismailism in the Middle Ages: Collected Articles]. Moscow: Lodomir (Russian translation).

Drozov V.A. (2015) *Musul’manskiy mistitsizm: uchebnoye posobiye* [Muslim Mysticism: A Study Guide]. Saint Petersburg: Prezidentskaya biblioteka (in Russian).

Goichon A.-M. (1938) *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer (in French).

Graham A.C. (1965) “Being” in Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry. *Foundations of Language*. Vol. 1, no. 3, pp. 223–231.

Ibn Sinā (1394 SH). *Dānishnāma-i Alāī* [The book of knowledge]. Tehran: Mūlā (in Persian).

Jackson R. (2014) *What is Islamic Philosophy?* London: Routledge.

Khismatulin A.A. (2017) *Sochineniya imama al-Gazali* [Works of Imam al-Ghazali]. Saint Petersburg: Petersburgskoye vostokovedeniye; Moscow: Sadra (in Russian).

Lazard G. (1975) The Rise of the New Persian Language. In: Frye R.N. (Ed.) *The Cambridge History of Iran. Vol. 4: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs* (pp. 595–632). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Livshits V.A. & Smirnova L.P. (1981) Yazyk Danish-Nama i rol’ Ibn Siny v razvitiі persidsko-tajikskoy nauchnoy terminologii [The Language of *Danish-nama* and the Role of Ibn Sina in the Development of Persian-Tajik Scientific Terminology]. In: *Pismennyye pamyatniki i problemy istorii kul-*

turyi narodov Vostoka. XV godichnaya nauchnaya sessiya LO IV AN SSSR. Chast III. Doklady i soobscheniya o tvorchestve Ibn Siny [Written Monuments and Problems of the History of Culture of the Peoples of the East. 15th Annual Scientific Session of the Law School of the Academy of Sciences of the USSR. Part III. Reports and Communications on the Work of Ibn Sina] (pp. 115–127). Moscow: Nauka (in Russian).

Nasr S. (1996) The Persian Works of Shaykh Al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī. In: Nasr S. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Richmond, UK: Curzon Press.

Nāsir Khusraw (1999). *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*. London: I.B. Tauris (in Persian and English).

Shehadi F. (1982) *Metaphysics in Islamic Philosophy*. Delmar, NY: Caravan Books.

Smirnov A.V. (1998) Slovar srednevekovoy arabskoy filosofskoy leksiki [Dictionary of Medieval Arabic Philosophical Vocabulary]. In: Frolova E.A. (Ed.) *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problemy i resheniya* [Medieval Arabic philosophy: Problems and Solutions] (pp. 379–520). Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Sultonov M.B. (2008) *Stanovleniye i razvitiye persidsko-tajikskoy nauchnoy terminologii* [Formation and Development of Persian-Tajik Scientific Terminology]. Dushanbe: Donish (in Russian).

Логика и методология
в условиях взаимодействия культур

Онтология и логика процессов

В.И. Шалак

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-138-150

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Из двух исторически соперничающих взглядов на окружающий мир, субстанциального и процессуального, предпочтение было отдано субстанциальному. Успех логики Аристотеля был связан с построенной им простой субстанциальной онтологией. В ней предмет характеризуется мгновенным набором свойств. Изменение предметов – это изменение наборов свойств. Редукция процессов к субстанциям порождает ряд проблем. Построение процессуальной логики должно быть начато с построения максимально абстрактной процессуальной онтологии. Основное отличие процессов от субстанций заключается в протяженности. Каждый предмет как процесс может рассматриваться в виде пучка параллельно протекающих процессов. Если в субстанциальной онтологии основным является отношение *индивид S является носителем свойства P*, то в процессуальной онтологии одним из основных является отношение *процесс R является подпроцессом процесса Q*. Этого отношения достаточно для интерпретации основных силлогистических констант. В результате мы получаем силлогистику Лукасевича для рассуждений о параллельно протекающих процессах. Протяженность процессов позволяет говорить об их частях. Вторым основным отношением процессуальной онтологии является отношение *процесс P состоит из двух последовательных процессов Q и R*. С последовательными процессами *Q* и *R* естественно ассоциировать временное отношение *раньше-позже*. Время в процессуальной онтологии появляется не путем внешнего постулирования, а внутри нее. В онтологии процессов можно естественным образом определить понятие причинной связи, которое становится логическим. В целом успех процессуального взгляда на окружающий мир возможен лишь в том случае, если новые способы рассуждений окажутся более эффективным инструментом интеллектуальной познавательной деятельности по сравнению с существующими логиками.

Ключевые слова: субстанция, процесс, онтология, причина, параллельные процессы, последовательные процессы, логика, силлогистика, Аристотель, Лукасевич.

Шалак Владимир Иванович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора логика Институт философии РАН.

shalack@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-3116-437X>

Для цитирования: Шалак В.И. (2019) Онтология и логика процессов // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 138–150.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-138-150

Ontology and Logic of Processes

V.I. Shalack

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-138-150

Original research paper

Abstract

Among the two (substantial and procedural) rival views on the outside world, preference was historically given to the substantial point of view. The success of Aristotle's logic was due to the simple substantial ontology built by him. In that logic, the subject is characterized by an instant set of properties. The change of objects leads to the change of properties. The reduction of processes to substances causes a number of problems. The construction of procedural logic should be started with the construction of the most abstract procedural ontology. The main difference of processes from substances is their extension. Each item, as a process, can be considered as a bundle of parallel processes. The relation *the individual S has the property P* is the main relation in the substantial ontology. In the procedural ontology, one of the main ones is the relation *process R is a sub-process of the process Q*. This relation is sufficient for the interpretation of the main syllogistic constants. As a result, we get Łukasiewicz syllogistic for reasoning about parallel processes. The extension of the processes allows us to talk about their parts. The second main relation of procedural ontology is the relation *process P consists of two successive processes Q and R*. If the processes Q and R are successive, it is natural to make use of the relation *earlier-later*. In procedural ontology, time does not emerge through external postulation but exists within it. In the ontology of processes, one can naturally define the

concept of causality, which becomes a logical concept. However, the success of the procedural view of the outside world is only possible if the new ways of reasoning prove to be a more effective tool for intellectual cognitive activity than the existing ones.

