

УДК 1(091)
ББК 87.3
С 79



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
по проекту № 19-111-00072,
не подлежит продаже*



United Nations
Educational, Scientific and
Cultural Organization



UNESCO Chair
in Philosophy
"Philosophy in
Dialogue of Cultures"



Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences

Рецензенты

доктор филос. наук С.А.Никольский
доктор филос. наук Т.В.Панфилова

В оформлении переплета использованы работы Дж.Поллака,
фотография М.Т.Степанянц – Эдуард Тадевосян

Степанянц М.Т. Межкультурная философия : истоки, методология, проблематика, перспективы / М.Т. Степанянц ; Ин-т философии РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2020. — 183 с. — ISBN 978-5-02-040560-8

Представляемый труд — первая в России монография по межкультурной философии. Это попытка дать определение понятию «межкультурная философия», рассмотреть ее истоки в неразрывной связи с эволюцией философской мысли, выявить культурные предпосылки к ее развитию. Центральное внимание уделено межкультурной философии как методологии познания и перспективам создания новой картографии рациональности. Межкультурный диалог рассматривается в контексте общезначимых глобальных проблем, включающих экологический вектор развития цивилизации, губительный разрыв между экономикой и этикой, поиски путей модернизации, расширение границ философии и науки, нравственное оздоровление общества и моральное совершенствование личности.

© Степанянц М.Т., 2020

© Редакционно-издательское оформление. Наука —
Восточная литература, 2020

ISBN 978-5-02-040560-8

ВВЕДЕНИЕ

К началу XX века в мировом философском сообществе доминировал европоцентризм, наиболее ярко выраженный Гегелем в знаменитых «Лекциях по истории философии». В них, в частности, говорилось: «Первой по времени является так называемая восточная философия, которая, однако, не войдет в состав нашего изложения; она представляет собой нечто предварительное, о чем мы будем говорить лишь для того, чтобы объяснить, почему мы не излагаем ее более пространно и в каком отношении она находится к мысли, к истинной философии»¹. Примечательно, что позже, ознакомившись со статьями известного английского востоковеда Генри Томаса Колбрука (1765–1837), посвященными индийской философии, Гегель вносит изменение к изданию 1829–1830 годов своих лекций по истории философии и добавляет сноску к странице 331². Там сказано: «Прежде всего мы встречаемся с восточной философией. Мы можем считать ее в качестве как первой части действительной философии; но мы также можем считать ее как предварительную философию, как предпосылку к философии. А потому мы начинаем историю философии только с греческой философии... При формировании восточного мира мы находим философствование, даже очень глубокое... Но, оставаясь глубоким, оно в то же время остается абстрактным... Для нас истинная философия начинается только в Греции. Мера и ясность начинаются здесь»³.

¹ *Гегель F.B.Ф.* Лекции по истории философии в двух книгах. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. С. 160.

² См.: *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte / Ed. by J.Hofmeister. Leipzig: Meiner, 1944. I. 373 f.

³ Цит. по: *Halbfass W.* India and Europe. An Essay in Understanding. Albany: State University of New York Press, 1988. P. 97–98.

Гегелевская оценка философских традиций восточных цивилизаций как далеких от «истинной философии» тиражировалась практически во всех университетских учебниках по истории философии. Примечательна в этом смысле 2-томная «Общая история философии», переведенная с немецкого языка и изданная в 1910 г. в России, которая использовалась в российских университетах. Авторами глав, посвященных индийской, китайской и арабской философиям, выступают авторитетные ориенталисты: Герман Ольденберг, Вильгельм Грубе и Игнатий Гольдциер. Обращают, однако, на себя внимание данные ими оценки. Так, главу по индийской философии Г.Ольденберг заключает следующим образом: «Слишком воздушна игра этой философии, слишком она подобна сну, видению, полету Икара. Не было философии, исследующей действительность ясно и точно, беззаветно и успешно, а были только скудные зачатки естествознания, истории. Спекулятивное мышление не было воспитано в строгой школе науки»⁴.

В том же духе оценивается китайская философия. Вот что сказано в заключение главы, написанной В.Грубе: «Философское умозрение китайцев постоянно останавливалось на полдороге и никогда не достигало полного развития... Издревле китаец, движимый врожденным инстинктом накопления, стремился к накоплению множества отдельных сведений, между тем как синтетическое мышление было слишком слабо развито, чтобы привести к той внутренней связи, которая только и составляла сущность истинного знания»⁵.

Но, пожалуй, наиболее уничижительно отношение к исламской философии, выраженное И.Гольдциером: «Полнейшее отсутствие критической способности с самого начала наложило на арабскую философию печать эклектизма, который явно сказывается во всех направлениях, в которых шло развитие этой философии»⁶.

Высказывания, принадлежащие не обывателям, малообразованным лицам, а ученым высокого ранга, оправданно сравнивать с отношением граждан «цивилизованных» метрополий к жителям территорий проживания варваров-аборигенов, не знакомых с филосо-

⁴ *Ольденберг Г.* Индийская философия // Общая история философии. Под ред. А.Введенского, Е.Радлова. В 2-х томах. Т. I. СПб.: Общественная мысль, 1910. С. 38.

⁵ *Грубе В.* Китайская философия // Общая история философии. Под ред. А.Введенского, Е.Радлова. В 2-х томах. Т. I. СПб.: Общественная мысль, 1910. С. 60.

⁶ *Гольдциер И.* Философия ислама // Общая история философии. Под ред. А.Введенского, Е.Радлова. В 2-х томах. Т. I. СПб.: Общественная мысль, 1910. С. 88.

фией. Проще говоря, приходится признать, что и просвещенные лица находились в плену царившего колониального духа, оправдываемого миссионерской ролью западного мира.

Были, конечно, и другие причины, связанные с недостатком, отрывочностью знаний о культурах Востока, отсутствием переводов важнейших текстов. А еще — сложность (да и нежелание) понимать Другого. Это косвенно признает сам Гегель. Так, в разделе, посвященном китайской философии, он пишет: «В области восточной поэзии нет недостатков в гениях. У восточных народов встречаются гении столь же великие, как и наши, форма также бывает очень развитой, но содержание остается до известной степени ограниченным и не может нас удовлетворять, не может быть *нашим* содержанием»⁷. Западный человек испытывает неудобство, сталкиваясь с незнакомым, непривычным содержанием. «При упоминании Греции, — пишет Гегель, — образованный европеец, и в особенности мы, немцы, чувствуем, как будто очутились в родном доме... Но что заставляет нас чувствовать себя уютно у греков, это то, что... нас связывает с ними общий дух уюта родного дома»⁸. Позиция, в соответствии с которой «мерилом» философии является исключительно западная мысль, была подвергнута критике еще современниками Гегеля (Ф.Шеллинг, А.Шопенгауэр). Наиболее аргументированно ее смогли опровергнуть ученые-востоковеды. Так, выдающийся немецкий индолог Гельмут фон Глазенапп (1891–1963), известный трудами по индийской философии и религии (Университет Тюбингена), писал, что Гегель был «книжником», жившим в мире абстракций и спекуляций, не желавшим и не способным приложить свои концептуальные схемы к эмпирическим реалиям. Более того, он был «прототипом западного человека», считавшим западную мысль мерилом всех вещей. «Поэтому, все, что он мог сказать об индийском мире, оказывалось недостаточным; и в результате получалась карикатура, свидетельствовавшая о том, что хотя он и имел правильное понимание некоторых частных вещей, для взятой на себя задачи, он не был квалифицирован»⁹. Для преодоления европоцентризма требовалось «наведение мостов» между культурами в целом и философскими традициями в частности.

⁷ Гегель *F.W.Ф.* Цит. соч. С. 162.

⁸ Там же. С. 185–186.

⁹ Цит. по: *Halbfass W.* India and Europe. An Essay in Understanding. Albany: State University of New York Press. 1988. P. 84.

Самый серьезный вклад в конструировании «мостов» был сделан философами-компаративистами. Сравнительный подход в философии существует издавна. Достаточно серьезно им были заняты некоторые европейцы в XIX в. И все же компаративный метод исследования в большинстве случаев не отражал основного содержания деятельности ученых. К нему прибегали индивидуально, это не было «общим делом». Таковым оно стало только в XX в.

Чтобы осознать радикальность изменения статуса западных традиций за истекшее столетие, позволим себе привести две цитаты. Первая — широко известна, поскольку принадлежит Мартину Хайдеггеру: «Часто употребляемое выражение „западноевропейская философия“ на самом деле есть тавтология. Почему? Потому что „философия“ является греческой в своей сущности, — здесь означает: сама сущность философии коренится в том, что она завладела сначала греческим миром, и только им, чтобы развернуть себя в нем... Положение „философия по своей сути является греческой“ означает одно: Запад и Европа, и только они, в глубинном ходе своей истории изначально „философичны“... Поэтому вопрос „что это такое — философия?“ мы можем задавать, только если вступаем в разговор с мышлением греческого мира». Автор второго высказывания — основатель и президент Международного общества межкультурной философии, соредатор серии «Исследования по межкультурной философии» Рам Адхар Малл. Перефразировав утверждение Хайдеггера о тавтологии выражения «западная философия», Адхар Малл заявляет о тавтологии понятия «межкультурная философия», поскольку «философия по своей природе межкультурная»¹⁰.

Какое из приведенных выше утверждений верно? Полагаю, что второе все же ближе к истине. Хотя заявление о том, что философия не может быть иной, чем межкультурной, слишком категорично. Она не всегда и не везде была таковой. Но, безусловно, межкультурная природа философии не является некой исключительной особенностью только современного философствования. Философия приобретала межкультурный характер каждый раз при «встрече» культур, которая могла быть обусловлена разными причинами. Яркий пример тому — мусульманская философия: влияние иудаизма и христианства на становление ислама и калама; фальсафа — как результат твор-

¹⁰ Mall R.A. *Intercultural Philosophy*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2000. P. 1.

ческого восприятия греческой античной философии; наличие концептов зороастризма в философии суфизма и ишракизма.

Между высказываниями М.Хайдеггера и Р.А.Малла разрыв в 70 лет. С точки зрения хода истории срок незначительный. Но по богатству событий, значимости геополитических событий (Вторая мировая война; крушение колониальной системы и появление многочисленных суверенных государств в Азии, Африке, Латинской Америке; возникновение лагеря социализма и крушение двухполюсной мировой политической системы; глобализация и появление альтернативных сценариев мирового развития) эти семь десятилетий, безусловно, можно считать судьбоносными. Политические потрясения не могли не сказаться на философии и, в частности, на пересмотре отношения к так называемым региональным философским традициям. Отчасти это могло быть проявлением «политкорректности». Однако наблюдалось и серьезное желание глубже изучить идеи, системы, школы и персоналии, отличные от западных. В то же время радикально менялись и умонастроения азиатов, латиноамериканцев, африканцев, словом, тех, кто не желал более примиряться с «интеллектуальным рабством» колониальных времен. В целом медленно, но неустанно происходили процесс отказа от стереотипов прошлого и движение к диалогу, взаимопониманию и совместному решению проблем.

В настоящей работе ставится задача познакомить читателей с самым значительным феноменом указанного выше процесса — с межкультурной философией. Информация о ней в отечественной научной литературе пока весьма скудна. Опубликовано около десятка статей, авторами которых являются В.Г.Лысенко, А.С.Колесников, О.Назарова, Л.В.Полушина, М.Т.Степанянц.

Представляемый труд — первая в России монография по межкультурной философии. Это попытка дать определение понятию «межкультурная философия», рассмотреть ее истоки в неразрывной связи с эволюцией философской компаративистики, выявить культурные предпосылки к ее развитию. Центральное внимание уделено межкультурной философии как методологии познания и перспективам создания новой картографии рациональности. Межкультурный дискурс рассматривается в контексте общезначимых глобальных проблем, включающих экологический вектор развития цивилизации, губительный разрыв между экономикой и этикой, поиски путей мо-

дернизации, расширение границ философии и науки, нравственное оздоровление общества и моральное совершенствование личности. В заключение обсуждаются перспективы межкультурной философии в будущем.

При написании книги использовался широкий круг источников и литературы, преимущественно на английском языке. Погруженность в тему стала логическим продолжением многолетних занятий сравнительной философией и личных контактов с академическим сообществом компаративистов. Начало было положено моим участием в работе VI Конференции философов Востока и Запада в Гонулулу (1989) в качестве первого представителя советского философского сообщества; исполнением сначала роли Президента–Директора последующих гавайских конференций (1995 и 2000 гг.), а затем (2006–2011) — Председателя международного консультативного совета. В определенном смысле судьбоносное значение для меня имели сохранявшиеся годами переписка, встречи, беседы с Гуламрезой А‘Авани, Фредом Даллмейром, Элиотом Дейчем, Моникой Кирлоскар, Дайя Кришной, Сатчиданандой Мурти, Дэвидом Рорти, Генри Роузманом, Светозаром Стояновичем, Вэймином Ду, Агнессой Хеллер, Петером Хершоком, Роджером Эймсом.

Большое влияние имело 15-летнее участие в работе Исполкома Международной федерации философских обществ (2003–2018), позволившее мне познакомиться с деятельностью и умонастроениями философов разных континентов благодаря конференциям «на местах»: в Бенине, Греции, Дании, Индии, Иране, Италии, Китае, Мексике, Таиланде, Турции, Хорватии, Южной Корее.

Путь к пониманию межкультурной философии был проложен совместными занятиями компаративными исследованиями с отечественными коллегами философами-востоковедами, принимавшими активное участие в международных конференциях по сравнительной философии, которые проводились в Институте философии РАН, и в издании академической серии (в 4-х томах) «Сравнительная философия». Особое слово благодарности Н.В.Ефремовой, Н.А.Железновой, Т.Ибрагиму, Н.А.Канаевой, Л.Б.Кареловой, Н.С.Кирабаеву, А.И.Кобзеву, В.Г.Лысенко, С.Д.Серебряному, А.В.Смирнову, Е.А.Фроловой, В.К.Шохину.

В монографии использованы ранее опубликованные автором материалы: Человек в традиционном обществе Востока (опыт компара-

тивистского подхода) // Бог–человек–общество в традиционных культурах Востока (1993); *The Ideal of Justice in the Context of Cultural Dialogue* // *Justice and Democracy: Crosscultural Perspectives* (1997); *The Encounter of Zoroastrianism with Islam* // *Philosophy East & West* (2002); Глобальный этос: реальная перспектива или утопия? // *Философия и этика* (2009); Расширяя горизонты философии и науки // *Философия и наука в культурах Востока и Запада* (2013); Экологический вектор будущего развития человечества // *Наука и социальная картина мира* (2014); От европоцентризма к межкультурной философии // *Вопросы философии* (2015); Цены и ценности в эпоху глобализации // *Вопросы философии* (2016); Традиционализм: поворот вспять или прорыв к будущему? // *Архаизация и традиционализация современного политического пространства в странах Центра и Периферии: причины и перспективы* (2016); *Предпосылки к развитию межкультурной философии (Опыт Индии)* // *Вопросы философии* (2017); *Атлас рациональности: проблемы и методы реализации проекта* // *Философские науки* (2018).

Ключевую роль на заключительном этапе работы — при подготовке монографии — сыграла финансовая поддержка Российского гуманитарного научного фонда (проект № 15-03-00108).

Выражаю искреннюю и глубочайшую признательность редакции «Восточной литературы» Издательства «Наука» за полувековую поддержку философов-востоковедов, способствовавшую становлению и успешному развитию нового для отечественной науки междисциплинарного направления. Смело утверждать, что только вы могли гарантировать и обеспечить подготовку наших работ на высочайшем уровне, сочетающем высокую редакторскую квалификацию с энциклопедическим знанием культуры и духовного наследия Востока.

Глава I

СТАНОВЛЕНИЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ

Межкультурная философия выросла из компаративистики. Организационное, в определенном смысле институциональное, оформление сравнительная философия получила во второй половине прошлого столетия, что непосредственно связано с историей конференций философов Востока и Запада (Гонолулу, Гавайи).

Ранее будто затерянные в океанских просторах, Гавайские острова в XIX и особенно в XX веке стали «центрами» притяжения для «плюсов» Запада и Востока. Коренное полинезийское население было потеснено переселенцами из Китая, Японии, Кореи, Филиппин, а также Европы и Северной Америки. С 1959 года острова получили статус 50-го штата США. Демографическая «встреча» Востока и Запада требовала налаживания долгосрочного диалога, который бы способствовал взаимопониманию представителей различных миров. Так Гавайи, точнее столица Гонолулу, превратились в первый и по сей день самый круиный в мире центр по компаративным исследованиям.

Учрежденный в 1907 году, Гавайский университет к 1930 году занял третье место среди американских университетов и колледжей по числу преподаваемых востоковедных курсов. Во второй половине 30-х годов по инициативе заведующего кафедрой философии профессора Чарльза Мура было выдвинуто предложение провести конференцию философов Востока и Запада с целью «выявить возможность развития мировой философии через синтез идей и идеалов Востока и Запада»¹.