Keywords: substance, process, ontology, cause, parallel processes, sequential processes, logic, syllogistic, Aristotle, Łukasiewicz.

Vladimir I. Shalack – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow, Head of the Department of Logic, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

shalack@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-3116-437X>

For citation: Shalack V.I. (2019) Ontology and Logic of Processes. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 138–150. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-138-150

Введение

В статье А.В. Смирнова [Смирнов 2019] был поставлен вопрос о существовании особой процессуальной логики (системы правил рассуждений в рамках онтологии процессов). О возможности такой логики говорят формы умозаключений, принятые в арабоязычной культуре и опирающиеся на процессуальное понимание окружающего мира. Ряд критических замечаний был высказан в ответных публикациях [Васильев 2019; Лекторский 2019; Михайлов 2019; Солондаев 2019; Шалак 2019], но вопрос остался открытым.

Известно, что процессуальный взгляд на окружающий мир своими корнями уходит глубоко в античность. Наиболее ярко он был представлен в учении Гераклита, но исторически победа осталась за субстанциальной онтологией Аристотеля и его последователей. Так уж случилось, что в Античности не нашлось никого, кто по своей интеллектуальной мощи был бы сравним с Аристотелем и смог бы в достаточной степени развить идеи Гераклита. В результате последователи Гераклита были вынуждены использовать для выражения своих идей совершенно не приспособленный для этого язык с субстанциальной семантикой. В европейской культуре в средние века закреплению этого способствовали тривиумы образовательной системы с обязательным преподаванием той же самой субстанциальной логики. Язык и общепринятые способы рассуждений сделали свое дело.

Следствием этого явилось то, что и современная наука описывается на субстанциальную онтологию и пытается объяснять изменчивость окружающего мира путем редукции процессов к последовательным мгновенным наборам свойств предметов. Субстанции – это просто носители свойств. Уникальность отдельных предметов заключается в уникальности тех наборов свойств, которыми они обладают. При кажущейся естественности такой редукции она порождает ряд трудноразрешимых проблем.

Например, на каком основании мы устанавливаем тождественность некоторого человека в последовательные моменты времени? Очевидно, что *я сегодня* отличен от *меня вчерашнего* и тем более от *меня год назад*. Эти отличия касаются как состояния моей памяти, так и чисто внешних изменений. В современной модальной логике эта далекая от разрешения проблема получила название *кроссидентификации индивидов* в возможных мирах. С этим же связана и рассмотренная Юмом проблема причинной связи. Если изменение во времени – это просто упорядоченная последовательность различных состояний, то на каком основании мы можем говорить о существовании причинной связи? Это не более чем привычка наблюдать одни и те же элементы упомянутой последовательности.

Редукция непрерывных объектов, а к таким мы относим время и объекты геометрии, может приводить к парадоксальным следствиям. Например, отрезок геометрической прямой интерпретируют как отрезок действительной прямой, т.е. как некоторое специальным образом упорядоченное множество действительных чисел. Оказывается, что при таком представлении мы не можем, например, разделить отрезок на два равных, поскольку равные отрезки должны быть изоморфны, но точка (действительное число), в которой мы разрежем исходный отрезок, может принадлежать лишь одной из двух его половинок, а вторая половинка вообще не будет иметь ограничивающей ее точки, и это не позволит установить требуемый изоморфизм. В алгебраических терминах деление отрезка действительной прямой можно записать следующим образом. Дан числовой отрезок $[a, b]$, который мы хотим разделить пополам в точке c . В результате деления мы получим либо отрезок $[a, c]$ и полуинтервал $(c, b]$, либо полуинтервал $[a, c)$ и отрезок $[c, b]$, между которыми нельзя установить изоморфизм. Деление числового отрезка ни у кого не вызывает сомнения, но если вспомнить его геометрический смысл, то оно вызывает не-

доумение. На эту парадоксальную ситуацию обратил внимание еще К. Гедель [Патнем, Кетнер 2005, 49–51]. Если обратиться к прямым евклидовой геометрии, то мы подразделяем их на отрезки (прямые, ограниченные с двух концов точками), лучи (прямые, ограниченные точкой с одного конца) и бесконечные прямые, не имеющие концов и потому никак не ограниченные. Очевидно, что одна из половинок нашего отрезка вообще не попадает в эту классификацию и потому не является стандартным геометрическим объектом. Заметим, что и в апориях Зенона «Ахиллес и черепаха» и «Дихотомия» мы сталкиваемся с аналогичной ситуацией.

Субстанциальная онтология

Успех логики Аристотеля стал возможен благодаря построенной им простой и прозрачной субстанциальной онтологии: в мире есть только индивиды/субстанции, которые являются носителями тех или иных свойств. Мир, состоящий из одних лишь индивидов, можно изобразить следующим образом.



Рис. 1

Точки внутри прямоугольника, представляющего окружающий мир, – это наполняющие его индивиды. Роль индивидов заключается в том, чтобы быть носителями свойств, которые самостоятельно не существуют, но проявляют себя посредством индивидов, ими обладающих. Каждому свойству можно сопоставить совокупность индивидов, являющихся его носителями. Это легко изобразить в виде окружностей.