¹ Philosophy East and West. Honolulu. 1988. Vol. XXXVIII. № 3. P. 225.

В 1939 году состоялась первая Конференция философов Востока и Запада, последующие три — соответственно в 1949, 1959 и 1964 годах, затем серия симпозиумов 60–70-х годов. В этот период было принято акцентировать внимание на особенностях восточных традиций в сопоставлении с философией Запада. Так появилась схема стереотипной дихотомии (Ч.Мур, Э.Бартон, У.Шелдон и др.). Утверждалось, например, что на Востоке философия никогда не была выделена из религии, тогда как на Западе разведение их состоялось; что восточный спиритуализм противостоит западному натурализму; что восточному типу рефлексии присущи идеализм, иррационализм, интровертность, космоцентризм, пессимизм в противовес западному материализму, рационализму, экстравертности, антропоцентризму, оптимизму и т.д.

Синтетическая мировая философия при этом мыслилась как устранение указанной дихотомии посредством «подключения» к западным ценностям того, что было хоть в какой-то мере созвучно им в культуре Востока, при этом перечеркнув иные традиции как устаревшие, отжившие.

Справедливости ради следует сказать, что подобные намерения наиболее проницательные умы не разделяли. Еще в 1951 году в связи с выходом в свет первого номера журнала «Философия Востока и Запада» в ответ на предложенный его первым ответственным редактором Ч.Муром проект «субстанционального синтеза» культур Востока и Запада свое мнение высказали Джон Дьюи, Сарвепалли Радхакришнан и Джордж Сантаяна.

Все трое отнеслись к проекту отрицательно. Наиболее прямолинеен был Дж.Сантаяна: «Вы говорите о „синтезе“ восточной и западной философий. Но этого можно было бы достичь, только опустошив обе системы... С гуманистической точки зрения, как я полагаю, именно различие и несоизмеримость систем, прекрасных каждая по-своему, делают их интересными, а вовсе не компромисс между ними или их слияние»².

С.Радхакришнан в своих ответах на упомянутое выше предложение о «философском синтезе» писал: ««Мы не хотим ни конфликта, ни слияния Запада и Востока. Каждый должен сохранить свою целостность, заимствуя у другого всё, что для себя ценно. Благодаря та-

² Philosophy East and West. Honolulu. 1951. Vol. I. № 1. P. 5.

кому взаимному оплодотворению мы сможем развить мировую перспективу в философии»³.

Что касается Дж.Дьюи, то он считал «основным условием для любого продуктивного развития межкультурных отношений... понимание и уважение различий» и видел задачу не в том, чтобы синтезировать Восток и Запад, а в том, чтобы «покончить с самим представлением о существовании так называемого Запада и Востока, которые следует синтезировать»⁴. Голоса, предостерегавшие против целенаправленного культурного синтеза, не были приняты в расчет основателями компаративистского направления. Сегодня же они приобрели актуальное звучание, получают мощную поддержку со стороны подавляющего числа тех, кто профессионально занят сравнительной философией. Конференции философов Востока и Запада в период с 1989 по 2016 год, а также многочисленные труды по сравнительной философии свидетельствуют о том, что на смену иллюзиям относительно мирового синтеза культур приходит понимание целесообразности диалога во имя сохранения культурного многообразия и в то же время единения ради решения общих проблем: «Нет одной истины, необходимо сохранять все то, чем богаты люди, их мир. Надо уметь слушать друг друга, не удовлетворяться найденным, быть всегда в поиске, стремиться к совершенствованию себя и общества в целом»⁵.

Сравнительная философия превращается в направление, в которое включаются уже не единицы, а сотни исследователей. Философская компаративистика обрела международную значимость. Подобно баньяну, «древо» международных компаративных конференций, укоренившись на Гавайских островах, неустанно разрасталось: его ветви порождали воздушные корни, которые, спускаясь до земли, укоренялись в почве, давая рост новым и новым «стволам». Первым из таких «стволов» стал журнал «Философия Востока и Запада», до сих пор наиболее авторитетное периодическое издание по философской компаративистике. Затем последовало создание всемирно известного East-West Center, учрежденного в 1960 году и превратившегося в «штаб-квартиру» встреч и проведения совместных исследований интеллектуалов Востока и Запада.

³ Ibid. P. 4.

⁴ Ibid. P. 5.

⁵ Putnam H. Paper presented at the Sixth East-West Philosophers' Conference. 1989.

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

Более всего о международном влиянии гавайских конференций говорит факт возникновения региональных центров по сравнительной философии во многих частях мира. Особого внимания заслуживает Россия. Развитие компаративного направления здесь было оформлено учреждением Институтом философии РАН специальной академической серии «Сравнительная философия»⁶ с целью поддержания и дальнейшего развития исследований в области философской компаративистики, а также организации Московских Международных конференций по сравнительной философии. Так фактически было положено начало созданию европейского филиала «Конференций философов Востока и Запада». Первая конференция на тему «Моральная философия в контексте многообразия культур» состоялась в 2002 году, вторая — на тему «Знание и вера в диалоге культур» — в 2006 году; третья — на тему «Философия и наука в культурах Востока и Запада» — в 2012 году⁷.

Экстенсивность и одновременно интенсивность в развитии философской компаративистики объяснимы в свете глобальных перемен, о которых уже говорилось выше. К сказанному следует добавить осознание мировой общественностью жизненной необходимости диалога культур. Инициатива официального признания со стороны ООН и ЮНЕСКО международной значимости диалога культур принадлежит бывшему президенту Ирана Мохаммаду Хатами (1997–2005), по предложению которого 2001 год был провозглашен ООН «Годом

⁶ Сравнительная философия. Выпуск 1. Отв. ред. серии М.Т.Степанянц. М.: Восточная литература, 2000.

⁷ См.: Моральная философия в контексте многообразия культур. Сравнительная философия. Выпуск 2. М.: Восточная литература, 2004; Comparative Ethics in a Global Age. Ed. by M.Stepanyants. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2007; Знание и вера в контексте диалога культур. Серия «Сравнительная философия». Выпуск 3. М.: Восточная литература, 2008; Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. Ed. by M.Stepanyants. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011; Философия и наука в культурах Востока и Запада. Серия «Сравнительная философия». Выпуск 4. М.: Наука — Восточная литература, 2013; Philosophy and Science in Cultures of East and West. Ed. by M.Stepanyants. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014.

диалога цивилизаций». Однако фактически широкомасштабный диалог культур был начат значительно раньше учеными-компаративистами.

Заметный отход от стереотипного отношения к незападным типам мышления четко обозначился к концу XX века. В 2008 году на Всемирном философском конгрессе в Сеуле состоялось специальное пленарное заседание, посвященное переосмыслению истории философии. Самым впечатляющим на нем был доклад известного латиноамериканского философа Энрико Дюсселя «Новый век в истории философии: мировой диалог между философскими традициями». Э.Дюссель с большим пафосом, страстно критиковал европоцентристские подходы и говорил о необходимости признания того, что называется региональными философиями, имея в виду не только основные восточные традиции — китайскую, индийскую, арабо-мусульманскую, — но и латиноамериканские и африканские. Э.Дюссель заявил, что человечество в целом и философское сообщество в частности вступают в эпоху трансмодернизма, для которого характерен плюрализм, питающийся источниками не только западной, но и других философских традиций. То есть речь идет не о выработке метафилософии, а о взаимообогащении на основе сохранения многообразия и богатства традиций. Это не исключает возможности выработки определенных общих позиций по основным, глобальным проблемам, которые более всего волнуют людей и являются жизненно важными для человечества в целом.

«Новая эпоха» может наступить не только для истории философии, но и для философствования как такового. Это может произойти, если философия станет межкультурной. Понятие «межкультурная философия» до сих пор практически отсутствует в российском научном обороте. Как в отечественной, так и в зарубежной литературе обычно речь идет о межкультурной коммуникации. Вслед за Ю.Хабермасом — наиболее ярким автором этого проекта — последователи последнего привержены западным принципам рациональности, западному типу философствования. Коммуникация такого рода оказывается европоцентристской, она не в состоянии обеспечить подлинный межкультурный диалог, поскольку не принимает всерьез другие культуры. Межкультурная философия предполагает принципиальную трансформацию исходя из признания того, что западный тип философствования не является единственным, что наряду с ним

имеются другие, не менее ценные. Это чрезвычайно богатая смыслами и целями рефлексия, не ограниченная рамками национальных или цивилизационных границ. Она нацелена на постижение и решение, помимо сугубо философских, важнейших глобальных проблем посредством диалога как средства снятия напряженности, достижения взаимопонимания и взаимоуважения, нахождения **новых** способов совместного решения общезначимых проблем.

Межкультурная философия как направление зародилась в 80–90-х годах XX века в Германии и Австрии. Наиболее яркими ее представителями стали Франц М.Виммер, Рам Адхар Малл, Грегор Пауль, Хайнц Киммерле, Эльмар Холенштайн, Рауль Форнет-Бетанкур, Хайнц Хульсман, Клаудиа Бикманн. Постепенно набирая силу, это направление находит сторонников в разных частях мира: Дж.С.Брунер, Ф.Даллмейер, С.Гиртц, Р.Паниккар, Р.Шведер.

Полагаю, что есть основания говорить о двух путях, ведущих к утверждению межкультурной философии. Первый, короткий путь ведет к относительно легкодостижимой цели. Он позволяет избавиться от близорукости и дальтонизма, от глухоты или просто отсутствия слуха при восприятии иной культуры. Этот путь ведет к расширению горизонтов для тех, кто участвует в философской рефлексии: они перестают «видеть» только одну часть мира, «слышать» только те голоса, которые приходят со стороны ближайшего окружения. Короче говоря, короткий путь ориентирован на формирование межкультурного **подхода** в философии. Его главными теоретиками признаются Хайнц Киммерле, Рам Адхар Малл, Франц Мартин Виммер.

Хайнц Киммерле (1930–2016) — профессор Университета Эразма в Роттердаме. Примечательно, что изначально Х.Киммерле занимался главным образом философией Гегеля. И вот тогда, когда его достижения в области гегельянских исследований получили всемирное признание, он знакомится с философией в Африке, т.е. именно с тем регионом, в котором, согласно Гегелю, философия не существовала. Киммерле вступает в диалог с африканскими философами, которые привели его к выводу об ошибочности оценок Гегеля.

Интерес Киммерле к межкультурной философии получил развитие в связи с его работой над исследовательским проектом по философии различий. Он приходит к заключению, что понятие культурного различия в рамках философии идентичности (в западной фило-

софии от Платона до Гегеля) имело разрушительные последствия, и поставил задачу показать, что новая концепция различия делает возможным концептуализацию «различного и равного» в противовес процессам глобализации, направленным на принуждение всех следовать одной линии⁸.

Благодаря усилиям Киммерле было создано Голландско-фламандское общество по межкультурной философии и учреждена специальная кафедра по межкультурной философии в Университете Эразма, которую он возглавлял с 1990 по 1995 год.

Рам Адхар Малл (род. 1937) — профессор философии Бременского и Мюнхенского университетов. Он представляет собой своего рода «продукт» межкультурного взаимодействия. Такое утверждение позволительно сделать, принимая во внимание его биографию. Малл родом из Индии, где изучал философию, психологию, санскрит, английский язык в Калькуттском университете и получил степень магистра в 1958 году. Дальнейшее образование он продолжил в университетах Геттингена и Кёльна. В 1967 году по приглашению Людвиг Ландгребе, одного из ближайших учеников Гуссерля, Малл переезжает из Индии в Кёльн, где работает в архиве Гуссерля. В 1981 году он защищает докторскую диссертацию в университете Триера, а с 2005 года преподаёт в университетах Вупперталя, Бремена, Гейдельберга, Мюнхена. С 2016 года Малл является старшим профессором факультета религиоведения в университете Йены.

Примечательно, что его докторская диссертация и ряд важных публикаций посвящены Дэвиду Юму⁹. Трудно себе представить, чтобы при изучении воззрений трудов великого шотландского философа прошло бы незамеченным, например, высказывание Юма из его «Исследования о человеческом разумении»: «Большинство людей склонны к категоричности и догматизму в своих мнениях; рассматривая предметы только с одной стороны и не имея представления о противоположных аргументах, люди поспешно принимают те принципы, к которым испытывают склонность, причем относятся

⁸ *Kimmerle H. Die Dimension der Interkulturellen. Amsterdam: Rodopi. 1994; Kimmerle H. Was leistet interkulturelle Philosophie? Antworten von Heinz Kimmerle, Hans Jörg Sandkühler und Georg Stenger // Information Philosophie. 2007 Oktober.*

⁹ *Mall R.A. Hume's Concept of Man. An Essay in Philosophical Anthropology. Bombay, 1967; Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl in its Relation to Hume's Philosophy. The Hague: Nijhoff, 1973; Naturalism and Criticism. The Hague: Nijhoff, 1975.*

без всякого снисхождения к тем, кто придерживается противоположных мнений. Колебания и раздумья приводят к смятению их ум, сдерживают их аффекты и приостанавливают их деятельность. Поэтому они проявляют нетерпение, пока не выйдут из столь тягостного для них состояния, и им кажется, что при всей решительности своих утверждений и при всем упорстве своей веры они никогда не смогут преодолеть это состояние в полной мере. Но если бы такие догматики могли осознать чрезвычайную слабость человеческого ума, даже когда он достигает наивысшего совершенства, когда он в высшей степени точен и осторожен в своих заключениях, то размышление об этом, несомненно, внушило бы им больше скромности и сдержанности, умерило бы их сомнение и их предубеждение против тех, кто им возражает. Необразованные люди могли бы поразмыслить о положении ученых, которые, несмотря на все преимущества, обеспечиваемые изучением наук и размышлением, обычно сохраняют недоверие к своим собственным взглядам; а если кто-либо из ученых проявит в силу прирожденного характера склонность к высокомерию и упрямству, то его гордость можно умерить с помощью небольшой дозы пирронизма, доказав ему, что те немногие преимущества, которые он, может быть, приобрел по сравнению со своими ближними, весьма незначительны в сравнении с общей неуверенностью и смятением, свойственными человеческой природе. Вообще, некоторая доля сомнения, осторожности и скромности должна быть присуща всякому здраво рассуждающему человеку во всех его исследованиях и решениях»¹⁰.

Рам Адхар Малл одним из первых раскрыл конкретное содержание межкультурной философии как новой концепции¹¹. В интервью, опубликованном в журнале «Межкультурная философия»¹², относительно того, в каком случае философия является межкультурной, говорится, что она становится таковой, когда воздерживается от абсолютизации собственной позиции, т.е. утверждения единственно возможного ответа на философские вопросы. Напротив, признается, что собственная позиция лишь одна из многих существующих.

¹⁰ Юм Д. Исследование о человеческом разумении. Пер. С.И.Церетели. М.: Прогресс, 1995. Раздел XII, часть III.

¹¹ Mall R.A. Intercultural Philosophy. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.

¹² Mall R.A. Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification // Confluence. Online Journal of World Philosophies. Verlag Karl Alber. 2014. Vol. 1.

Межкультурная философия не представляет собой особую теорию, дисциплину, школу. Она предлагает **ориентацию** в рамках практики философствования, направленную на утверждение толерантного плюрализма. Межкультурализм ратует за отказ от абсолютизации, универсализации или претензии на превосходство собственной умственной позиции, а потому является знаком самотрансформации философа, обретающего смелость и терпение слышать истину Другого. В то же время межкультурализм отвергает радикальный релятивизм, отстаивая вместо него относительный релятивизм толерантного плюрализма.

Р.А.Малл напоминает, что мужество и способность обнаружения, а затем одновременного использования связывающих совпадений и поучительных различий имели огромное значение всегда. В качестве примера он приводит «осевое время», которым Карл Ясперс именовал духовный процесс между 800 и 200 годами до н.э., когда «с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, при котором, независимо от определенного религиозного содержания... для всех народов могли быть найдены общие рамки понимания их исторической значимости... В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслили Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии — в Индии, как и в Китае, — были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, до материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где добро боролось со злом; в Палестине выступали пророки — Илия, Исайя, Иеремия и Второисайя; в Греции — это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Всё то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга. Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознаёт бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира. Всё это происходило посредством рефлекс-

сии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность... В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей... Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением: твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, покой полярностей сменяется беспокойством противоречий и антиномий. Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он способен теперь слышать и понимать то, о чем до этого момента никто не спрашивал и что никто не возвещал... Впервые появились философы... Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции и пророки Израиля близки по своей сущности, как бы они ни отличались друг от друга по своей вере, содержанию и внутренней структуре своего учения»¹³.

Р.А.Малл убежден, что существующие между философиями различия есть частные случаи одного по своей сути явления. Ошибочные утверждения, одно из которых настаивает на соизмеримости, а второе — на полной несоизмеримости, а следовательно и непереводимости понятий различных культур, по мнению Р.А.Малла, должны быть отвергнуты и заменены метонимическим тезисом о динамично перекрывающихся структурах. Культуры не представляют собой замкнутые в себе монады, все они так или иначе, в различной степени имеют точки межкультурного сопряжения. Полная идентичность заводит философию в тупик, а полное различие не допускает даже минимального согласия между методами философствования.

По его мнению, межкультурный подход должен предшествовать философской рефлексии в целом и занятиям сравнительной философией в особенности. Согласно определению, которое дал Р.А.Малл, «межкультурная философия — это определенный тип философского

¹³ Ясперс К. Истоки истории и ее цель / Смысл и пафос истории. М.: Политиздат, 1991. С. 32–34.

убеждения, подхода и глубинного понимания. Ни одна философия, также как ни одна культура не являются единственными, а потому не имеют право абсолютизировать себя. Эпистемологическая скромность межкультурности в философии, религиозная терпимость в теологии и моральная приверженность к плюралистически-демократической позиции в политике — таковы нормы и ценности ориентированного на межкультурность общества»¹⁴.

Малл четко отличает межкультурную ориентацию общества от политики мультикультурализма и отдает предпочтение «межкультурному обществу, руководствующемуся регулятивной идеей совпадающего единства без единообразия, над обществом мультикультурным. Это предпочтение объясняется тем, что мультикультурное общество направлено на достижение иллюзорной чистоты различных культур, основанной на вере в статичность идентичности, которая на самом деле не существует»¹⁵.

Франц Мартин Виммер (род. 1942) — адъюнкт-профессор Венского университета до ухода на пенсию в 2008 году, автор многочисленных книг по межкультурной философии. По его мнению, философии следовало бы всегда быть межкультурной, хотя до сих пор она таковой не является. Несмотря на то что философия претендует на универсальность, она неизменно будет встроена в культуру, в определенные способы выражения и определенную проблематику. Виммер занят переосмыслением истории философии, считая необходимым переписать ее посредством включения помимо западных других традиций¹⁶.

Ряд философов межкультурного направления предлагают **принципы и правила** подхода к философии инокультур. Шведский феноменолог Эльмар Холенстайн (род. 1937), обучавшийся в швейцарских и немецких университетах (Лувен, Гейдельберг и Цюрих), защитил диссертацию по феноменологии Гуссерля. В 1986/87 уч. году он преподавал в Токийском университете, с 1990 по 2002 годы — профессор Цюрихского университета (до ухода на пенсию), а затем с 2004 года — в Китайском университете Гонконга. Э.Холенстайн много занимается философией языка и культуры и разрабатывает

¹⁴ Mall R.A. *Intercultural Philosophy*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. P. 8.

¹⁵ Ibid. P. 9.

¹⁶ См.: Wimmer F.M. *Interkulturelle Philosophie*. Vienna: UTB, 2004.

принципы, следуя которым можно избежать непонимания иной культуры¹⁷. Им разработаны правила, которые рекомендованы для тех, кто привержен межкультурной философии:

1. *Правило логической рациональности*: каждый должен признать, что мысли, которые, с его точки зрения, нелогичны, не делают культуру или традицию алогичной или дологичной, скорее это свидетельствует об их ошибочном понимании с его стороны.

2. *Правило телеологической рациональности (правило функциональности)*: люди преследуют определенную цель в том, что они делают, а не только выражают себя логически рационально. Нетрудно впасть в ошибочное понимание Другого, если не можешь отличить логическую рациональность от телеологической, буквальный смысл утверждения от цели, которое оно преследует.

3. *Правило гуманности (правило естественности)*: прежде чем приписывать людям другой культуры бессмысленное, неестественное, не человеческое или незрелое поведение, лучше было бы сначала подвергнуть сомнению адекватность собственного суждения или знания.

4. *Правило смотреть на самих себя*: если кто-то встречается в другой культуре нечто, что абсолютно для него неприемлемо, не исключено, что и в своей собственной культуре, исторической и современной, он может обнаружить что-то подобное, если не худшее.

5. *Правило смотреть на самого себя*: следуя указанному выше правилу, вполне возможно, что ты обнаружишь в иной культуре людей, которые также отрицают скандальное событие.

6. *Правило против скрытого расизма*: когда люди разочарованы, они склонны воспринимать свои собственные недостатки преувеличенно как недостатки, присущие членам других групп; крипторасизм, скрытый расизм начинает проявлять себя, когда кому-то кажется, что его превосходство оказывается под угрозой. Инокультуры следует изучать для того, чтобы пролить свет на свою собственную культуру.

7. *Правило личности*: можно избежать недопонимания, если не относиться к представителям другой культуры как к объекту или методу исследования, вместо того чтобы считать их равными в правах партнерами в исследовании.

¹⁷ См.: Holenstein E. 2003 web. A Dozen Rules of Thumb for Avoiding Intercultural Misunderstandings. <http://them.polylog.org/4/ah-en.htm>

8. *Правило субъективности*: самооценка не должна более восприниматься как номинальная по сравнению с впечатлениями стороннего человека. (В соответствии со своей природой и характером встречи с другими, люди склонны слишком высоко оценивать себя самих или недооценивать, принижать себя.)

9. *Правило онтологии/деонтологии*: поведенческие коды и уставочные тексты представляют условия не такими, какие они есть, но такими, какими они должны быть по мнению той группы, которая имеет вес; иногда они представляют собой зеркальный имидж того, что не имеет места, но считается правильным поведением.

10. *Правило деполаризации (правило против культурного плюрализма)*: поларизация — это элементарный способ уменьшения сложности и классификации вещей; ее основная функция — не представлять вещи такими, какие они есть на самом деле, а скорее выставлять их в манере, в которой они полезны. Поларизации с их упрощением, преувеличением, абсолютизацией и исключительностью лучше всего предотвращаются, если сравнивать несколько культур друг с другом, вместо того чтобы ограничиваться сравнением двух культур и обращать внимание на обстоятельства, при которых такое полярное взаимоотношение между двумя культурами может быть сохранено, а также на условия, когда оно может быть обнаружено внутри культур, которые контрастируют друг с другом.

11. *Правило неоднородности*: предположение об однородности культур — искушение расположить различные эпохи, направления и формации в однолинейном порядке так, чтобы они различались лишь уровнем развития и ни одна из них не обладала бы собственной оригинальностью и автономностью.

12. *Правило агностицизма*: существуют тайны, которые останутся без ответа во всех культурах и между всеми культурами. Надо быть готовым к тому, что удовлетворяющие ответы, возможно, не будут найдены.

Шестнадцать правил, которые помогут развитию межкультурного обмена на равных началах, предлагает Грегор Пауль (род. 1947). Профессор философии университета Карлсруэ, специалист по традиционной китайской и японской философии, соредатор нескольких академических журналов, автор публикаций по философии, ло-

гике, философии науки, методологии гуманитарных наук, он формулирует правила следующим образом¹⁸:

1. Находить сходства и делать их явными.
2. Сравнивать только соразмерное и избегать категориальных ошибок.
3. Избегать генерализаций.
4. Выявлять различия, описывать и объяснять их.
5. Развеивать предрассудки.
6. Избегать мистификации и экзотизма.
7. Исходить из существования универсальных логических законов.
8. Не смешивать части традиции со всей традицией в целом (например, не отождествлять дзен-буддизм с восточной философией в целом).
9. Признавать универсальную значимость принципа причинности, по крайней мере как эвристический и прагматический принцип.
10. Ориентировать себя на существование антропологических констант.
11. Обосновывать отождествление некоторых вопросов, касающихся сходства и различия, в особенности в случаях, когда эти идентификации актуальны.
12. Четко определить основополагающий и ведущий принцип понятия «философия».
13. Избегать этноцентризма и евроцентризма.
14. Не использовать такие термины, как «немецкая философия» или «Восток», «Запад» в качестве аббревиатур к «философии, сформировавшейся или развивавшейся в Германии» или к «философиям, сформировавшимся, развивавшимся в Азии».
15. Использовать междисциплинарный подход.
16. Контекстуализировать важные примеры.

Второй путь более сложен для достижения. Разделять идею, что соглашаться с подходом — это исходная точка для продвижения к работе с разными культурами и тем самым к **созданию** того, что можно называть межкультурной философией. Этот путь предполагает выход за рамки «когнитивной скромности» к углубленному изу-

¹⁸ См.: Paul G. Einführung in die Interkulturelle Philosophie. Darmstadt: WBG, 2008.

чению и восприятию обогащающих идей и концепций другой культуры.

Некоторые философы уже вышли на этот более долгий путь. Так, почетный профессор университета Карлсруэ Ханс Ленк со своим упоминавшимся выше коллегой Г.Паулем в течение ряда лет ведут межкультурно-философские исследования в близкой им области логики. Об их успешном продвижении свидетельствует недавно опубликованная книга «Межкультурная логика»¹⁹.

Р.А.Малл, о котором говорилось выше, применяет межкультурный подход в онтологии, эпистемологии, этике, обнаруживая и акцентируя кросскультурные сегменты совпадения в понимании Абсолюта, Истины, Времени, Ценностей. В то же время он серьезно относится к углубленному и детальному учету культурных различий, в силу которых каждая философская традиция отдает предпочтение той или иной концептуализации этих фундаментальных понятий²⁰.

Хотелось бы подчеркнуть важность того акцента, который Р.А.Малл, как и многие другие представители межкультурной философии, делает на необходимости выявления сегментов совпадения. Дело в том, что занятия сравнительной философией могут приводить, и фактически действительно ведут, к двум противоположным направлениям. Целью одного является доказательство того, что различия между философскими традициями культур столь велики, что каждая традиция представляет собой автономную целостность, подобную окружности, не имеющей совпадающего сегмента с какой-либо другой окружностью. Отсюда логически вытекает вывод о несоизмеримости, принципиальном различии «логик смысла». Но рассуждать таким образом означало бы утверждать, что взаимопонимание между философами практически невозможно.

На опасность и ошибочность такого рода рассуждений обращает внимание известный иранский философ Голамреза А'авани. Выступая с докладом на Третьей Московской международной конференции по сравнительной философии на тему «Философия и наука в культурах Востока и Запада» (2012), иранский философ заявил: «Некоторые философы утверждают, что различные философские школы являются автономными, как независимые круги или парал-

¹⁹ См.: *Lenk H., Paul G. Transculturale Logic*. Bochum: Projektverlag, 2014.

²⁰ См.: *Mall R.A. Intercultural Philosophy*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2000.

лельные линии, которые не имеют общих элементов, и даже если может показаться, что аналогичные вопросы обсуждаются в разных школах, то на самом деле каждая из них должна быть понята и интерпретирована в рамках собственного своеобразного контекста и только в связи с ее основополагающими принципами. Другими словами, сравнительное изучение философских вопросов означает их изъятие из собственного контекста, что в конечном счете приведет к неким противоречиям. Но подобное рассуждение говорит, что и философия, и философские вопросы настолько двусмысленны, что общее понимание в среде философов почти невозможно. Можно даже сказать, что философия, которая по своей природе требует более глубокого проникновения в действительность, утрачивает основание своего бытия. Кроме того, эта точка зрения ведет в конечном итоге к релятивизму и делает поиск истины, который традиционно рассматривается как единственная цель философской деятельности, избыточным и бесполезным»²¹.

Допускаю, что возможен и третий путь, который станет доступным только после успешного преодоления двух предыдущих. Это путь наиболее креативный, а потому особенно сложный. Он идет дальше признания множественности культурно укорененных философий и утверждения между ними взаимоуважительных отношений, дальше ведения диалога, обогащающего всех, кто участвует в нем. Третий путь таит в себе надежды и возможности открытия новых, ранее неведомых разрешений универсально значимых проблем. К примеру, тогда, когда речь идет о переосмыслении социально-политических идеалов, формулировании альтернативных концепций модернизации, отыскании эффективных ответов на экологические вызовы, расширении границ философии и науки, создании новых сценариев построения глобального мира и т.д.

Дабы философия не утратила своего предназначения схватывать мысль дух времени, она должна перестать быть «одномерной», выйти из самовольно избранной культурной изоляции, стать подлинно межкультурной.

²¹ *A'vani G.* How Can Islamic Philosophy Contribute to a Comparative Study of Philosophy // *Philosophy and Science in Cultures of East and West*. Ed. by Marietta T. Stepanyants. Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Eastern and Central European Philosophical Studies, Volume 50. Russian philosophical studies, XIII. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014. P. 251.

Глава II

ПРОЕКТ НОВОЙ КАРТОГРАФИИ ФИЛОСОФИИ

«Мы может увидеть в будущем ярко выраженный плюралистический реализм в институциях академической философии по всему миру и новую картографию философии» — такими словами заключается Манифест движения за освобождение от колониального интеллектуального рабства. Точное название документа — «Манифест вновь нарождающейся философии»¹. Его автор — Джонардон Ганери, профессор философии Нью-Йоркского университета в Абу-Даби, входящего в Глобальный сетевой университет Нью-Йоркского университета (NYU's Global Network University).

Речь идет о том, что западная философия лишь одна из философских традиций. Философия должна включать в себя традиции философий, существующих за пределами западного мира, чтобы обрести свой полноценный смысл. Иными словами, ей следует «вновь возникнуть», «вновь родиться».

Вспомним этимологию самого слова «манифест», происходящего от латинского *manifestus*, означающего «явный», и историю этого текстового жанра. Документы данного рода «оглашали», т.е. делали явным, то, что уже имело место в жизни общества, хотя и не осознавалось его большинством. Изначально акты верховной власти выражались в форме торжественного обращения к народу в связи с каким-либо крупным политическим событием. Со временем манифе-

¹ Ganeri J. A Manifesto for Re-emergent Philosophy // *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. Vol. 4. 2016. P. 134–143.

стами стали именоваться обращения политических партий, общественных организаций, литературных и художественных групп.

В отличие от деятелей искусства и литературы, обращение к жанру манифеста в среде философов — событие исключительное. На слуху, конечно, «Манифест философии» Алена Бадью. В изданном в 1988–1989 годах масштабном труде «Бытие и событие» и в сжатом до размера брошюры «Манифесте философии» (букв.: манифест за философию) Бадью заявил о своей философской программе.

Имеется ряд сходств манифеста Д.Ганери с манифестом известного французского философа. Оба документа призывают к поддержке предлагаемых ими **глобальных** проектов (в названии оригиналов используется один и тот же предлог «за»): «заново отстраивать здание философии» (Бадью) и ратовать «за вновь нарождающуюся философию» (Ганери). У Бадью — это «философия событий», у Ганери — «философия новой картографии» (не с одним участником, а со всеми теми, кто существует в мире). Бадью усматривает путь «приближения к Философии» или «возвращение к самой философии» в признании четырех источников истины, к каковым он причисляет политику, любовь, искусство и науку. Ганери говорит о «множественности способов мышления», о движении за освобождение от интеллектуальной зависимости посредством применения межкультурного метода. Оба философа признают множественность культурных миров. Бадью раскрывает внутри несхожих миров их логический порядок, представленный каждый раз в специфической форме, и приходит к заключению о невозможности единой логики². Но, как справедливо отмечено в отечественной литературе, «его плюрализм выглядит оборотной стороной антихолистского подхода к базовым вопросам онтологии»³. Ганери последователен и не противоречит сам себе в утверждении плюрализма рациональности, логических систем.

Для манифестов характерен протестный характер, внесение в горизонты общественного мышления пока не явного, но, тем не менее, возможного и даже реально вероятного явления (Эпштейн). Протест сопровождается призывом к действию в соответствии с предложен-

² Badiou A. *Logics of Worlds. Being and Event*, 2. L., N.Y., 2009. P. 143.

³ Губман Б.Л. Философский универсализм и логика культурных миров. Альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания // *Западная философия конца XX — начала XXI в. Отв. ред. И.И.Блауберг.* — М.: ИФРАН, 2012. С. 21.

ной программой. Философские манифесты Бадью и Ганери отвечают параметрам избранного жанра.

В манифесте Ганери наиболее яркое выражение получил протест против «колониального использования разума философскими гигантами XVIII–XIX веков, заложившими моральные и интеллектуальные основания колониализма»⁴. Европейские философы эпохи колониализма подвергаются жесткой критике за ложное утверждение нейтральности своей рациональности. Они, говорится, по существу, призывали: «Пользуйтесь разумом так, как это делаем мы, или же признайтесь, что вы находитесь за пределами рациональности и фактически вовсе не занимаетесь философией»⁵. История западной эпистемологии описывает себя как единственно существующую в мире, а потому только колониальные державы имеют философию, остальной же мир обладает «культурой» или, в лучшем случае, «мудростью». Таким образом, утверждение о нейтральности рациональности, должно быть разоблачено как обман, как вопиющая эпистемологическая несправедливость⁶. Со своей стороны напомним уноминяемое выше высказывание одного из «философских гигантов» — Мартина Хайдеггера о том, что «философия по своей сути является греческой»⁷.