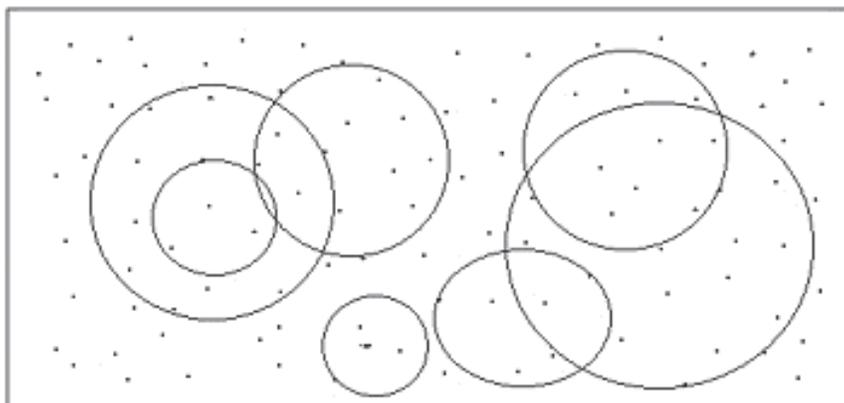


Рис. 2

Такой простой картины субстанциальной онтологии достаточно, чтобы из нее вывести всю логику Аристотеля. Совершенно естественно возникают учения о понятиях, о правилах их определения, о суждениях, о непосредственных и силлогистических умозаклучениях. Обосновывая правила умозаклучений, Аристотель не прибегает к примерам конкретных суждений, а делает это исключительно в абстрактных терминах принадлежности свойств субстанциям или отношений между их совокупностями. Конкретные примеры суждений он приводит лишь тогда, когда требуется привести контрпримеры для ошибочных умозаклучений. Современной классической логике соответствует эта же онтология, но дополненная отношениями между индивидами. Примерами таких отношений являются « x больше y », « x находится между y и z » и т.п. Подкванторные переменные в выражениях, начинающихся с «для всякого x ...» или «для некоторого x ...», также пробегают по индивидам/субстанциям.

Времени в этой онтологии нет. Единственный способ привести его – постулировать внешним образом. Отсюда появляются экзотические философские учения о времени, согласно которым в каждое мгновение мир исчезает и слегка измененный рождается вновь. В этой кинематографической картине мира высокая частота смены кадров создает иллюзию непрерывности изменений.

Для последующего сравнения фиксируем основные характеристики субстанциальной онтологии, играющей важную роль в обосновании способов рассуждения о ней. Ими являются:

1. множественность субстанций;
2. свойства, существующие посредством субстанций;
3. внешнее по отношению к онтологии время, которое представляют последовательными изменениями наборов свойств индивидов.

Субстанциальная онтология адекватна многим математическим теориям, объекты которых статичны. В случае же попыток описать реальные объекты мы сталкиваемся с ее ограниченностью и вынуждены обращаться к процессуальным характеристикам. Сравним следующие два определения.

1. *Человек – это двуногое, бесперое и с мягкими мочками уха.*
2. *Человек – это политическое животное* (животное, участвующее в жизни полиса).

Первому определению соответствует субстанциальная онтология, поскольку в определяющей части перечисляются свойства, присущие человеку как индивиду.

Второе определение очевидным образом процессуально, поскольку *участие в жизни полиса* не свойство, а процессуальная характеристика. Аналогичные замечания справедливы и для определений человека как животного, способного *производить орудия труда* или *наделенного членораздельной речью*. И таких примеров много. Нам никуда не деться от процессуальности окружающего мира, поскольку многие его объекты мы можем определить лишь посредством указания на соответствующие процессуальные характеристики.

Процессуальная онтология

Мир есть процесс. *«Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»* [Гераклит 1989, 217]. Все, что попадает в поле нашего восприятия: люди, деревья, реки, горы, – является процессами, которые, в свою очередь, можно рассматривать как пучки составляющих их подпроцессов [Rescher 2000, 9].

Если мы хотим построить логику рассуждений о процессах, то начать следует с построения максимально абстрактной процессуальной онтологии, которая сама подскажет, какие утверждения и умозаключения о ней возможны.

Первое, что бросается в глаза, – это множественность процессов, являющаяся необходимой предпосылкой того, чтобы и

в отношении процессуальной онтологии при соответствующей переформулировке можно было использовать умозаключения логики Аристотеля.

Если индивиды аристотелевской онтологии сами по себе лишены каких-либо характеристик, то процессы имеют две важные онтологические характеристики *протяженности* и *направленности*. Мир, наполненный процессами, а не субстанциями, можно схематично изобразить следующим образом.

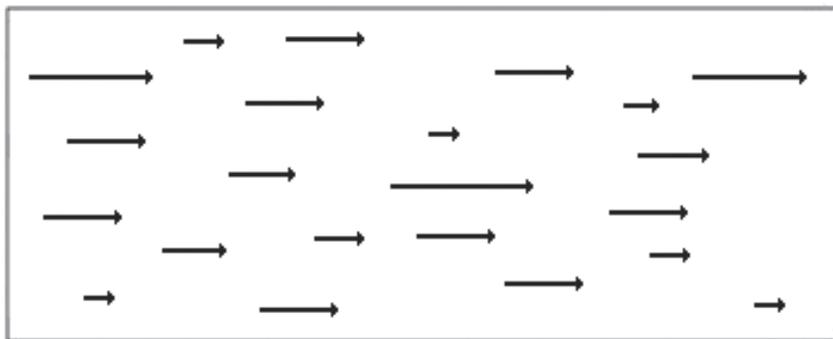


Рис. 3

Вместо точек-индивидов на рисунке изображены стрелки-процессы. Большинство процессов в свою очередь также можно представить в виде пучков подпроцессов.

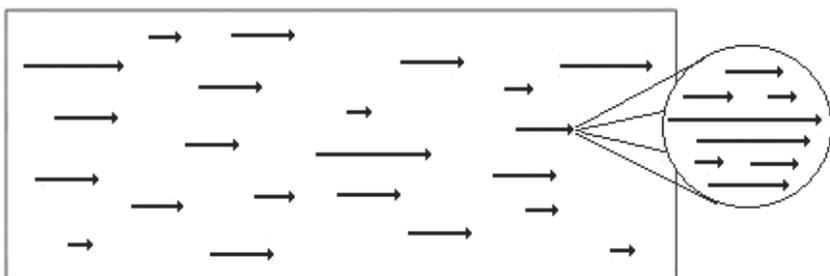


Рис. 4

Человек как процесс состоит не просто из подпроцессов, а из параллельных подпроцессов: а) *существования физического тела*; б) *интеллектуального развития*; в) *семейной жизни*; г) *работы* и др. В свою очередь процесс физического существования тела можно разбить на параллельные подпроцессы *кровообращения*,

дыхания, пищеварения и др. Процесс работы можно представить в виде цепочки последовательных подпроцессов, связанных с изменением места работы или должностных обязанностей.