В полном соответствии с жанровой особенностью в рассматриваемом нами «Манифесте» возмещается о новой для философии эпохе: «Мы вступаем в такое время, которое можно назвать веком вновь нарождающейся философии»⁸. Этот век характеризуется тем, что философия любого региона мира находит новые автономные и аутентичные формы артикуляции, философское сообщество возвращается к плюральной и дифференцированной сети продуктивных центров, бывшие колониальные державы не являются более обязательными партнерами диалога или объектами сравнения.

Манифест призывает философов сосредоточиться на переосмыслении моделей «отличительного понимания». Когда спрашивают: «Могут ли азиаты и другие неевропейцы думать и рассуждать?», ответ один: «Конечно!» Когда же задается вопрос: «Должны ли они

⁴ *Ganeri J. A Manifesto for Re-emergent Philosophy. P. 135.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid. P. 136.*

⁷ *Хайдеггер М. Что это такое — философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 13.*

⁸ *Ganeri J. A Manifesto for Re-emergent Philosophy. P. 136.*

думать и рассуждать так, как европейцы?», ответ: «Нет». Потому что фундаментальная асимметричность, порожденная колониализмом, не может просто так исчезнуть в результате коллективной амнезии. Солидарность ранее колониальных народов ведет к восстановлению понимания многообразия унаследованного прошлого.

В «Манифесте» приведены конкретные примеры отличной от принятой на Западе логики понимания. Ганери обращается к истории индийской логики. Принципиальный контраст между западным и индийским стилями мышления Ганери усматривает в формальной дедукции, с одной стороны, и партикулярной, частной экстраполяции — с другой. Последняя представляет собой логико-методологическую процедуру переноса выводов, сделанных относительно какой-либо части объектов или явлений, на всю совокупность данных объектов или явлений.

В рамках указанной модели возможно разнообразие практик рассуждения и оценок. Из самого факта вариативности практик рассуждения не следует, что идея обоснования сама по себе контекстно зависима. Но из нее вытекает, что существует вариативность базового набора примеров и типов информации, которые свидетельствуют о сходстве суждений. Нормы транссекторальны и в то же время диалогичны. Указанная модель дает возможность для определенного рода иммерсионной рациональной практики, которая, по мнению Ганери, важна при оценке, развитии и критике ценностей посредством когнитивных ресурсов, доступных группе для обеспечения аутентичных форм обоснования⁹.

В заключении «Манифеста» заново рождаемая философия определяется как разновидность плюралистического реализма, признающего множественность способов мышления, которая не может сводиться к одному, тем более к колониальному способу¹⁰. Понимаемая таким образом философия должна преодолеть редукционизм, присущий универсализму, который склонен к сайентизму и подчинению разума власти, примером чему является колониальное использование рациональности. Плюрализм принимает различные смысловые оттенки на разных уровнях дискуссий: политическом, научном, религиозном, философском. Но независимо от того, выражается ли он в терминах релятивизма или диверсификации, важным всегда оста-

⁹ Ganeri J. A Manifesto for Re-emergent Philosophy. P. 139.

¹⁰ Ibid. P. 141.

ется отвержение претензии на нейтральность при колониальном использовании рациональности. «Манифест» направлен на продвижение проекта **новой картографии философии**¹¹.

Для того чтобы Манифест стал Программой мобилизации единомышленников, требуется его доработка, критическое осмысление. Прежде всего, в нем отсутствует ясный и развернутый ответ на вопрос, что можно называть «философией». Утверждение о существовании философии у новозеландских маори¹² или африканских народов¹³ звучит политкорректно, но по существу слабо обосновано. Расширительный смысл, вкладываемый в понятие «философия», нуждается в более фундаментальной аргументированности.

В определении, принятом как нормативное в отечественном философском сообществе, утверждается, что философия — «это особый тип рационального познания, в рамках которого систематически формулируются и обсуждаются кардинальные проблемы бытия. Философия стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем»¹⁴.

При такой дефиниции кажется допустимым «отлучение» западных культур от философии, поскольку в них предполагается, что рационализм не является единственным методом познания. Введенное греками понятие напрямую не связано с рациональностью — оно переводится как «любовь к мудрости», «унодобление Богу» и т.д. Постигание, или, вернее, приближение к мудрости, достижение не только разумом. Не отрицая огромные возможности разума, Блез Паскаль подчеркивал познавательную роль «сердца», сплошь и рядом вскрывающего ничтожество разума перед лицом бесконечного универсума и непознаваемого Бога.

Из приведенного выше определения философии следует, что создание новой картографии философии осуществимо на основе появления новой картографии рациональности. Ганери ссылается на пример одной из логических систем Индии, что понятно, учитывая

¹¹ Ibid. P. 141–142.

¹² Stewart G. What's in a Name? In Support of a Manifesto for Re-emergent Philosophy // *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. Vol. 4. 2016. P. 154–161.

¹³ Chimakonam J.O. Existence and Consolation: Reinventing Ontology, Gnosis, and Values in African Philosophy // *Paragon Issues in Philosophy*. Mar 1, 2015.

¹⁴ Степин В.С. Философия // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. М.: Мысль, 2001. Т. 4. С. 195.

его индийское (неиндусское) происхождение; главное же то, что своеобразие логических систем в Индии изучено и признано в большей степени, чем тех, что имеются в других ареалах культуры. Логика действительно получила в Индии развитие в классических школах брахманизма (ньяйи прежде всего), в буддизме и джайнизме.

Но как быть с философскими традициями Китая, мусульманского мира, коренных народов Африки, Латинской Америки и др., когда в академических кругах отсутствует минимальный консенсус относительно присущей им рациональности?

Возьмем, к примеру, Китай. Рассуждая о знании, здесь принято использовать иероглиф *чжи*¹⁵, обычно переводимый как «знание» или «мудрость» (когда это существительное) и как «знать» (когда это глагол), он означает одну из человеческих добродетелей. Этот философски значимый термин, фигурирующий в тексте «Лунь юя» Конфуция, встречается там 113 раз, т.е. больше, чем Дао или *жэнь* (гуманность).

В современном философском дискурсе слово «знание» нередко используется в смысле знания о фактах, делающих мир таковым, каков он есть, и знания научных законов или теорий, объясняющих эти факты. Однако эти тесно взаимосвязанные типы знания в «Лунь юе» не обсуждаются. Авторитетный американский синолог Генри Роузман полагает, что *чжи* в базовом для конфуцианской традиции тексте означает примерно следующее: «ощутить то, что наиболее уместно сделать в определенной ситуации; осознать, почему; совершить эти действия; испытать чувство удовлетворения от их совершения»¹⁶. В конфуцианстве под знанием имеется в виду «знание о том, что нужно или не нужно делать», «конфуцианский подход выходит за рамки эпистемологической сферы истинности и ложности, попадая в сферу морального совершенства»¹⁷.

Примечательно, что при рассмотрении знания в связке с действием у китайцев доминирует признание наибольшей значимости дейст-

¹⁵ Иероглиф 知 в период Сражающихся государств мог значить либо «знать», либо «знание», либо «сознание», либо «рассудок/разум» (С.Рыков). Мудрость — это расширительное значение от смысла «знание» или «рассудок».

¹⁶ Rosemont H. On Knowing (Zhi): Praxis-Guiding Discourse in the Confucian *Analects* // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. Ed. by M. Stepanyants. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy. 2011. P. 18.

¹⁷ Ni P. Two Kinds of Warrant: A Confucian Response to Planting's Theory of the Knowledge of the Ultimate // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. 2011. P. 45.

вия. Нормативную формулу их соотношения дал Чжу Си (1130–1200): «Если говорить о предшествующем и последующем, то знание — это предшествующее. Если говорить о малозначительном и важном, то действие — это важное»¹⁸. Правда, временами имели место отклонения от традиционно доминантной позиции. Так, Ван Янмин (1472–1529) выдвинул положение о «совпадающем единстве знания и действия». Вдохновленный успехами западной науки идеолог реформ Тань Сытун (1805–1898) сформулировал тезис о приоритетности «знания»: «Я ценю знание и не ценю действие; знание — это дело духовных горних душ, действие — это дело телесных дольних душ»; «Истинное знание обязательно предполагает способность к действию»¹⁹.

Известно, что помимо конфуцианства в Китае были и продолжают существовать иные направления мысли. Наиболее значимое из них — даосизм. Даосы считают знание «вредной привычкой». Мудрец «знает» подобно младенцу или животному, совсем не по-аристотелевски. Он не пускается в путешествия в поисках интеллектуальных открытий, но пребывает на одном месте, предпочитая совершенствоваться в искусстве ограничения интеллекта во имя совершенствования присущих ему естественных способностей и инстинктов. Воздерживаясь от соблазнов знания, человек тем самым обретает способность действовать в полной гармонии с природой. Новые же знания ведут лишь к излишнему вмешательству, посягательству на естественный порядок вещей²⁰.

Любая философская традиция в той или иной степени ориентирована на знание. Но существуют различия в акцентах и в том, как они относятся к **теоретизированию** о знании. Поскольку для китайской традиции жизненно важно **прагматическое** знание, можно допустить, что само стремление к такому типу знания фактически не мотивировало развития общих теорий знания. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что древние китайские философы не оставили после себя трактатов по логике.

¹⁸ Кобзев А.И. Знание/разум и вера /благонадежность в китайской философии // Знание и вера в контексте диалога культур. Серия «Сравнительная философия». Выпуск 3. Отв. ред. М.Т.Стенанянц. М.: Восточная литература РАН, 2008. С. 31.

¹⁹ Там же.

²⁰ Moeller H.-G. Knowledge as Addiction: A Comparative Analysis // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. P. 50–71.

Вопрос о специфике китайского рационализма порождает жесткое противостояние точек зрения в философском сообществе. В России его наиболее ярко демонстрируют А.И.Кобзев и А.А.Крушинский.

Философ-синолог А.И.Кобзев настаивает на полной чужеродности формальной логики для китайской научно-философской традиции вследствие доминирования философского натурализма, неразвитости идеализма и, соответственно, логических представлений об идеализации и абстракции. А.И.Кобзевым детально разработана теория универсальной методологической оппозиции логика–нумерология, согласно которой на Западе возобладали первая над второй (пифагорейством и кабалой), а в Китае вторая — (*сян-шу-чжи-сюэ* — «учение о символах и числах») над первой (протологикой моистов, «школы имен» и Сюнь-цзы). Для него совершенно очевидно, что в «И цзин» и производной от него ицзинистике не сформулирована никакая-либо логическая или математическая теория. Использувавшиеся в этой традиционной китайской науке «символы и числа» (*сян шу*) суть не более чем особые знаки классифицирующих описаний мира (классификационных схем), принадлежащих коррелятивному (ассоциативному, координативному, категориальному) мышлению²¹.

Синолог-востоковед А.А.Крушинский отстаивает, по крайней мере до недавнего времени, прямо противоположную позицию. Он утверждает, что Китай представляет собой единственную цивилизацию в мире, которая сформировала систему соответствующих логико-методологических воззрений на принципиально иной, нежели в остальных создавших логику цивилизациях, лингвистической базе. Самой существенной чертой этой инаковости является пропасть между фонетическим и идеографическим письмом, которая разделяет индоевропейскую и китайскую цивилизации²².

Разброс мнений и оценок относительно логических систем (и даже самой возможности их существования), лежащих в основании рационализма, отличного от того, что принято считать таковым в западной истории философии, требует продолжения исследова-

²¹ См.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Восточная литература РАН, 1994.

²² См.: Крушинский А.А. Автореферат диссертации. 1983 <http://cheloveknauka.com/logika-drevnego-kitaya#ixzz5CXpegVIm>

тельских усилий. Речь идет о всех исследователях, независимо от принадлежности к той или иной национальной культуре, интересующихся указанным кругом проблем. Отлучать от этого общезначимого дела западных философов безрассудно. Не стоит обвинять всех их в «колониальном мышлении». Их роль следовало бы оценить по справедливости, т.е. не только критикуя, что было уже реализовано в полной мере Эдвардом Саидом²³, жестко осудившим ориентализм, но и признавая их заслуги в преодолении европоцентризма.

«Манифест» Ганери демонстрирует нарастающий радикализм в среде незападного философского сообщества. Радикализму всегда сопутствует поспешность в желании достигнуть поставленной цели. Ганери приветствует наступление эпохи посткомпаративной философии, о которой, по его оценке, возвещает «Манифест философии без границ»²⁴. Таковым он считает предисловие и заключение, написанные Ариндамом Чакрабартти и Ральфом Вебером — ответственными редакторами коллективного труда «Сравнительная философия без границ». Под «философией без границ» имеется в виду «пересечение географических зон, культурных ареалов, временных периодов, ведущее к обнаружению концепции, аргументов и положений, возникших в результате многолетнего взаимного обогащения идеями, извлеченными из различных культур, исторических периодов, текстов и дисциплин»²⁵.

Авторы уномянутых двух манифестов демонстрируют революционный пыл к радикальным переменам: «Как только мы, выбравшись из зловонных колодцев не признаваемой веками эпистемологической несправедливости, достигнем уровня глобальной, критической, созидательной философии, мы сможем отбросить лестницу сравнения (компаративистику. — М.С.)»²⁶. Ганери полностью разделяет подобный, как он называет, «замечательный призыв взяться за оружие»²⁷.

²³ Саид Э.В. Ориентализм. Занадные конценции Востока. СПб.: Русский мир, 2006.

²⁴ Chakrabarti A., Weber R. (eds). Comparative Philosophy without Borders. London: Bloomsbury, 2016.

²⁵ Ibid. P. 22.

²⁶ Ibid. P. 238.

²⁷ Ganeri J. A Reflections on Re-emergent Philosophy // Confluence. Journal of World Philosophies. Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. Vol. 4. 2016. P. 164.

Насколько оправдан такой призыв? Возможно ли вообще философствование без границ? Не ведет ли оно к нивелированию различий, чреватому появлением видоизмененной глобальной философии? Не является ли преждевременным отказ от компаративизма, который еще не исчерпал своих возможностей, оставаясь необходимым, в том числе и в деле формирования новой картографии философии, не реализуемой без тщательно прописанного атласа (а не просто карты) рациональности?

Глава III

ПРЕДПОСЫЛКИ К РАЗВИТИЮ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ФИЛОСОФИИ

Активному и успешному участию в развитии межкультурной философии помимо индивидуальных склонностей и убеждений философа способствуют и существующие к этому предпосылки в наследии той или иной культуры. Высокая степень представительства индийских философов (не только по численности, но и по уровню активности) в межкультурном направлении впечатляет. Примечательно, например, что основателем и президентом Международного общества межкультурной философии, а также со-редактором серии «Исследования по межкультурной философии» является индеец Рам Адхар Малл. Главный редактор «Журнала мировых философий» (Journal of World Philosophies) — печатного органа по межкультурной философии — Моника Кирлоскар-Стейнбах, индианка по происхождению (Monika Kirloskar-Steinbach, University Konstanz, Germany). В составе редколлегии журнала несколько ученых индийского происхождения.

О «Журнале мировых философий» следует сказать особо, поскольку он среди русскоязычных читателей пока практически не известен. Этот журнал вырос из периодического интернетовского издания “Confluence: Online Journal of World Philosophies”, редакторами которого были упоминавшаяся ранее Моника Кирлоскар-Стейнбах, Гита Рамана (Университет Мумбаи, Индия) и Джеймс Маффи (Университет Мериленда, США). Журнал стал выходить в 2014 году. В состав его редколлегии вошли ведущие компаративисты, поддерживающие новый тренд — межкультурную философию.

Электронное издание оказалось столь успешным, что с 2016 года журнал обрел статус международного рецензируемого печатного периодического издания (два выпуска в год), публикуемого издательством университета Индианы (США)¹.

Цель журнала — выявление сходства и различий между существующими в мире философскими традициями. В нем ставится задача развития контуров философского понимания, отличных от доминирующих парадигм, и создания платформы, с которой могли бы выступать принципиально различающиеся между собой философские «голоса», включая те, что долгое время заглушались господствующими академическими дискурсами и институтами.

«Журнал мировых философий» также стремится стать тем изданием, в котором бы вопросы, представляющие глобальный интерес, могли рассматриваться творчески, новаторски. Он приветствует инновационные способы концептуализации, артикуляции и представления межкультурного полилога. Ожидается, что авторы журнала смогут содействовать развитию новых идей, касающихся современных глобальных мыслительных процессов, и наметить контуры пока еще скрытых процессов будущего.

Индийские философы не случайно широко представлены в рядах межкультурной философии. Можно сказать, что к этому их располагают «генетические» предпосылки, заложенные в традициях индийской культуры. Что имеется под этим в виду? Вопрос сложный и спорный. Для некоторых, особенно из числа индологов, к таковым прежде всего относится так называемый **инклюзивный** характер индийской цивилизации.

Известный немецкий индолог Вильгельм Хальбфасс (1940–2000), пользующийся высоким авторитетом в академических кругах, широко употреблял указанный термин². При этом он признавал, что первым его ввел не он, а Поль Хакер (1913–1979).