Если в субстанциальной онтологии мы выделяем основное отношение – индивид S является носителем свойства P (индивид S принадлежит множеству индивидов, обладающих свойством P), то в процессуальной онтологии мы выделяем уже три специфических для нее отношения:

1. Процесс R является подпроцессом процесса Q ;
2. Процесс R параллелен процессу Q ;
3. Процесс R последовательно связан с процессом Q .

Как уже было сказано, множественность процессов позволяет распространить на них способы рассуждений логики Аристотеля. Мы можем объединить в одну совокупность всех существовавших и ныне существующих философов и рассуждать о них в терминах теоретико-множественных отношений, а не процессуальных характеристик. В то же время с помощью выделенного нами отношения «процесс R является подпроцессом процесса Q » можно определить основные логические константы для построения рассуждений о предметах как пучках параллельно протекающих процессов.

Типы суждений	Субстанциальная интерпретация	Процессуальная интерпретация
SaP	Все S суть P .	S содержит подпроцесс P .
SiP	Некоторые S суть P .	Процессы S и P параллельно совместимы, т.е. существует процесс с параллельными подпроцессами S и P .
SeP	Ни один S не суть P .	Процессы S и P параллельно несовместимы, т.е. ни один процесс не содержит в качестве подпроцессов S и P .
SoP	Некоторые S не суть P .	S не содержит подпроцесса P .

Такой процессуальной интерпретации логических констант будет соответствовать традиционная силлогистика, называемая также силлогистикой Лукасевича [Лукаевич 2000; Бочаров, Маркин 2010, 32–34]. Таким образом, переход от субстанциальной к процессуальной онтологии сохраняет логику, которой мы пользуемся, но теперь она становится применима для рассуждений не только о совокупностях, но и о взаимосвязанных параллельных процессах. Это служит подтверждением того, что мы на правильном пути. Переход к процессуальной онтологии – это не коренной

пересмотр и отрицание всего, что уже было достигнуто, а переход к более полной картине окружающего мира. Соответственно, и существующая субстанциальная логика должна в той или иной форме содержаться в процессуальной.

Построенная процессуальная интерпретация стандартных логических констант и соответствующая ей логика лишь частично отражают процессуальную онтологию и способы рассуждений о ней, т.к. пока не учитывает принципиально важную характеристику протяженности процессов. С последовательными процессами R и Q , связанными в один процесс, естественно ассоциировать отношение *раньше-позже*. Время появляется не путем внешнего постулирования, а содержится внутри самой онтологии, будучи производным от протяженности процессов и их последовательной связности.

Без ответа пока что остается вопрос о том, почему мы считаем процессуальную онтологию более богатой, как могут быть представлены в ней индивиды субстанциальной онтологии?

Если $я$ – это процесс, то $я$ в данный момент – это абстракция мгновенного состояния меня как процесса и в этот момент становится доступным для фиксации мгновенный набор свойств, которыми я обладаю. То же самое относится ко всем другим предметам как процессам. Абстракцию мгновенных состояний можно представить на рисунке в виде вертикальных линий и точек их пересечения со стрелками-процессами.

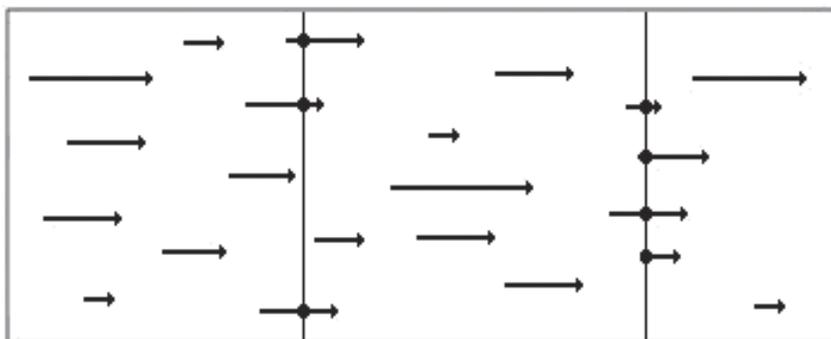


Рис. 5

Не процесс конструируется из последовательных состояний (как наборов свойств) индивидов, а индивиды являются абстракциями от мгновенных «срезов» процессов.

В качестве наглядной аналогии предмета как процесса можно взять многожильный кабель. Каждый из отдельных составляющих его проводков – это отдельный параллельный подпроцесс основного процесса. Этот кабель мы можем разрезать в любом месте и посмотреть на его срез. Этот срез и есть аналог индивида в субстанциальной онтологии.

Если взять процесс развития помидора, то, делая условные «разрезы» этого процесса, мы будем фиксировать разные значения атрибута его цвета – зеленый помидор, желтый помидор, розовый, красный. Это же будет относиться и к атрибуту веса. Наборы атрибутов характеризуют параллельные подпроцессы, а их значения – наборы мгновенных свойств.

Приведем итоговый список основных характеристик процессов, которые так или иначе должны влиять на способы рассуждений о них:

1. Множественность;
2. Протяженность;
3. Направленность;
4. Параллельность;
5. Последовательность;
6. Производность времени от протяженности и направленности процессов;
8. Предметы как пучки процессов;
9. Атрибуты процессов.

Легко видеть, что приведенный набор характеристик более богат по сравнению с характеристиками субстанциальной онтологии. Поэтому более богатой и более гибкой в выражении мысли должна быть и процессуальная логика.

Заключение

Процессуальный взгляд на мир и процессуальные способы рассуждений, т.е. логику, нельзя ввести в обиход никакими декретами. Успех возможен лишь в том случае, если новые процессуальные способы рассуждений окажутся более эффективным инструментом интеллектуальной познавательной деятельности по сравнению с существующими субстанциальными логиками, позволив по-новому представлять и анализировать закономерности природы. В связи с развитием компьютерной техники и реализацией параллельных вычислений активно развивается алгебра процессов [Baeten 2005]. Она является хорошим подспорьем

для лучшего понимания того, что такое процессы, но не решает многих проблем, т.к. ориентируется в первую очередь именно на дискретные компьютерные вычисления. Это значительно ограничивает ее применение для изучения гораздо более богатого разнообразия природных процессов.

Предложенный подход к построению абстрактной процессуальной онтологии не является окончательным решением проблемы, но позволяет начать ее предметное обсуждение.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бочаров, Маркин 2010 – *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Силлогистические теории. – М.: Прогресс-Традиция, 2010.

Васильев 2019 – *Васильев В.В.* Арабский силлогизм и единство разума: о статье А.В. Смирнова // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 22–26.

Гераклит 1989 – Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М.: Наука, 1989.

Лекторский 2019 – *Лекторский В.А.* Комментарий к статье А.В. Смирнова «Процессуальная логика и ее обоснование» // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 18–21.

Лукаевич 2000 – *Лукаевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. – Биробиджан: Тривиум, 2000.

Михайлов 2019 – *Михайлов И.Ф.* Могут ли люди мыслить познано? // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 27–34.

Патнем, Кетнер 2005 – *Патнем Х., Кетнер К.* Введение: следствия математики // Пирс Ч.С. Рассуждения и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года. – М.: РГГУ, 2005.

Смирнов 2019 – *Смирнов А.В.* Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–17.

Солондаев 2019 – *Солондаев В.К.* Психологические аспекты процессуальной логики // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 41–47.

Шалак 2019 – *Шалак В.И.* О процессуальной логике // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 35–40.

Baeten 2005 – *Baeten J.C.M.* A Brief History of Process Algebra // *Theoretical Computer Science*. 2005. Vol. 335. No. 2–3. P. 131–146.

Rescher 2000 – *Rescher N.* Process Philosophy: A Survey of Basic Issues. – Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

REFERENCES

Baeten J.C.M. (2005) A Brief History of Process Algebra. *Theoretical Computer Science*. Vol. 335, no. 2–3, p. 131–146.

Bocharov V.A. & Markin V.I. (2010) *Syllogistic Theories*. Moscow: Progress-Traditsiya (in Russian).

Lebedev A.V. (Comp.) (1989) *The Fragments of the Early Greek Philosophers. Part I*. Moscow: Nauka (Russian translation).

Lektorsky V.A. (2019) Commentary on A.V. Smirnov's Article "Procedural Logic and Its Substantiation." *Voprosy filosofii*. 2019. No. 2, pp. 18–21 (in Russian).

Lukasiewicz J. (1951) *Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic* (Russian translation: Birobidzhan: Trivium, 2000).

Mikhailov I.F. (2019) Can people think differently? *Voprosy filosofii*. 2019. No. 2, pp. 27–34 (in Russian).

Putnam H. & Ketner K.L. (1992) Introduction: The Consequences of Mathematics. In: Peirce C.S. *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898* (Russian translation: Moscow: RSUH, 2005).

Rescher N. (2000) *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Shalack V.I. (2019) On Procedural Logic. *Voprosy filosofii*. 2019. No. 2, pp. 35–40 (in Russian).

Smirnov A.V. (2019) Procedural Logic and Its Substantiation. *Voprosy filosofii*. 2019. No. 2, pp. 5–17 (in Russian).

Solondaev V.K. (2019) Psychological Aspects of Procedural Logic. *Voprosy filosofii*. 2019. No. 2, pp. 41–47 (in Russian).

Vasiliev V.V. (2019) Arab Syllogism and the Unity of Reason: On A.V. Smirnov's Article. *Voprosy filosofii*. 2019. No. 2, pp. 22–26 (in Russian).

Магический квадрат Лошу как свидетельство рассудочно-математической ориентации китайского стиля мышления

Н.В. Пушкарская

Институт Дальнего Востока РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-151-159

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Статья посвящена анализу древнекитайского магического квадрата Лошу (洛书). Известно, что этот квадрат является наиболее древним из квадратов подобного типа. Значимость магического квадрата в философской традиции, да и во всей культуре Китая, без преувеличения, огромна. Древнее понимание числа отличается от современного двойственным характером, сочетая черты философского символизма и математических конструкций. К сожалению, современные интерпретации Лошу, равно как и других числовых конструкций, сохраненных китайской традицией, слишком часто ограничиваются лишь поверхностной констатацией их символического, «нумерологического» характера, игнорируя эффекты репрезентируемой ими математической структуры. При этом усиленно подчеркиваются интуитивные аспекты нумерологии, не предполагающие осознанной точности. Напротив, Лейбниц усматривал в китайском двоичном строе мышления начала точного универсального языка. Автор, опираясь на концепцию А.А. Крушинского, проводит анализ арифметических закономерностей структуры квадрата. В статье показывается, что магический квадрат Лошу не является игрой воображения с числами. Без всякого сомнения, его главный смысл – в использовании именно арифметических закономерностей. Китайский магический квадрат – эталонное воплощение одной из главных особенностей китайского языка и традиционного мышления – его рассудочно-математической основы. Квадрат Лошу – яркий пример визуального конструктивизма китайского стиля мышления. С помощью схемы квадрата проводится процедура обобщения, составляющая фундамент формирования понятий. Данная процедура использует математический алгоритм магического квадрата, реализованный на числовых кодах пяти стихий, и является главной целью пятеричной классификационной схемы. Пятеричный стихийный символизм укоренен в китайской традиционной культуре мышления и жизнеустройства.

Ключевые слова: магический квадрат Лошу, пятеричная классификация, китайское мышление, рациональность, математика, логика, обобщение.