Следует уточнить, что термин «инклюзивность» применялся П.Хакером в достаточно урезанном виде. Под инклюзивностью индийской цивилизации он и те, кто пользуется той же терминологией, обычно имеют в виду инклюзивный характер индуизма по отноше-

¹ <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp/index>

² Halbfass W. *India and Europe. An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press, 1981. P. 403.

нию к христианству³. Однако здесь требуется сделать целый ряд оговорок и уточнений.

Индуизм — явление значительно более позднее, чем индийская цивилизация. Долгое время считалось, что субконтинент не знал собственной цивилизации до прихода (нашествия) ариев⁴. При строительстве железной дороги в долине реки Инд (ныне на территории Пакистана) были обнаружены остатки древней цивилизации. Первые данные о существовании доарийской цивилизации в Западной Индии опубликовал в XIX веке Александр Каннингем. Существование индской цивилизации было подтверждено в 1921–1922 годах экспедицией во главе с Джоном Маршаллом.

Хараппская цивилизация развивалась в долине реки Инд в 3300–1300 годах до н.э. Наиболее значительные центры — Мохенджо-Даро, Хараппа, Ракхигархи, Лотхал и Дхоловира. Население в годы расцвета составляло около 5 млн человек. Как и кем была создана эта древнейшая цивилизация?

На этот счет есть разные мнения. Одно из них: Хараппская цивилизация в Северо-Западной Индии обязана своим происхождением выходцам с юга Индии — дравидам, чья цивилизация возникла 51 век назад.

Многие исследователи выделяют дравидов в отдельную расу, которая распространена среди населения Южной Индии. Говорят дравиды на дравидийских языках, среди них выделяются: телугу, или андхра (более 80 млн человек), тамилы (около 70 млн человек, частично живут также на о-ве Цейлон, в Малайзии, Мьянме и других странах Юго-Восточной Азии), малайяли (более 35 млн человек), каннара, или каннада (44 млн человек), гонды (более 4 млн человек), тулу (около 1 млн человек), а также ряд малочисленных народов, во многом сохранивших еще родо-племенной уклад и живущих в основном в горных и лесных районах: ораоны, тоды, кота, курумба, бадага, байга и др.⁵. Маловероятно, чтобы «встреча» двух цивилиза-

³ Первоначально термин был использован в лекции 1956 года, ноже — в статье: Religions Toleranz und Intoleranz in Hinduism. Saeculum 8 (1957). P. 167–179.

⁴ Пришедшие к власти в Индии в 2014 году индуско-националистические силы проагандируют идею о том, что арийцы не были пришлыми племенами. Коренные индоевропейцы якобы происходят именно из долины Инда, а уже затем их потомки расселились на обширных территориях от Индии и Шри-Ланки до Англии и Ирландии.

⁵ Примечательно, что в Бангладеш на уровне официальной идеологии подчеркивается дравидийское происхождение местного населения, хотя большинство говорит

ций в те далекие времена могла быть исключительно мирной. Существует версия прочтения знаменитого эпоса «Рамаяна» как длительной войны между двумя цивилизациями и двумя разными мировоззрениями. В противоположность второму из древнеиндийских эпосов — «Махабхарате», который рассматривают как *итихаса* (легенда, сага) и *пурана* (былина), «Рамаяна» относится к *кавья*, т.е. к поэмам. Предполагается, что сюжет «Рамаяны» носит аллегорический характер и изображает под видом подвигов Рамы распространение арийской цивилизации на юг Индии до о-ва Цейлон. Но некоторые исследователи считают вполне вероятным, что в основу аллегорической легенды был положен древний миф, в той или иной мере соответствующий реальной истории событий. В индуизме принято считать, что действия «Рамаяны» происходили около 1,2 млн лет назад. Современными учеными эпос датируется IV веком до н.э., что не мешало ему вдохновлять практически всех индийских писателей и мыслителей от Калидасы до Рабиндраната Тагора, Джавахарлала Неру и Махатмы Ганди. Персонажи Рамы, Ситы, Лакшманы, Бхараты, Ханумана и Раваны являются неотъемлемыми элементами культурного сознания Индии.

Иным является отношение к «Рамаяне» на Шри-Ланке, где ее сюжет нередко воспринимается как имеющий антиланкийскую направленность. Имя «Рама» непопулярно среди ланкийцев. Сама легенда о Раме и Сите в средневековой сингальской поэзии преподносится как произведение, которое «рассказывают люди, следующие ошибочным воззрениям» (поэма «Послание попугая», синг. «Гира сандеша вивараная», строфа 114).

«Встреча» арийцев с дравидами проходила в противостоянии. Гимны «Ригведы» сообщают о постоянных столкновениях ариев с местными племенами. Составители гимнов были пристрастны в изображении врагов: они рисуют их внешне непривлекательными, отвергающими ведийских богов, не знающими правил жертвоприношений, практиковавшихся арийскими жрецами. И все же в итоге удалось избежать уничтожения одной цивилизации в пользу другой. Что этому способствовало? Некоторые полагают (этот тезис кажется достаточно сомнительным. — М.С.), что причиной была толерант-

на индоевропейских языках индоарийской группы. Это делается для того, чтобы подчеркнуть отличие культуры данной страны от индийской и таким образом отвергнуть территориальные и культурные претензии со стороны Индии.

ность северян, заложенная в их сакральных текстах (*шрути*), и прежде всего в Ведах. Но допустимо предположить, что немалую роль сыграл и трезвый расчет на преимущество выживания обеих борющихся сторон за счет отказа от привычной при «встречах» цивилизаций стратегии физического уничтожения «враждебной стороны» и насильственного искоренения ее культуры. Предпочтение было отдано постепенному примирению посредством тактики инклюзивности. О допустимости подобного утверждения говорит трансформация ведизма — религии начального периода арийской истории — в брахманизм (VII в. до н.э. — V в. н.э.), а затем в индуизм (период становления — I–V вв. н.э.).

Именно в индуизме инклюзивность проявилась наиболее ярко. Приведу самые простые примеры, лежащие, как говорится, на поверхности: «местным субстратам принадлежали имена таких популярных в послеведийский период богов, как Шива, Кришна, Кубера, Хануман, таких ритуальных объектов, как *линга* (фаллос — символ Шивы), *питтала* — священное дерево, *джадда* — спутанные, связанные волосы, характерные для облика аскетов», и др.⁶

Кажется, ничто из далекого прошлого не было предано забвению. Артефакты, найденные при раскопках Хараппы, свидетельствуют о характерном для земледельческой культуры почитании женского божества, символизирующего плодородие (терракотовые женские фигурки), о тотемизме и анимизме. В индуизме все эти культы сохранились в трансформированном виде.

Арийские племена были кочевниками и занимались преимущественно скотоводством. Отсюда и то, что пантеон их богов был мужским. Хараппа, как и дравидийская цивилизация в целом, были земледельческими культурами. Женское божество — это богиня плодородия или богиня-мать, у дравидских народов имела много разных имен и ипостасей. Ее почитают на Малабаре под именем Бхагавати, а в районе Мадур — как Мариямму, богиню оспы и других опасных болезней. Богиня-покровительница предстает также в образах многих местных богинь, опекающих селения и их жителей.

Примечательно, что культ женского божества вошел в пантеон индуизма с учетом важнейшего для дравидийской мифологии представления о жизненной энергии, силе, которая может быть благой,

⁶ Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. М.: Восточная литература, 1980. С. 26.

проявляясь в плодородии, процветании, продолжении рода, а может иметь и опасный, устрашающий характер. Женское божество стало не просто «супругой» того или иного бога — оно — его *шакти* (санскр.: мощь, сила). Слово «шакти» имеет много значений. Шакти называют великую вселенскую бесконечную энергию. Шакти — это Богиня-мать. Шакти — это проявленный мир. Шакти называют Мать-Природу. Шакти — это внутренняя энергия человека. Шакти — это космический женский принцип. В индуизме шакти присутствует в ипостасях многочисленных женских божеств, выступающих под разными именами: Кали, Лакшми, Сарасвати, Парвати, Чамунда, Деви, Бхавани, Трипурасундари, Бхайрави, Чанди, Тара, Минакши, Лалита, Камакши, Раджараджешвари.

У дравидских народов шакти предстает иногда как грозная, кровожадная Коттравей, богиня войны и смерти, которая сливается затем с образом Дурги. Сыном Коттравей считается Муруган, бог войны, охоты, победы. Впоследствии Муруган стал рассматриваться как Сканда-Картикейя, сын Шивы. Также был инкорпорирован в индуизм в качестве Вишну Тирумаль, божества пастушеских племен.

Не были преданы забвению и тотемные верования. Причем тотемы иногда инкорпорировались как «члены» тройственного союза с божествами и их шакти. Так, у Брахмы — это Лебедь, используемый богом как средство передвижения, у Шивы — Буйвол, у Вишну — царь птиц Гаруда.

Не случайно индуизм именуется на санскрите как *санáтана-дхárма*, что буквально означает «вечная религия», «вечный путь» или «вечный закон». Тем самым подчеркивается его всеохватность: разнообразие религиозных традиций, философских систем и верований. Это не исключает наличия в индуизме культурных универсалий, к которым относятся, в частности, дхарма, карма, сансара, майя, мокша и йога.

Тактика инклюзивности позволила индуизму объединить множество религиозных верований, культов, создать благоприятные условия для свободы вероисповедания, сделать Республику Индия после получения независимости в 1947 году светским государством.

Некоторые склонны отождествлять инклюзивность с толерантностью, терпимостью. Думаю, что такое суждение если не ошибочно, то по крайней мере неточно. Также как считать ее синтезом или ассимиляцией. Инклюзивность не лишала этносы их отличительных

черт, не вела к смешению рас и племен. Необходимо помнить, что инклюзивность реализовывалась в жестких рамках кастовой системы.

Позволю привести длинную, но уместную в данном случае цитату из «Индийской философии», автором которой является всемирно известный философ Сарвепалли Радхакришнан (1888–1975). Введение кастовой системы, пишет Радхакришнан, было обусловлено потребностями той эпохи, когда представителям различных рас приходилось жить рядом. «Единственным средством сохранить культуру расы, которой грозила серьезная опасность раствориться в суевериях массы туземного населения, было закрепление, словно железным обручем, существующих культурных и расовых особенностей. К несчастью, то, что должно было предохранить общество от упадка и гибели, в конце концов стало помехой его развитию. Не было и признаков ослабления кастовых преград, когда ход развития потребовал этого. Способствуя сохранению социальных порядков, они не помогали прогрессу нации как целого. Но это не дает нам никакого права осудить институт касты в том виде, в каком он был первоначально введен... Индия мирными средствами разрешила расовую проблему, которую другие народы разрешали железом и кровью. Когда европейские расы побеждали другие, они старались заставить побежденных забыть о человеческом достоинстве и лишить их самоуважения. Кастовая система дала возможность... сохранить целостность и независимость как победившим, так и побежденным расам и способствовала взаимному доверию и согласию»⁷.

Кастовая скрепа позволила и позже сохранить индийскую цивилизацию: после нашествия Тимуридов и создания на территории Индии Империи Великих Моголов, которая просуществовала с начала XVI века до прихода британских колонизаторов в середине XVIII века. Со времени обретения Индией независимости в 1947 году и по сей день кастовая система не отменена, но Конституция Республики Индия, а затем закон 1955 года запретили кастовую дискриминацию (ст. 17) и приравнивали всякое ее проявление к уголовному преступлению. Для членов низших каст предусмотрено резервирование мест в Народной палате парламента (ст. 330) и законодательных собраниях штатов (ст. 332) пропорционально их численно-

⁷ Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х томах. Том 1. СПб.: Стикс, 1994. С. 92.

сти. На практике, однако, дискриминация продолжает оставаться широко распространенной.

Выше речь шла о проявлении инклюзивного характера индийской цивилизации как регулятора межцивилизационных, межэтнических, межкультурных, межрелигиозных — словом, межсоциальных отношений в самом широком смысле. Положенный в основу общественного сосуществования, инклюзивный принцип упорядочения чрезвычайно богатой культурной мозаики не мог не проявиться и в философской сфере, которая непосредственно интересует нас в контексте данной статьи.

Это трудно не заметить уже в тот период истории, который В.К.Шохин именует как «предисловие к истории индийской философии», когда брахманы (жрецы-эрудиты) собирались на дискуссионные «турниры», организованные местными правителями. Они обсуждали проблемы, связанные с толкованием ключевых по значению слов и понятий сакральных текстов, а также вопросы ритуаловедения, обращаясь при этом к рациональной аргументации.

Не «вероятельное» знание, целиком опирающееся на сакральные тексты, а знание, обретенное благодаря личной способности к рациональной аргументации, появляется в результате «шраманской» интеллектуальной революции (середина I тыс. до н.э.), свершившейся «благодаря лавинообразному и практически синхронному появлению множества групп аскетов-подвижников»⁸. Большинство групп выступало в оппозиции к брахманизму. Шраманская эпоха завершилась около 400 года до н.э. В период IV века до н.э. — II века н.э. к традициям шраманского происхождения (локаята, санкхья, йога, адживика, джайнизм, буддизм) прибавились новые брахманистские направления (вайшешика, ньяя, миманса, веданта). Разделение на множество школ и ветвей в этот период характерно для буддизма (буддийская традиция говорит о 18 школах, но реально их насчитывают около 25), санкхьи, джайнизма и т.п.

Индийская духовная жизнь как классического (II–IX вв.), так и схоластического (X–XVII вв.) периода отличалась невероятным богатством комментаторской литературы разного жанра. Некоторые исследователи высказывают мысль о том, что поддержанию «дискуссионного духа» способствовал плюралистический подход к исти-

⁸ Шохин В.К. Брахманская философия. М.: Восточная литература РАН, 1994. С. 67–121.

не, будь то светской или сакральной, чему, в свою очередь, благоприятствовал индийский политеизм, более терпимый к сосуществованию разнообразия в вероучениях по сравнению с монотеизмом⁹.

Шесть классических школ (даршан), сформировавшихся на базе признания авторитета Вед, тем не менее не были едины по многим принципиально значимым позициям. Так, онтология санкхьи была дуальна, вайшешики — плюральна, веданты — монистична.

Индия отличается богатством герменевтической традиции. По признанию Р.А.Малла, он, пытаясь создать «аналогичную герменевтику», ориентированную на межкультурное философствование, многое позаимствовал из философии джайнизма: *анекантавада* (*anekantavada*), *сьядавада* (*syadvada*) и *наявада* (*nayavada*). Джайнскую теорию познания принято называть учением о «неодносторонности», а иногда (в шутку) «теорией относительности». Возможно, теория возникла в период появления джайнизма еще при жизни самого основателя — Джини Махавиры Вардхаманы, родившегося, согласно традиции, в 599 году до н.э. в царской семье в Северном Бихаре. Однако достоверные подтверждения этому пока отсутствуют. Российскому философу-востоковеду Н.А.Железновой удалось опровергнуть ранее считавшуюся авторитетной точку зрения немецкого индолога В.Шубринга о том, что указанная теория появилась значительно позднее и лишь в качестве анонимного творения¹⁰. На основании тщательного исследования учения одного из выдающихся представителей джайнизма, Куидакунды (III–IV вв.), а главное — собственного перевода двух версий его сочинений (на языках пракрити и санскрите) Н.А.Железнова утверждает, что теория о «неодносторонности» (*анекантавада*) имела авторство.

Анекантавада (санскр., букв. «учение о неисключительности») — основной принцип джайнизма, признающий реальность многомерной и многогранной, а потому воспринимаемой по-разному в зависимости от угла зрения. Следовательно, никакая точка зрения на реальность не является единственно правильной.

Анеканта включает два раздела-доктрины: *наявада* и *сьядавада*. *Наявада* — «учение о точках зрения». Эта доктрина была разработана на раннем этапе развития джайнизма, еще в каноне, где встреча-

⁹ Mall R.A. Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification // Confluence. Online Journal of World Philosophies. Verlag Karl Alber. 2014. Vol. 1. P. 75.

¹⁰ Schubring W. The Doctrine of the Jains. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962. P. 160.

ется перечисление основных точек зрения в рамках учения наявада: *pegata, samgaha, vavahara, ujju-suya, samabhirudha, evambhuva*. Согласно объяснению, данному Н.А.Железновой¹¹, первая точка зрения понимается либо как целевая, «телеологическая», либо как подход, учитывающий общие и специфические свойства рассматриваемого объекта. Вторая точка зрения — общая; третья — обыденная, популярная; четвертая — пространственно-временная; пятая — контекстуальная; шестая — этимологическая; седьмая фиксирует только одно значение корня применительно к данному объекту. Н.А.Железнова оговаривает, что В.К.Шохин дает несколько иную интерпретацию точек зрения¹².

Опровергая позиции ньяиков (последователей даршаны ньяя), джайны обращали внимание на то, что интерпретация опыта с одной только точки зрения, исключая возможности других взглядов, является столь же ошибочной, что и заключение семи слепых, ошупывающих слона, будто именно та часть туловища животного, которую они ошупывают, представляет истинное туловище слона.