Пушкарская Наталья Вячеславовна – научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН.

su-u@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0001-5372-5281>

Для цитирования: *Пушкарская Н.В.* (2019) Магический квадрат Лошу как свидетельство рассудочно-математической ориентации китайского стиля мышления // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 6. С. 151–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-151-159

The Luoshu Magic Square as Evidence of the Rational and Mathematical Orientation of the Chinese Style of Thinking

N.V. Pushkarskaya

Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-151-159

Original research paper

Abstract

This article considers the meaning of the ancient Chinese magic square Luoshu. It is known that this square is the most ancient of this type of squares. The importance of the magic square in the philosophical tradition and in the whole culture of China is large. The ancient understanding of number differs from the modern one by its dual character, combining the features of philosophical symbolism and mathematical constructions. Unfortunately, modern interpretations of the Luoshu as well as other numerical constructions preserved by the Chinese tradition are too often limited to a superficial statement of their symbolic, “numerological” nature, ignoring the effects of the mathematical structure represented by them. At the same time, some scholars strongly emphasize the intuitive aspects of numerology, which do not presuppose accuracy. On the contrary, Leibniz saw in the Chinese binary system of thinking the beginning of an exact universal language. The author, appealing to the concept of A.A. Krushinskiy, analyzes the arithmetic laws of the structure of the square. The article shows that the magic square Luoshu is not a numbers game. Without any doubt, its main meaning lies in the application of arithmetic. Chinese magic square is an illustrative implementation of one

of the main features of Chinese language and traditional thinking – its rational and mathematical basis. The Luoshu square is a vivid example of visual constructivism in the Chinese style of thinking. By means of the magic square's scheme, the procedure of generalization that is a basis of concepts formation is carried out. This procedure uses a mathematical magic square algorithm based on the numerical codes of the five elements. The quinary spontaneous symbolism is rooted in the Chinese traditional culture of thinking and life order.

Keywords: magic square Luoshu, quinary classification scheme, Chinese thinking, rationality, mathematics, logic, generalization.

Natalya V. Pushkarskaya – Research Fellow at the Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences.

su-u@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0001-5372-5281>

For citation: Pushkarskaya N.V. (2019) The Luoshu Magic Square as Evidence of the Rational and Mathematical Orientation of the Chinese Style of Thinking. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 151–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-151-159

Введение

Магический квадрат *Лошу* занимает важное место в китайской традиционной мысли. История попыток разгадать его исходное назначение насчитывает уже не одно столетие. Смысл его «магичности», различные культурологические и философские истолкования организующего его числового алгоритма до сих пор являются предметом научного обсуждения (см., например: [Cammann 1961; Swetz 1979; Swetz 2008]).

Магический квадрат *Лошу*

В Китае издавна было принято считать, что текст под названием «Лошу» (洛书), название которого можно перевести как «Письмена из реки Ло», связан с сюжетом из «Великого плана». «Великий план» (Хунфань 洪范) – это название главы из известного сборника письменных свидетельств об истории Китая под названием «Канон документов» (*Шан-шу* 尚书 или *Шу-цзин* 书经, датируется 1046–771 гг. до н.э.) [Хунфань].

В этой главе речь идет о Великом Юе (*Да Юй* 大禹) и о том, в какой форме Небо посылает ему план в девяти разделах. Великий Юй – центральный герой серии древних китайских мифов,



Рис. 1. Великий Юй

связанных с наводнением. Он остановил наводнение и провел территориальное деление Китая. Впоследствии за свои заслуги Великий Юй стал императором Китая.

Предание гласит, что Небеса послали Юю таинственную черепаху, которая появилась в водах реки *Ло*, и на ее спине были числа от 1 до 9. На

основании этих чисел Юй

составил девять разделов плана. Эта легенда отсылает нас к Конфуцию, поскольку мы читаем в «Сицы чжуани»: «Из Хэ вышел чертеж, из Ло вышли письмена, совершенномудрые люди берут их за эталон» (*Хэ чу ту, Ло чу шу, шэнжэнь цзэ чжи* 河出图, 洛出书, 圣人则之) [Сицы чжуань].

Позднейшая китайская ре-

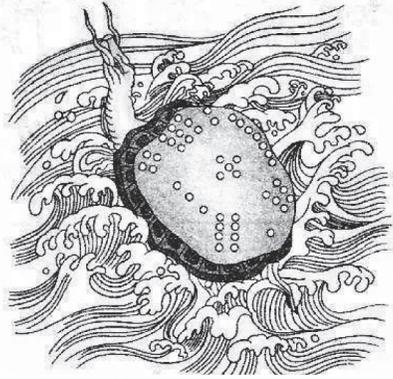


Рис. 2. Черепаха, всплывающая из вод реки Ло

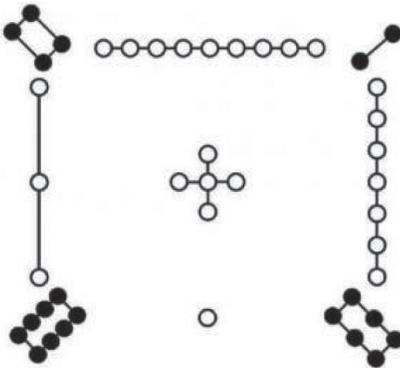


Рис. 3. Знаки на панцире черепахи

конструкция фигуры, предположительно явившейся Юю из вод реки *Ло*, представлена на рис. 3.

Около головы черепахи, как говорят, были девять открытых знаков, а напротив был один закрытый знак. Два и четыре были на плечах, шесть и восемь были на ногах. Три и семь были слева и справа, и пять были в центре.

«Магичность» Лошу и ее неоднозначные оценки европейцами

Теперь обратимся к математическому устройству *Лошу*. Все заполняющие его числа от 1 до 9 расположены таким образом, что их суммы в строках, столбцах и главных диагоналях дают

константную («магическую») сумму 15.

Конструкция магического квадрата демонстрирует простую, но при этом отнюдь не тривиальную математику. Предельно наглядная визуализация именно этих чрезвычайно богатых своими логико-методологическими приложениями арифметических закономерностей и составляет без преувеличения судьбоносное для китайской цивилизации «послание» Лошу [Needham 1956; Graham 1989].

В отличие от Китая, в Европе отношение к феномену Лошу с самого начала было далеко от однозначности. Для одного из основоположников европейской синологии Джеймса Легга математичность Лошу – всего лишь математическая банальность, арифметический курьез, напрочь лишенный какого-либо философского смысла: «Это не более, чем арифметическая головоломка, в которой числа от 1 до 9 расположены так, чтобы получилось 15, независимо от того, как мы будем их складывать. Если бы у нас была первоначальная форма Лошу, мы, вероятно, нашли бы ее числовой мелочью, не более сложной, не более сверхъестественной, чем этот магический квадрат» [Legg 1882].