Исторически первая полная формулировка доктрина съядвады содержится в *Corpus Cundacundae* — собрание четырех трактатов, приписываемых Куидакунде, хотя они могли принадлежать не одному ему, а группе авторов, трудившихся в течение длительного времени. Съядвада представляет собой методологию в духе многоуровневой логики, основанной на убеждении в том, что реальность настолько сложна, что ни один предикат не может адекватно описать ее. А потому любое суждение следует оговорить как «возможное». Съяд — букв. «может быть», «возможно».

Н.А.Железнова полагает, что даже во всеобъемлющем компендиуме ранней джайнской философии «Таттвартха-адхигама-сутра» С.Умасвати не содержится никаких формулировок, которые можно было бы квалифицировать как положения доктрины «неодносторонности». Семичленное предикирование обнаружено ею у Кундакунды в связи с обсуждением способов описания субстанции: субстанция может рассматриваться в соответствии с семью аспектами: некоторым образом есть; некоторым образом не есть; некоторым образом есть и не есть; некоторым образом неопишима; некоторым образом

¹¹ Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература РАН, 2005. С. 70–71.

¹² Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 1.

есть и неопишима; некоторым образом не есть и неопишима; некоторым образом есть, не есть и неопишима¹³. Российский исследователь утверждает, что 14-я гатха (букв.: стихотворный размер и жанр буддийской и джайнской литературы), на которую она ссылается, является, по сути, первой формулировкой семи способов предикции в том виде, в каком доктрина сядвада позже станет предметом скрупулезного рассмотрения джайнского философа XIII века Маллишены.

Джайнское аргументирование взаимного признания разных точек зрения (*ная*), не исключających, а дополняющих друг друга, является лучшим методологическим ходом в поддержку межкультурного понимания. Две точки зрения могут быть противоположными или даже взаимоисключающими, но они при этом не перестают быть точками зрения. Такой взгляд ведет к признанию возможности перекрывающегося содержания и является источником логики разговора, которая намного превосходит вымыслы о полной соизмеримости или радикальном различии. Универсализация одной точки зрения (*ная*) ведет к ошибочному заключению, которое предполагает определенную степень теоретического насилия. Доктрина анекантавада помогает избавиться от этого насилия. Бимал Кришна Матилал (1935–1991) отмечал, что «Махавира перенес эту концепцию ненасилия из области практического поведения в область интеллектуальной и философской дискуссии»¹⁴. Применяя эту методологию, Р.А.Малл попытался создать так называемую «аналогичную герменевтику», исходя из понимания существующих между философией различий как частных случаев одного по своей сути явления.

Центральную для джайнской философии теорию анекантавада нередко сравнивают по своей значимости с доктриной буддийской школы мадхьямака — *шуньявада*, «учение о пустоте». Обе теории возникли и развивались в среде многочисленных соперничающих между собой школ. Обе противостояли тем, кто категорично настаивал на исключительной правоте собственных воззрений, тем самым порождая интеллектуальный догматизм и нетерпимость. Джайны называли подобное проявление односторонности *еканта*. Примеча-

¹³ Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. С. 110–111.

¹⁴ Mailal B.K. The Central Philosophy of Jainism (Anekanta-Vada). Ahmedabad: L.D.Series 79/ Institute of Indology. 1981. P. 6.

тельно, как определяет это джайнское понятие наш современник — лауреат Нобелевской премии индийский экономист и философ Амартия Сен: «Еканта — эгоистичная точка зрения, не способная породить что-либо полезное в религиозной, общественной, политической или экономической областях, будь то на индивидуальном или социальном уровнях. Еканта вредна для индивидуума и общества. Она порождает диктатуру, анархизм и фанатизм. В любом случае лучше избегать такой тип ментальности и придерживаться в жизни анекантавада»¹⁵. Один из выдающихся индийских философов XX века — Бимал Кришна Матилал, многие годы преподававший в Университете Оксфорда, полагал, что в шраманский период борьбы с брахманизмом, когда появились буддизм и джайнизм, последователи Махавиры, наиболее упорно и последовательно отстаивающие ахимсу — ненасилие, возвысили этот принцип до интеллектуального уровня. Более того, они положили принцип ненасилия в основание анекантавада, отстаивая уважительное отношение к мнению других и необходимость гармонизации в области философии¹⁶.

При всем громадном уважении к творчеству Б.К.Матилала, представляется чрезмерной модернизацией проектирование ахимсы на область познания. Наш интерес к анекантавада продиктован иным мотивом — его позитивным потенциалом в поддержании «когнитивной скромности», открывающим возможности не только для терпимости и уважительного отношения к чужим традициям и воззрениям, но и для ведения плодотворного дискурса во имя решения общезначимых проблем. Убедительным подтверждением тому является наблюдаемая с началом XXI века междисциплинарная распространенность принципа когнитивной скромности, используемого лингвистами, антропологами, религиоведами, юристами и другими специалистами в различных областях гуманитарного знания.

¹⁵ *Shah K.R.* The Philosophy of welfare economics of Dr. Amartya Sen and Jain Philosophy. Trafford Publishing, Canada, 2011. P. 272.

¹⁶ *Matilal B.K.* Op. cit. P. 60–61.

Глава IV

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕКТОР РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Даже общие очертания будущего, уготованного человечеству, пока остаются неясными, и это несмотря на то, что над ним размышляют многие, включая лучших представителей практически всех областей наук, в первую очередь, конечно же, гуманитарных. По замечанию всемирно признанного авторитета в области политологии П.Бергера, «глобализация не представляет собой ни единственного обещания, ни единственной великой угрозы»¹. В этом высказывании речь идет об «обещании» или «угрозе» геополитического характера, связанного с расстановкой сил, при которой прогнозируются разные сценарии, включающие четыре наиболее вероятных варианта.

Первый: неуклонный и стремительный экономический рост ряда ранее отстававших стран, в первую очередь Китая и Индии, изменит направления процессов глобализации, изменится расстановка сил на политической арене, в результате чего привычные дихотомии Запад–Восток, Север–Юг, развитые и развивающиеся страны будут упразднены. Второй: США удастся сохранить доминирующую роль в формировании всеобъемлющего мирового порядка. Третий: всемирное движение за создание «Нового халифата», опирающееся на радикальный ислам, бросит сокрушительный вызов западным нормам и ценностям, станет фундаментом новой мировой системы. Четвертый: рост терроризма, организованной преступности, торговли ору-

¹ Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. Под ред. П.Бергера, С.Хаптингтопа. М.: Аспект пресс, 2004. С. 24.

жием, кибернетических атак, расползание оружия массового уничтожения — все это вызовет «колесо страха» (страх рождает страх); обеспокоенность в первую очередь распространением оружия массового уничтожения может повлечь за собой крупномасштабные превентивные интервенции, оправдываемые необходимостью предотвращения смертоносной угрозы; результатом интервенций может стать создание оруэлловского мира².

Приведенные выше разработки сценариев будущего сосредоточены на факторах экономического, военного и политического характера. Но будущее мироустройство обещает радикальные изменения и в других областях, что, вполне возможно, приведет к созданию принципиально новой цивилизации.

Начну с метафоры, использованной Даниилом Андреевым (1906–1959) в лучшем и наиболее известном из его произведений — «Роза мира»³: «Если старые религии — лепестки, то Роза мира — цветок: с корнем, стеблем, чашей и всем содружеством его лепестков». Писатель вполне осознает, что подобное культурное слияние и единение возможны лишь при условии критического переосмысления традиционных доктрин и универсалий культуры. Они должны быть столь радикально реформированы, чтобы был «положен конец неуважительному отношению к природе, которую следует преобразовать в Сад». Особое место в «Розе мира» предназначается храмам стихий (*stihialej*), в которых будет совершаться поклонение природе. Если перевести идею «Розы мира» на современный язык, то ее можно рассматривать как проект построения экологической цивилизации при совместном участии народов разных культур.

Несомненно, было бы нереально, да и недопустимо стремиться к достижению единообразия в мировосприятии, в понимании смысла человеческого бытия и норм его поведения. В то же время целесообразно прилагать усилия к выработке единых подходов к проблемам мирового порядка, от которых зависит судьба человечества. В эпоху глобализации эта потребность становится особенно настоятельной. Очевидно, что существуют два типа проблем: локальные и универсально значимые. Экология, безусловно, обрела характер

² Из доклада Американского Национального разведывательного Совета «Контуры мирового будущего: Доклад по „Проекту-2020“» // Контуры мирового будущего. Часть первая. С. 8. From-ua.com

³ Андреев Д. Роза мира. М.: Товарищество «Клышников–Комаров и К^о», 1993.

проблемы, значимой для выживания всего человечества, решение которой требует коллективных усилий.

История человечества свидетельствует о многообразии культурных подходов к природе. Причем отношение это в одной и той же культуре подвержено эволюции в соответствии со сменой эпох. Даниил Андреев предложил свое видение указанной эволюции, отметив в ней четыре основные фазы. Первую он ассоциирует со временем, когда «сам человек не осознает Природу как нечто вне его лежащее и не противопоставляет себя ей»⁴. К этой фазе он относит в основном культуры древности, а также некоторые более поздние культурные формы Востока. В религиозном плане для первой фазы характерен политеизм.

Вторая фаза — «природоборческая»⁵. Человек практически игнорирует природу и даже проявляет по отношению к ней враждебность. По словам Д. Андреева, монотеистические вероучения внушили людям мысль о том, что только человек способен к духовному росту, в то время как природа «не подает признаков развития, она косна и статична, она внеморальна и неразумна, она во власти демонических сил...»⁶.

Третья фаза связана с «эпохой господства науки», когда отношение к природе приобретает строго утилитарный характер. Природа рассматривается не иначе как объект рационального (научного) изучения, ресурсы которого должны быть использованы в интересах человека.

Людям потребовалось вступить в «век метрополий», чтобы испытать тоску по Природе. Жители больших городов, как никогда ранее удаленные от Природы на огромные расстояния, лишенные теплоты Ее объятий, начинают возвращаться к Ней. Они несут в себе семена нового, более зрелого отношения к Природе. Такой поворот подсказан или, вернее, к нему вынудили вызовы экологического кризиса и опасности глобальной катастрофы. Такова четвертая фаза, в которой мы живем сегодня.

Различия в отношении к Природе коренятся в онтологических основаниях культуры как таковой. Это явственно проступает при сравнении доминирующего в западной культуре антропоцентризма в представлении о человеке и его предназначении в этом мире, соче-

⁴ Там же. С. 40.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

тающегося с фаустовским духом европейского Возрождения и Просвещения (предрасположение к которому существовало еще у древних греков и римлян), с типичным для традиционных культур ярко выраженным антропокосмизмом.

Возьмем, к примеру, культуру Китая. Ключевое понятие традиционной китайской онтологии закодировано уже в «Каноне перемен» (И-цзин, IV в. до н.э.), оказавшем парадигмальное влияние на китайскую культуру в целом. Известно, что центральную роль в ицзинговской системе занимают восемь триграмм (*ба гуа*) — сочетания из трех черт. По словам одного из знаменитых комментаторов «Канона перемен» Чэн Ичюаня (1033–1107), когда в глубокой древности совершеннумудрые люди начертали впервые восемь триграмм, то в них уже были выражены три мировые силы: Небо–Земля–Человек.

Требование согласования человеческой деятельности с природными явлениями принято обозначать формулой «единство природы и человека» (*тянь жэнь хэ и*). Как говорил Мэн-цзы, «люби семью, люби людей, люби всех тварей». Бесчисленные высказывания в том же духе имеют общий смысл — люди и твари сходны, они равны и должны строить между собой отношения в гармонии. Идея единства природы и человека была выдвинута Дун Чжуншу (II в. до н.э.) — ученым-конфуцианцем, который опирался на положения, содержащиеся в предшествующих памятниках философской мысли. Так, например, одним из лейтмотивов комментирующей части «Канона перемен» является требование подчиненности человека «небесным временам», а именно согласованности всех его действий с космическими ритмами. Тезис о «взаимном влиянии Неба и человека» конкретизируется в виде учения о «резонансе между природой и человеком» (*тянь жэнь гань ин*). Наиболее популярен взгляд, что у китайцев человек является «ведомым» в паре человек–природа.

Неразрывное единство человека с Природой особенно акцентировалось в даосизме. Его последователи считали, что для достижения совершенства человек должен стремиться к тому, чтобы истинная природа превалировала над природой ложной. «Мудрый человек учится у Неба и следует Природе. Ему не надо быть повязанным условностями или людскими умозаключениями. Он должен видеть в Небе своего отца, а в Земле — мать»⁷.

⁷ *The Tao. The Great Luminant. Essays from Huai Nan Tzu.* Transl. Evan Morgan. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1933, p. 58; Кобзев А.И. в своем переводе

В 2007 году мне представилась возможность участвовать в работе престижного Пекинского форума. Из многочисленных выступлений запомнился пленарный доклад ведущего профессора Пекинского университета Е Лана (Ye Lang) на тему «Экосознание в традиционной китайской культуре». В нем говорилось о наличии в культуре Китая ярко выраженного экосознания. По мысли древних китайских мыслителей, человек и вся «тьма вещей» единосущны. Они равны. Человек не имеет права считать себя господином мира. Ему не дозволено приносить Природу в жертву своим интересам. Люди обязаны любить каждую тварь в этом мире, позволяя ей существовать и развиваться в соответствии с ее собственной природой⁸.

Е Лан утверждает, что экосознание тождественно тому, что сегодня именуется экоэтикой или экофилософией⁹. Он подчеркивает, что китайская философия представляет собой «философию жизни». Подтверждением тому служат многочисленные высказывания мудрецов прошлого. Так, Чжоу Дуньи говорил, что величайшим благом в мире является жизнь. Жизнь — это Дао, основной закон универсума. Поэтому «жизнь» — щедрость и доброта. По его словам, «жизнь сотворена с помощью солнца и построена с помощью луны. Творение есть щедрость, а построение — добродетель». В том же духе высказывались Чэн И, Чжу Си и многие другие.

В подобного рода высказываниях заметна умышленная модернизация, стремление показать, что популярное на Западе так называемое экосознание в Китае существовало изначально, еще в древности. Более того, китайцы выступают с критикой Просвещения и заявляют, что претензии человека на роль «царя природы» ошибочны, порочны. «Великое счастье» заключено в гармонии человека с Небом и Землей, т.е. с Природой в целом. Экосознание, присущее в той или иной степени всем культурам, должно объединить народы мира в построении многообразной цивилизации — Великой Гармонии мира.

Согласно «доктрине Середины» классического конфуцианства, гармония представляет собой тот универсальный путь, которого следует придерживаться во всех действиях. Это предполагает умерен-

того же текста имеет в виду не Природу мира в целом, и индивидуальную природу человека, конкретной вещи и т.п. Человек следует не Природе, а ее истоку — Дао.

⁸ Ye Lang. The Eco-consciousness in Chinese Traditional Culture. <http://www/beijingforum.org/en/Show Article.asp? ArticleID=986>

⁹ Ibid., p. 3.

ность в чувствах и желаниях, отказ от каких-либо экстремальных поступков, иначе говоря, реализацию принципа «золотой середины». Гармония не исключает, тем не менее, различий, ведь у музыкального инструмента имеется много тонов и красоту мелодии обеспечивает гармония разнообразных тонов, звуков. Точно так же общество нуждается в гармонии взаимодополняющих различий во имя всеобщего процветания. Гармония означает гармоничное сосуществование человека с природой, стремление к достижению идеала единства между Небом, Землей и человеком.

Е Лан приходит к заключению, что главная задача экоэтики и экофилософии состоит в том, чтобы «преодолеть традиционный западный антропоцентризм, сформулировать новую концепцию экоинтегральности, которая бы защищала все твари экосферы».

Экосознание в меньшей степени присуще и другой великой традиционной культуре — индийской. Первое, что «смущает» воспитанного в духе Просвещения представителя западного мира, — это кажущаяся невыделенность человека из животного мира. Действительно, в ведийских текстах (признанных авторитетными для всех индуистских философских систем) человек часто именуется *пашу* — домашним животным, перечисляемым в одном ряду с коровами, лошадьми, козами и овцами (к которым иногда добавляются верблюды, собаки, ишаки). Однако в древних же текстах отмечается, что человек занимает особое место среди животных и даже сравнивается с богом Индрой (Индра — бог-громовержец, главенствующий в пантеоне Ригведы. — М.С.) в мире живых существ. Как бы подчеркивая особое положение человека, священные тексты приписывают только ему право совершать ритуалы и жертвоприношения. Тем самым признается особая связь человека с богами.

Главное отличие человека от остального мира заключается в том, что именно в нем наиболее полно манифестируется высшее «Я» — Атман. В «Айтарей-араньяке» (2.3.2.) говорится: «В человеке Атман проявлен наилучшим образом, потому что человек наделен разумностью (*праджана*). Он видит и говорит о том, что познаёт, ведает то, что будет завтра, различает реальный мир от нереального, стремится достичь бессмертия, хотя и смертен».

Из сказанного выше не следует делать поспешного вывода о том, что за человеком признается роль «царя природы». Существует множество индуистских, буддийских и джайнских текстов, признающих

включенность в поддержание дхармы — мирового порядка — помимо людей также и животных. Хотя одним из наиболее распространенных синонимов слова «человек» является *манушья* (производное от глагола «думать»), тем не менее в некоторых текстах утверждается, что способность мыслить присуща не одному лишь человеку: «Действительно, человек способен познавать, но не он один, ведь даже птицы и звери обладают некоторой способностью к знанию»¹⁰.

Отличие человека от животных состоит в том, что он обладает способностью следовать *дхарме* — моральному закону. Взаимосвязь Атмана-Брахмана с атманом, индивидуальным «я», решается в индийской традиции преимущественно на основании принципа недuality. Шанкаре принадлежит примечательное в этом смысле высказывание: «Существование Брахмана известно на основании того, что он является „я“ каждого. Ведь каждый осознает существование собственного „я“ и никогда не думает: „Я не существую“. Если бы существование „я“ не было известно, всякий бы сказал „Я не существую“. И это „Я“ (существование которого всеми осознается) есть Брахман»¹¹. Поскольку имеется недualityная связь «я» с «Я» и Атман-Брахман тем самым присутствует в каждом, каждый сущностно идентичен со всеми другими.

На долю человека выпадает особая роль агента миропорядка. Как уже говорилось, согласно общепринятой в Индии идее, мир развивается в целях реализации морального закона — дхармы. Хотя концепция «дхармы» — ключевая в индийской культуре, единое ее толкование отсутствует. В целом речь идет о том, что процессы космогенеза связаны не с произволом богов и тем более не с причинами естественно-механического порядка, а с причинностью морального плана, точнее с моральным состоянием населяющих космос существ. Согласно индийской эпической космологии, упадок дхармы в конце каждого космического цикла вызывает период космической ночи, когда мир распадается, а души пожинают плоды своих прошлых деяний. Однако в немалом количестве текстов признается роль в поддержании дхармы не только за человеком, но и за животными. Последним даже приписывается иногда способность к спасению — освобождению от цепи перерождений.

¹⁰ Chakrabarti A. Rationality in Indian Philosophy // *A Companion to World Philosophies*. Ed. by Eliot Deutsch and Ron Bontekoe. Oxford: Blackwell, 1999, p. 260.

¹¹ Nakamura H. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1964. P. 99.

Проходя через колесо *сансары* (постоянных перерождений), человек мог в прошлом и может в будущем родиться не человеком, а животным. Сансара в сочетании с идеей *кармы* часто рассматривается как закон моральной причинности. Новое рождение представляет собой кармическую ретрибуцию: добрые поступки и действия ведут к благоприятному, более высокому от прежнего рождения статусу, плохие — к худшему, более низкому.

Именно эта вера в реинкарнацию, допускающая, что душа человека может обрести новую жизнь в «теле» другого живого существа, приводит к следующему ключевому понятию индийской культуры — *ахимсе*. Ахимса (санскр. *ahi-sā* — «невреждение») — избежание убийства и причинения вреда действием, словом и мыслью всем живым существам. Она является фундаментальной, первостепенно важной добродетелью во всей индийской моральной системе. Первое и наиболее известное упоминание об ахимсе содержится еще в «Чандогья-упанишаде» (Ш. 17.4), где о ней говорится как об одной из пяти важнейших добродетелей (наряду с подвижничеством, щедростью, честностью и правдивостью).

Инициатива превращения ахимсы в первейшую и важнейшую из всех добродетелей принадлежит оппонентам брахманизма, а именно буддистам и джайнам, считавшим абсолютно недопустимым приношение в жертву богам каких-либо животных. У буддистов и джайнов ахимса — первое предписание в системе нравственно-поведенческого воспитания. Она включается в систему «Восьмеричного пути» (в рубрике «правильный образ жизни»). Среди преимуществ Будды отмечается бережливое отношение к животным и растениям. Благодаря буддизму и джайнизму ахимса обрела статус наиболее важной добродетели в индуистском эпосе. «Подобно тому как следы от всех других зверей стираются на тропе, по которой идут слоны, так и все деяния дхармы стираются в ахимсе: человек, следующий на практике принципу ахимсы, обретает бессмертие» (Махабхарата. XII. 237.18–20).

Идеал ахимсы в реформированном виде получил широкое признание и распространение в период национально-освободительной борьбы. Заслуга в этом прежде всего Махатмы Ганди, вся жизнь которого представляет собой неустанный и мужественный эксперимент с ахимсой.

Ганди выступал в качестве критика модернизма (*modernity*) как такового, ярчайшим проявлением которого он считал британское ко-

лонияльное правление в Индии. Многие индийские лидеры, в том числе Дж.Неру и Р.Тагор, полагали, что модернизация дает «великую надежду» на независимую и процветающую Индию, способную в качестве равноправного партнера участвовать в делах глобального человеческого сообщества. Ганди же, напротив, оценивал модернизацию как «великий обман». Да, говорил он, она многое обещает, но все эти обещания лишь соблазны.

Ганди противопоставлял модернизации свое видение идеального общественного устройства не только для Индии, но и для всех других народов, которое он называл «**ненасильственной цивилизацией**». Под цивилизацией (на родном для Ганди языке гуджарати означающей «хорошее поведение») он понимал «такое поведение, которое указывает человеку путь долга»¹². Современная западная цивилизация не отвечает этому понятию, ибо она есть воплощение «зла». «Главный символ» западной цивилизации — машины, которые «представляют собой великий грех»¹³. Ганди ненавидел машинное производство прежде всего потому, что видел в нем причину уничтожения кустарных промыслов и традиционного индийского образа жизни. «Именно машины довели Индию до нищеты... Индийские ремесла исчезли из-за Манчестера»¹⁴. Ганди сравнивал машинное производство со «змеиной норой», в которой гнездятся «сотни змей»: города, уничтожающие деревни, рабство рабочих, ужасающая эксплуатация женского труда, безработица, половая распущенность, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения и т.д.¹⁵. Насилие насквозь пронизывает западную цивилизацию во всех ее сферах — в экономике, политике, во взаимоотношениях людей, в международных отношениях.

Истинная цивилизация, по мысли Ганди, должна быть основана на принципах сознательного и добровольного самоограничения. В области экономики — это опора на деревню и кустарные промыслы. Не случайно символом национально-освободительного движения Ганди избрал прялку — именно ее он считал орудием национально-го возрождения. Прялка могла бы восстановить ремёсла, освободить

¹² Ганди М. «Хинд сварадж», или Индийское самоуправление // Ганди М. Моя жизнь. М., 1969. С. 446.

¹³ Ганди М. Моя жизнь. С. 449.

¹⁴ Там же. С. 448–449.

¹⁵ Там же. С. 450.

индийцев от зависимости колониального импорта тканей, обеспечить массовую занятость людей и тем самым избавить страну от безработицы.

В «машинизированном» Западе Ганди претило также нарушение органически присущих человеку связей с природой. Его мироощущению полностью созвучны настроения европейских противников техницизма, так точно переданные Николаем Бердяевым: «Техника радикально меняет отношение человека к пространству и времени. Она враждебна всякой органической воплощенности. В технический период цивилизации человек перестает жить среди животных и растений, он ввергается в новую холодно-металлическую среду, в которой нет уже животной теплоты, нет горячей крови. Власть техники несет с собой ослабление душевности в человеческой жизни... Техника убивает все органическое в жизни...»¹⁶.

Конечно, Николай Бердяев не единственный представитель русской культуры, взгляды которого были созвучны идеям гандизма. Более всего ненасильственная философия индийского мыслителя соответствовала воззрениям Льва Толстого. Сам Махатма неоднократно называл имя великого русского писателя в числе тех, чьи взгляды оказали на него наибольшее влияние. Неизгладимое впечатление на него произвело прочтение книги «Царство Божие в нас»¹⁷. В октябре 1909 года Махатма написал свое первое письмо Л.Толстому, в котором сообщал об инициированной им кампании «ненасильственного сопротивления» в Трансваале, и спрашивал писателя о его отношении к такому способу борьбы с расизмом. В своем последнем письме Л.Н.Толстому, написанном в августе 1910 года, Ганди рассказывает о том, что в Южной Африке организована Ферма имени Толстого с целью поддержать участников ненасильственного сопротивления и их семьи¹⁸. В том же письме Ганди поясняет, что ферма названа в честь Толстого для того, чтобы содействовать усилиям по достижению тех идеалов, которые писатель «столь бесстрашно представил миру»¹⁹. Много общего было во взглядах Ганди и Толстого на насилие в отношении природы в целом и к животным

¹⁶ Бердяев Н. Духовное состояние современного мира. Доклад, прочтанный в мае 1931 г. на съезде лидеров мировой христианской федерации // Новый мир. № 1, 1990, с. 219.

¹⁷ Gandhi M.K. Op. cit. Vol. I, p. 212, 373.

¹⁸ Literary Heritage (in Russian), Vols 37–38, p. 348.

¹⁹ Ibid., p. 347.

в частности. Махатма писал, что, если бы животные могли говорить, их истории о нашем преступном поведении потрясли бы мир. Судя по всему, так же думал и Л.Толстой, сочиняя историю о жестоком отношении человека к лошади — своего знаменитого «Холстомера».

В каждой культуре заложено «золотое правило» этики — «относись к другим людям так, как ты хотел, чтобы относились к тебе». Толстой и Ганди дополнили это правило: «Относись к людям и животным так, как ты хотел, чтобы относились к тебе». Экологический кризис, перед лицом которого мы оказались в наши дни, говорит о необходимости еще больше расширить данное правило, распространив его на всю природу и тем самым превратив в «золотое правило» экологии.

Экосознание в самом широком смысле (относительно не только земной природной среды, но космоса) ярко проявилось в «Русском космизме». Для его представителей характерно холистическое мировосприятие, признание всеобщего единства и взаимозависимости. Российские космисты считали человека микрокосмом, а универсум — макрокосмом, настаивая на необходимости поддержания гармоничного баланса между деятельностью людей и целостностью земного мира. Идеи космизма разделялись учеными, например отцом космонавтики Константином Циолковским (1857–1935), работавшим над концепцией ноосферы Владимиром Вернадским (1863–1945), биофизиком Александром Чижевским, всемирно известным палеонтологом Иваном Ефремовым (1908–1972), философом Николаем Федоровым (1829–1903), писателем Александром Сухово-Кобылиным (1817–1903), мистиком Петром Успенским (1878–1947), религиозными мыслителями, художниками, поэтами, писателями.

Размышляя о феномене русского космизма, Альберт Иванович Алешин (ум. 2014) — автор вступительной статьи к тому «Русский космизм» в серии «Философия России первой половины XX века», склонен интерпретировать идеи и концепции представителей русского космизма, их рождение и бытование в единстве с общеевропейским и отечественным социальным и культурным контекстом. В этом отношении, пишет он, они должны быть рассмотрены и прочитаны как симптомы, отвечавшие потребностям и ожиданиям времени и свидетельствующие о его вызовах а, самое главное, о предпочтительных ответах на эти вызовы²⁰.

²⁰ Алешин А.И. Размышления о русском космизме // Вопросы философии. 2014. № 4.

Основные принципы философии космизма обладают позитивным потенциалом в деле развития новой метафизики как философской основы новейшей ступени развития науки. Идеи космизма, как полагают его последователи, могут быть полезными для разрешения таких проблем, как объединение людей перед лицом экологического кризиса. Они склонны характеризовать космизм в качестве оригинального продукта русской интеллектуализма, корнящегося в уникальном русском архетипе всеединства. В то же время есть немало и тех, кто критикует космизм за ненаучность, оккультизм и т.п.

На самом деле любая культура содержит в себе одновременно две прямо противоположные ориентации. Одна направлена на поддержание гармонии между человеком и природой. Другая, напротив, на утверждение господствующей роли человека над природой. Было бы ошибкой делать безоговорочный выбор в пользу какой-либо одной ориентации. Соотношение удельного веса указанных ориентаций неодинаково не только в различных культурах, но и в одной и той же культуре в различные периоды ее истории. Так, скажем, не следует забывать, что в западной культуре существует ориентация на утверждение ценности любви и ненасилия. Достаточно вспомнить, например, взгляды Франциска Ассизского, Пьера Абеляра, Тейяра де Шардена, Альберта Швейцера и др. Точно также было бы ошибкой сводить восточные культуры к «симфоническому единству человека и природы» (А.Шопенгауэр), забывая или игнорируя параллельно существующее в тех же культурах насилие (особенно социальное) самых ухищренных форм.

Многообразие аксиологических ориентаций делает культуру многомерной, позволяет ей трансформироваться, отодвигая на задний план то, что ранее было на первом, и выдвигая вперед то, что до этого было на периферии. История мировой культуры свидетельствует о том, что у каждого народа были и есть свои утопии, потому что люди не могут жить без мечты и надежды на идеальное общежитие. Утопии бывают разного типа — политические, социальные, экономические, религиозные, техногенные и т.п. Что касается экологических утопий, то для них типичен поиск новых путей выстраивания отношений между обществом и природой.

К числу западных экологических утопистов относятся Томас Мор, Генри Торо, Уильям Моррис, Эбенез Ховард, Олдус Хаксли, Эрнст Калленбах и др. Имена восточных экологических утопистов недо-

статочно известны, хотя таковые существовали с самых давних времен. Приведем лишь один пример — китайской экологической утопии «Персиковый источник», автором которой был Тао Юаньмин, известный также под именем Тао Цянь (365–427). Это история о рыбаке, который, плывя вверх по течению реки, набрел на прекрасную рощу цветущих персиковых деревьев и зеленые поля, покрытые лепестками персиковых цветов. Очарованный красотой увиденного, рыбак продолжил плыть по реке. Достигнув ее конца, он обнаружил небольшой грот. После того как рыбак преодолел узкий проход, перед ним предстала неземная утопия, где жизнь людей проходила в идеальной гармонии с природой. Он увидел обширные плодородные поля, прозрачные пруды, деревья с красными плодами, бамбуковые рощи и людей всех возрастов в жилищах, расположенных ровными рядами. Люди рассказали ему, что их предки укрылись в этом месте во время гражданской смуты в период правления династии Цинь и с тех пор не имели никаких контактов с кем-либо со стороны. Со временем название «Персиковый источник» стало использоваться китайцами в качестве синонима понятия «утопия».

Какую роль могут играть утопии в построении ненасильственной, экологической цивилизации? Отвечая на этот вопрос, я склонна солидаризироваться с позицией Мариуса де Геуса. Профессор Лейденского университета полагает, что «утопическая мысль представляет собой пронизательную социальную критику и творческое воображение будущего»²¹. Утопия ставит диагноз, в каких «исправлениях» нуждается действующее социальное устройство. Она предлагает варианты перемен, открывает новые возможности, позволяет предсказывать будущее. Вот почему утописта иногда сравнивают с художником, который, создавая картину будущего, использует не столько свои рациональные способности, сколько дар воображения, интуиции.

²¹ *Geus M. de. Ecological Utopias: Envisioning the sustainable society. International Books, Utrecht, The Netherlands, 1999.*

Глава V

СПРАВЕДЛИВОСТЬ В КОНТЕКСТЕ РАЗНООБРАЗИЯ КУЛЬТУР

Во все времена и в культурах всех народов справедливость рассматривалась в качестве одной из высших добродетелей как индивидуума, так и общества в целом. «Справедливость, — писал Аристотель в книге четвертой „Эвдемовой этики“, — часто почитают величайшей из добродетелей... Да и по пословице „всю доброту в себе справедливое соединяет“»¹. При этом древние греки соотносили справедливость с законом, равенством и серединой между «большим» и «меньшим».

Доминирующее в культуре Китая конфуцианство рассматривает справедливость как одно из пяти врожденных качеств человека. Для Конфуция справедливость — это ключевая характеристика «благородного мужа», выражающая единство знания и действия, основанное на благодати *дэ*, реализующееся посредством этикоритуальной благопристойности — *ли* и направленное на осуществление *Дао*².

В индийской традиции справедливость реализуется в процессе *сансары* — круговорота бытия, цепи перерождения душ — посредством воздаяния за *карму*. В исламе справедливость причисляется

¹ Аристотель. Эвдемова этика. М.: ИФ РАН, 2005. С. 111.

² См.: Кобзев А.И. «И» // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 томах. Философия. М.: Восточная литература РАН, 2006. С. 265–267. В трактовке С.Ю.Рыкова справедливость, применительно к китайскому термину, имеет значение «моральный», и не подразумевает «распределяющую» справедливость (Рыков С.Ю. Долг и справедливость. Журнал «История философии». Т. 2, № 2. М.: ИФ РАН. С. 22–46).

к важнейшим качествам того, кто может быть «главой добродетельного народа и главой всей обитаемой части земли». Такой человек должен «любить от природы справедливость и ее поборников, ненавидеть несправедливость и тиранию и тех, от кого они исходят; быть справедливым по отношению к своим людям и к чужим»³.