Напротив, великий немецкий философ и математик Готфрид В. Лейбниц оценивал всю эту древнекитайскую математичность радикально иным образом.

Ознакомившись с некоторыми образцами китайской мысли, Лейбниц был особенно воодушевлен математической выверенностью структуры «И-цзина» («Книги перемен»). Он даже усмотрел в этой бинарной системе предвосхищение своей двоичной арифметики: «Что поразительно в этом исчислении, это то, что данная арифметика, основанная на 0 и 1, включает, оказывается, в себе тайну черточек древнего царя и философа по имени Фуси, который, как полагают, жил более четырех тысяч лет тому назад, и которого китайцы считают основателем их государства и их наук. Существуют различные линейные начертания, которые ему

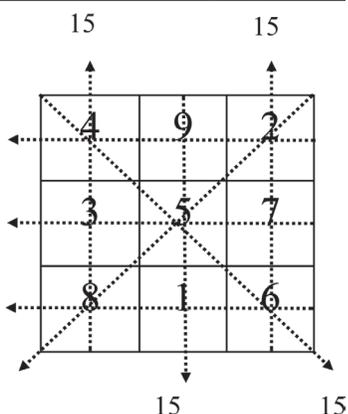


Рис. 4. Современное изображение магического квадрата Лошу.

приписываются; все они сводятся к этой арифметике, но здесь достаточно привести схему «восьми гуа», как ее называют, которая считается основополагающей, и дать к ней объяснение, которое очевидно, если принять прежде всего условие, что целая черта (—) означает единицу, или 1, и что, во-вторых, прерванная черта (— —) означает нуль, или 0» [Лейбниц 2005, 210]. «Итак, поскольку в Китае считают, что Фуси является также создателем китайских иероглифов, хотя и сильно изменившихся с течением времени, его достижение в арифметике позволяет судить, что здесь вполне могло содержаться еще кое-что значительное, касающееся чисел и идей...» [Лейбниц 2005, 212].



Рис. 5. 8 триграмм (ба гуа 八卦)

Заметим, что сейчас двоичная система используется во всех компьютерах и вычислительных устройствах. Так что нельзя не признать, что идее Лейбница об универсальном математическом языке была суждена долгая жизнь.

10	2
0	0
1	1
2	10
3	11
4	100
5	101
6	110
7	111
8	1000
9	1001

Рис. 6. Двоичная система счисления Г.В. Лейбница

Впрочем, как известно, нашелся, пожалуй, не менее великий философ, высказавший прямо противоположное мнение относительно связи понятий и чисел. Гегель, критикуя попытки Лейбница связать числа и понятийное мышление, пишет: «Было бы далее излишним и неблагодарным трудом пользоваться для выражения мысли таким неподатливым и неадекватным материалом, как пространственные фигуры и числа, и насильственно трактовать этот материал так, чтобы он подходил для этой цели. Простейшие первые фигуры и числа могут, не вызывая недоразумений, быть применены в качестве символов благодаря их простоте; они, однако, всегда оказываются для мысли чужеродным и малоудовлетворительным способом выражения. Первые попытки чистого мышления прибегали к этому крайнему средству: пифагорейская система чисел является знаменитым примером такого применения. Но для выражения более богатых понятий эти средства оказываются совершенно недостаточными, так как внешний характер их сочетаний и случайность их связи делают их вообще неадекватными природе понятия и приводят

к тому, что становится совершенно неясным, какие из многочисленных отношений, возможных в составных числах и фигурах, должны быть приняты нами во внимание» [Гегель 1975, 57–58].

Логико-методологический аспект *Лошу*

Сравнительно недавно была высказана интересная гипотеза об искомых логико-методологических приложениях *Лошу*, когда последний функционировал в качестве **инструмента обобщения**, формирующего понятия различной степени общности. Поскольку процедура обобщения, несомненно, представляет собой базовую логическую операцию, постольку этот древнейший из исторически задокументированных магических квадратов можно рассматривать как одну из важнейших основ **рационального** мышления Древнего Китая. Согласно мнению исследователей, подобные логико-математические действия можно считать образцом визуального конструктивизма китайского мышления [Герасимова 2016].

Механизм процедуры обобщения, опирающийся на математический алгоритм обсуждаемого магического квадрата, проанализирован в монографии А.А. Крушинского «Логика Древнего Китая». В главе 3.4. «Числовое кодирование и обобщение-приведение» автор объясняет и убедительно демонстрирует процесс образования понятий на основе математических особенностей чисел в рамках классификационной структуры и закономерностей магического квадрата: «“Обобщение” здесь – это так называемое “обобщение-приведение”, т.е. сведение всего структурированного набора к одной из его составляющих. <...> Такое сведение достигается посредством предварительного кодирования понятий натуральными числами (обычно числами первого десятка)...» [Крушинский 2013, 289–290].

В качестве яркого примера обобщения посредством *Лошу* можно сослаться на процедуру формирования понятия Вещь (*дунси* 东西, буквальный перевод с китайского – «восток и запад») посредством сведения всего, что находится в пределах четырех сторон света, лишь к центральной строке магического квадрата (в данном случае пространственно интерпретируемого в качестве изображения всей ойкумены).

Первым этапом обобщения является структурирование «бесконечного по численности сущего по пяти позициям пятеричной классификации. На втором шаге... эти пять позиций сводятся к двум» [Крушинский 2013, 192]. Таким образом, пять сторон света (четыре стороны и центр) сводятся к двум, репрезентирующим понятие Вещи. Вещь, согласно китайским представлениям – это «все то, что находится в пределах четырех (а точнее – пяти) сторон света» [Крушинский 2013, 192] (см. также: [Крушинский 2006]).

	Юг			
	4	9	2	
Запад	3	5	7	Восток
	8	1	6	
	Север			

Рис. 7. Визуализация пространственной структуры пяти стихий на изображении магического квадрата

Пятиеричная классификационная схема – неотъемлемая часть китайского языка и китайского мышления. Известно, что данная схема в китайской культуре сознательно или интуитивно используется в повседневной жизни, но в ее основе лежат именно математические структуры. Особенность китайского языка – в его тесной связи с подобными логико-математическими конструктами.

Выводы

Подводя итог, можно сделать выводы. Во-первых, *Лошу*, древнейший из дошедших до нас магических квадратов, представляет собой наиболее достоверное и эталонное свидетельство глубинной математичности китайского мышления.

Во-вторых, на примере жестко структурированных отношений, организующих магический квадрат *Лошу*, мы можем наблюдать скоординированность арифметических операций над **числами** *Лошу* с логическими операциями над **понятиями** ассоциированных с *Лошу* различных предметных областей (напр., пространственной области «четырёх сторон света»).

В-третьих, процесс формирования новых понятий, образованных в результате процедуры обобщения, свидетельствует о возведении математических алгоритмов в общий логико-методологический принцип, пронизывающий мышление Древнего Китая.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гегель 1975 – Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. – М.: Мысль, 1975.

Герасимова 2016 – Герасимова И.А. Конструктивизм как логический стиль и проблема китайской логики // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 128–146.

Крушинский 2006 – Крушинский А.А. Логика образования понятий в древнем Китае // Восток. № 5. 2006. С. 5–22.

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

Лейбниц 2005 – Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / предисловие, переводы и примечания В.М. Яковлева. – М.: ИФ РАН, 2005.

Сицы чжуань – Сицы чжуань [Комментарий привязанных слов] // Baidu Baike. – URL: <https://baike.baidu.com/item/%E7%B3%BB%E8%BE%9E/5272945> (дата обращения 25.04.2019).

Хунфань – Хунфань [Великий план] // Baidu Baike. – URL: <http://baike.baidu.com/subview/235016/15420081.htm> (дата обращения 25.04.2019)

Cammann 1961 – *Cammann S.* The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion // *History of Religions*. 1961. Vol. 1. No. 1. P. 37–80.

Swetz 1979 – *Swetz F.* The Evolution of Mathematics in Ancient China // *Mathematics Magazine*. 1979. Vol. 52. No. 1. P. 10–19.

Swetz 2008 – *Swetz F.* Legacy of the Luoshu: The 4,000 Year Search for the Meaning of the Magic Square of Order Three. – New York: A K Peters, 2008.

Needham 1956 – *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1956.

Graham 1989 – *Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. – La Salle, IL: Open Court, 1989.

Legg 1882 – *Legg J.* The Sacred Books of China: The Yi King. – Oxford: Clarendon Press, 1882.

REFERENCES

Cammann S. (1961) The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion. *History of Religions*. Vol. 1, no. 1, pp. 37–80.

Gerasimova I.A. (2016) Constructionism as a Style in Logic and the Problem of Chinese Logic. *The Philosophy Journal*. Vol. 9, no. 4, pp. 128–146 (in Russian).

Graham A.C. (1989) *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.

Hegel G.W.F. (1975) *Encyclopedia of the Philosophical Sciences. Part 2. Philosophy of Nature*. Moscow: Mysl' (Russian translation).

Hongfan (n.d.). In: *Baudi Baike*. Retrieved April 25, 2019, from <http://baike.baidu.com/subview/235016/15420081.htm> (in Chinese).

Krushinskiy A. (2006) The Logic of Concept's Formation in Ancient China. *Vostok*. 2006. No. 5, pp. 5–22 (in Russian).

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

Legg J. (1882) *The Sacred Books of China: The Yi King*. Oxford: Clarendon Press.

Leibniz G.W. (2005) *Letters and Essays on Chinese Philosophy and Binary System of Calculus* (V.M. Yakovlev, Tran. & Comm.). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Russian translation).

Needham J. (1956) *Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Swetz F. (1979) The Evolution of Mathematics in Ancient China. *Mathematics Magazine*. Vol. 52, no. 1, pp. 10–19.

Swetz F. (2008) *Legacy of the Luoshu: The 4,000 Year Search for the Meaning of the Magic Square of Order Three*. New York: A K Peters.

Xici zhuan (n.d.). In: *Baudi Baike*. Retrieved April 25, 2019, from <https://baike.baidu.com/item/%E7%B3%BB%E8%BE%9E/5272945> (in Chinese).

CONTENTS

**CHALLENGES OF THE PRESENT.
NEW METHODOLOGICAL CONCEPTS**

Philosophy of Georationality ■

<i>A.V. SMIRNOV</i>	On the Universality of Reason	7
---------------------	-------------------------------	---

**Conceptual Eurocentrism
in the Global World ■**

<i>M.R. BURGETE AYALA, I.A. GERASIMOVA</i>	Conceptual Eurocentrism: Pros and Cons	11
--	--	----

<i>A.A. KRUSHINSKIY</i>	The Dao through the Prism of the Logos: Eurocentrism at the Level of Concepts	33
-------------------------	--	----

<i>A.V. PARIBOK (Saint Petersburg), R.V. PSKHU</i>	Methodological and Substantial Arguments against “Conceptual Europocentrism”	54
--	---	----

<i>N.A. KANAIEVA</i>	Is the Conceptual Eurocentrism So Much Frightening?	70
----------------------	--	----

**Dialogue of Cultures:
Transformations of Philosophy ■**

<i>A.A. LUKASHEV</i>	The Problem of the Typology of Rationality in Muslim Culture	88
----------------------	---	----

<i>L.B. KARELOVA</i>	On the Problem of the Universality of Modern Western Philosophy Conceptual Framework: The Japanese Case	100
----------------------	---	-----

<i>M.V. RUBETS</i>	The Problem of Harmonization of Linguistic Pictures of the World (The Case of Western European and Chinese Medicine)	114
--------------------	--	-----

<i>T.G. KORNEEVA</i>	The Problem of the Formation of Philosophical Prose in Persian	126
----------------------	---	-----

**Logic and Methodology under
the Conditions of the Interaction of Cultures ■**

<i>V.I. SHALACK</i>	Ontology and Logic of Processes	138
---------------------	---------------------------------	-----

<i>N.V. PUSHKARSKAYA</i>	The Luoshu Magic Square as Evidence of the Rational and Mathematical Orientation of the Chinese Style of Thinking	151
--------------------------	---	-----

Contents		160
-----------------	--	-----