Словом, есть все основания утверждать, что справедливость относится к разряду так называемых общечеловеческих ценностей, хотя «наполнение» этой номинальной универсалии весьма разнообразно. Причем разнообразие находится в зависимости не только от культуры, но и от того, что можно называть формационным уровнем развития.

Культурное своеобразие не исключает наличие ряда общих характеристик, связанных с принадлежностью к однотипной стадии общественного развития. Так, например, для традиционного общества типичны по крайней мере четыре общие позиции относительно идеала справедливости, принципиально отличные от тех, которые присущи обществу посттрадиционному.

Первое. До появления западного либерального общества известны были два типа морального установления: освященный религией и авторитарный. Индийская, мусульманская и христианская (вплоть до наступления Нового времени) цивилизации характеризуются признанием морали как системы нравственных норм, предписываемых соответствующими вероучениями. В исламском мире, например, источником всякого закона, в том числе и морального порядка, признается только Аллах. Отсюда отрицание за человеком права на законотворчество, требование неукоснительного следования закону Аллаха — шариату.

Наиболее яркий пример авторитарной моральной системы демонстрирует китайское общество с доминирующей в нем конфуцианской традицией. Известно, что, согласно конфуцианским представлениям, «воля Неба» определяет судьбы людей и положение дел в государстве. В древнейших памятниках «Ши цзин» и «Шу цзин» говорится о главном атрибуте Неба — *мин*, т.е. о «Небесном предопределении». *Мин* рассматривается как «мандат», который Небо адресует правителю-императору. В случае неправильного использования «мандата» тот передается Небом подлинному Сыну Неба.

³ *Ал-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Пер. И.О.Мухамеда и А.В.Сагадеева // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. А.-А., 1970. Параграф 28.

Однако уже в IV–III века до н.э. общественный «путь» относится к творению *шэн* («совершенномудрых» правителей-предков). Отсюда допустимость определения китайской политической традиции как «демократии мертвых» (Роджер Эймс) в том смысле, что традиция отказывается подчиниться небольшому по численности меньшинству — живым, признавая преимущественное право за мертвыми, т.е. предками, составляющими большинство.

Второе. Реализация справедливости в традиционных культурах мыслится в категориях запредельного мира. В исламе справедливость восторжествует в Судный день, когда Бог воздаст человеку за его земные добродетели и грехи. Не человек и общество, а только Бог справедлив до конца: «Тем, которые добро деяли, — доброе и придача; и не покроет их лица пыль и унижение. Это — обитатели рая, в нем они пребывают вечно. А те, которые приобрели злые деяния... воздаяние за злое деяние — подобным ему. И постигнет их унижение; нет у них никакого защитника от Аллаха! Их лица покрыты точно кусками мрачной ночи. Это — обитатели огня, в нем они пребывают вечно»⁴.

Согласно индийскому учению, переселение душ после смерти мыслится как отмирание телесной оболочки, переход в иную телесную форму: человека, более низкого или более высокого положения, животного, насекомого, растения или даже небожителя. Переход совершается в зависимости от *кармы* — так свершается справедливость.

Для китайской традиции характерна ретроспективная ориентация. Исходной точкой всех проектов лучшего мироустройства и достижения высшей справедливости (*Датун* — «Великая Гармония» или *Тайтин* — «Великое Равновесие») является идея возврата к порядкам «золотого века» далекого прошлого.

Третье. Соотнесенность справедливости с определенным «сообществом», к которому принадлежит индивид. К таковому могут относиться каста, община, сословие, религиозная конфессия и т.п. За одинаковые добродетели или грехи допустимо различное вознаграждение или возмездие, потому что если, скажем, для представителя касты воинов-кшатрия доблесть на поле сражения, сопряженная с насилием, убийством, не только прощительна, но и добродетельна, то для всех остальных кастовых индусов таковая преступна. В тра-

⁴ Коран. Пер. и коммент. И.Ю.Крачковского. М., 1963. Сура 10, аяты 27–28.

диционном обществе с присущим ему «стратификационным разделением труда» (Макс Вебер) человек призван выполнять те функции, которые предназначены ему по принадлежности к соответствующей социальной общности. Справедливость здесь воздается в зависимости от того, насколько успешно индивид следует морали и нормам поведения того общественного слоя, к которому он «приписан» по происхождению.

В соответствии с индийской традицией, связанной с философскими школами брахманизма, идея справедливости, в отличие от западного ее понимания, не сводится к равенству. Неравенство способностей, присущее людям от природы, в сочетании с неравенством их социального и культурного статусов, закрепленным кастовой системой, столь необходимо, что без него общество существовать не может. Вот почему, как утверждал один из наиболее авторитетных индийских философов — Дайя Кришна, неравенство требует оправдания⁵.

Кришна считает ошибочным убеждение в том, что равенство достигается сведением к минимуму неравенства людей. Более того, по его мнению, сама попытка устранения последнего обречена на провал не только потому, что многообразие является самой природой реальности, но и потому, что такая попытка сопряжена с насильственным уравниванием неравных, а это влечет за собой неравенство между теми, кто принуждает, и теми, кого принуждают.

Оправдание неравенства характерно и для китайской традиции, основу которой составляет принцип социальной иерархичности. Конфуцианское представление о добродетельном, справедливом обществе предполагает социальную гармонию, достижимую и поддерживаемую соблюдением ритуала — *ли* и *чжэнь мин* («Выправление имен»). Под последним имелась в виду неизменность содержания социальных ролей: «правитель должен быть правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном». Китайская концепция человека в принципе не предусматривает социального равенства.

Иное дело — посттрадиционное общество. Здесь разделение труда «функциональное», т.е. место человека в общественной стратификации определяется выполняемой им функцией, меняя которую

⁵ *Krishna D.* Democracy and Justice: Presuppositions and Implications // *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*. Ed. by Ron Bontekoe, Marietta Stepanyants. Honolulu: Hawaii University Press, 1997. P. 217–229.

он может изменять и свой социальный статус. Соответственно, справедливость воздается с учетом исключительно содеянного самим человеком, который несет личную ответственность. Не случайно английское *justice* означает «воздавать каждому по заслугам», точно так же как французское *justice* определяется как «признание и уважение прав и достоинства каждого».

Четвертое. Справедливость рассматривается исключительно в соотносительности с долгом, без какого-либо учета прав человека. Примечательно, что в санскрите нет даже слова «право». Ближайшие эквиваленты ему — *юкта*, *ньяята*, *дхарма*.

Точно так же традиционная китайская этическая концепция — это скорее система обязанностей, чем прав. Для обозначения понятия справедливости в китайском языке используется иероглиф *и*, представляющий основополагающую категорию китайской философии, в особенности конфуцианства. Наряду с *жень* (гуманность), *ли* (благопристойность, ритуал), *чжи* (разумность) и *син* (благонадежность, искренность) *и* — неотъемлемый атрибут индивидуальной природы человека, одно из «пяти постоянств» его существования. Знаменательно, что иероглиф *и* переводится не просто как «справедливость», но всегда как «должная справедливость» (долг, чувство долга, добропорядочность, правильность и т.д.).

Принципиальные различия обнаруживаются в западном и арабомусульманском способах осмысления понятия «справедливость». В арабо-мусульманской культуре последняя толкуется как «воздаяние должного» или «утверждение истины». Это не способ уравнивать шансы отдельных членов общества, но модус умеренного и слаженного бытия. Справедливость во многом сводится к поддержанию гармоничности, которая исходно есть, но которую люди нарушили.

Посттрадиционное общество отлично от традиционного по всем упомянутым выше параметрам: 1) источник справедливости и судья, вершащий ее, — народ в лице избранных им представительных законодательных и судебных органов; 2) справедливость не мыслится в категориях запредельного мира; секуляризация культуры, которой ознаменовано Новое время, обратила упования на справедливость при земном существовании, хотя и будущих поколений; 3) все и каждый равны перед законом; 4) справедливость и право нераздельны.

В российской традиции (до свершения Октябрьской революции) преобладало представление о справедливости, типичное для tradi-

ционного общества. Источник справедливости имел преимущественно сакральный и одновременно авторитарный характер. Русская церковь после падения Константинополя (1453 г.) настойчиво развивала и отстаивала мысль о своей «богоизбранности» как единственной хранительницы истины Христовой в ее чистоте и русского монархического престола в Москве — «третьем Риме» (четвертому Риму не бывать, а потому русскому царству дано стоять до конца мира). Русский царь уподоблялся проводнику Божьего промысла, вершителю справедливости на земле. «Царь по своей природе подобен всякому человеку, — писал видный церковный деятель Иосиф Волоколамский (Волоцкий), — а по своей должности и власти подобен Всевышнему Богу». Еще более категоричен митрополит Макарий: «Тебя, государь, Бог вместо Себя избрал на земле и на престол вознес, поручив тебе милость и жизнь всего великого Православия»⁶.

Справедливость мыслилась в категориях, отличных от мира сего. Примечательно, что в русском языке она называется одним и тем же словом, что и истина, — словом «правда». Обращая на это внимание, Н.К.Михайловский писал: «Всякий раз, когда мне приходит в голову слово „правда“, я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по-русски (на самом деле в китайском, санскрите и на языке хинди тоже. — М.С.) истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое»⁷. Но Истина, согласно православию, это Бог, и ее торжество осуществимо лишь при установлении Царства Божьего: «Один Бог знает час, предусмотренный для торжества истины над извращением людей или их немощью»⁸.

Как и в других традиционных обществах, в России справедливость не имела обязательной сопряженности с равенством в правах. Более того, неравенство оправдывалось даже религией. Утверждалось, что «равенство есть метафизически пустая идея», а богоустановленный миропорядок держится на началах иерархии и послушания. По словам Н.Бердяева, без «водительства» и послушания общество невозможно. По признанию представителя раннего отечествен-

⁶ Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии. В 4-х томах. Л., 1991. Т. 1. С. 49.

⁷ Там же. С. 19.

⁸ Хомяков А.С. Работы по богословию // Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1994. С. 57.

ного либерализма Б.Н.Чичерина, «демократическое равенство мы не видим в русской истории ни в какие времена. У нас всегда существовала общественная лестница, и лестница весьма резко определенная»⁹.

Традиционным установкам соответствовали и методы реализации общественной справедливости, исключаящие механизм правовой системы. Российские идеологи традиционного общества из числа державников и монархистов, по справедливому замечанию П.И.Новгородцева, разделяли фантазии, среди которых «едва ли не самой фантастической была та, согласно которой для русского народа политические права не важны и не нужны. На Западе все это, может быть, и необходимо, но Запад нам не пример»¹⁰. К.Аксаков, ведущий представитель указанного направления, утверждал: «Русский народ есть народ негосударственный, т.е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет. Не желая государствовать, народ предоставляет правительству неограниченную власть государственную. Взамен того, русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа»¹¹.

Из сказанного выше становится очевидным типологическое сходство «национального» российского понимания справедливости с тем, которое характерно для «восточных» обществ. Означает ли это принадлежность России к Востоку, к некоему общему культурному полюсу, противоположному Западу? Думается, что ответ на этот вопрос не может быть однозначным. С одной стороны, совершенно очевидна самобытность русской культуры, ее многогранное отличие, в частности, от культур Китая, Индии или стран мусульманского мира, прежде всего благодаря православному христианству, составляющему фундамент, на котором выстроена история России. С другой стороны, налицо сходство с восточными культурами по ряду параметров, включая и те, о которых говорилось выше.

Возможно, подобное сходство может быть объяснимо тем, что развитие России, также как и «восточных» стран, асинхронно разви-

⁹ Чичерин Б. Конституционный вопрос в России. СПб., 1906. С. 15.

¹⁰ Там же. С. 530.

¹¹ «Русь». № 26 от 9 мая 1881. С. 11.

тию западных обществ. Здесь вполне допустимо, как нам представляется, вспомнить шпенглеровскую критику линейного подхода, при котором история уподобляется «ленточному глисту, неустанно откладывающему эпоху за эпохой»¹², и его метафорическое сравнение стадийального развития культур с возрастными ступенями жизни отдельного человека: «У каждой есть свое детство, своя юность, своя возмужалость и старость»¹³. В таком случае консервация ценностей и институтов традиционного общества может рассматриваться как результат задержки «frosta», т.е. перехода той или иной культуры на более высокую ступень своего собственного (а не некоего общечеловеческого) развития.

Можно ли преодолеть подобное «отставание», да и необходимо ли это? Подобными вопросами задавались в России с петровских времен. Сходными проблемами озадачены представители других незападных народов с тех пор, как они ощутили «вызов Запада» и осознали свое социально-экономическое отставание от него. В Индии и Китае, в Японии и на арабском Востоке есть свои «самобытники» и «западники». Практически XIX–XX века прошли для всех народов Востока под знаком идейного противоборства между представителями указанных двух лагерей. Восточные «самобытники» не приемлют всё западное и идеализируют собственные традиции, которые считают не подлежащими радикальным переменам, также как и базируюющееся на них общественное мироустройство.

Полярная позиция восточных «западников» выражается в их негативном отношении, а иногда и полном отрицании национальных традиций как абсолютно устаревших и непригодных к условиям Нового времени. Одновременно демонстрируется чрезмерная идеализация западных ценностей и институтов. Модернизация восточного общества видится на путях его секуляризации — ориентации на отделение религии от государства, развитии светского образования, введении светского законодательства. Исторический опыт народов Востока свидетельствует о бесперспективности следования как по пути последовательного «самобытничества», так и безусловного «западничества». Наиболее яркое тому подтверждение — Иран второй половины XX века, где сначала шахский режим попытался провести

¹² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М., 1993. С. 151.

¹³ Там же. С. 265.

ускоренными темпами модернизацию по западному образцу, которая привела к отторжению чужеродной трансплантации в форме революции 1978–1979 годов, а затем режим аятоллы Хомейни провел эксперимент с «исламским возрождением». Любая модель общественного развития оказывается деформированной и нежизнеспособной при пересадке на неблагоприятную для этого почву.

История этих же стран демонстрирует немало примеров усилий, направленных на культивирование национальной почвы с целью обеспечения ее «совместимости» с чужеземными «насаждениями». Речь идет о попытках реформирования культуры, осуществления индуистской, буддистской, конфуцианской, исламской реформации (Рам Мохан Рай, Тань Сытуп, Мухаммед Икбал и др.). Однако и эти эксперименты не удались, поскольку реформирование осуществлялось по образу и подобию Реформации христианской, вместо того чтобы выявлять и задействовать внутренние импульсы развития соответствующей культуры.

Процессы глобализации, несомненно, скажутся на статусе добродетели справедливости. Возможны по крайней мере четыре сценария. Первый — нивелирование культурных различий и принятие человеческим сообществом в качестве эталона западного либерального представления о справедливости. Второй — противостояние навязываемому извне единообразию, сохранение и культивирование традиционного специфического. Третий — утрата справедливостью статуса высшей добродетели. Четвертый — достижение (в значительной степени благодаря межкультурному философствованию) общей договоренности — согласия относительно универсальности понимания справедливости, синтезирующего в себе наиболее плодотворные элементы разных культур.

Глава VI

НЕПРИГОДНАЯ ЭКОНОМИКА И БЕСПОМОЩНАЯ ЭТИКА

Вопреки широко распространенному среди обывателей и, что особенно огорчает, во властных государственных структурах представлению, будто философия вершится в «башнях из слоновой кости», философы в наши дни демонстрируют глубочайшую заинтересованность откликнуться на вызовы времени, осмыслить причины их возникновения и таящиеся в них угрозы человеческому сообществу. Философы стремятся **найти решения**, а это главное, наиболее остро стоящим проблемам. Свидетельство тому — опубликованная в 2015 году книга «Цена и ценности. Экономика и справедливость в век глобальной взаимозависимости» под редакцией Роджера Эймса и Питера Хершока¹.

Книга включает в себя три раздела: «Взаимозависимость и взаимосвязь» (Interdependence and Relationality), «Динамизм и контекстуальность» (Dynamism and Contextuality), «Равенство и различие» (Equity and Diversity). Названия разделов представляются не более чем интригующими, они абстрактно неопределенны. Прочитав их, вряд ли можно понять, какова содержательная связь между включенными в раздел текстами. Составители и ответственные редакторы тома, видимо, ожидающие «недоумения» по данному вопросу со стороны читателей, оправдываются в Предисловии тем, что чрезвычайный разброс тематики статей побудил их прибегнуть к широкому

¹ Ames R.T., Hershock P.D. Introduction // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. Ed. by Roger T. Ames & Peter D. Hershock. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.

обобщению. И все же можно отметить ключевые проблемы, вокруг которых развернулась дискуссия.

Вполне оправданным и целесообразным было бы обозначить содержание трех разделов книги, используя темы пленарных заседаний, соответствующим образом перетасовав включенные в книгу главы. Тогда раздел I мог бы быть обозначен как “Distinguishing Worth and the Worthwhile” или “Truth Value, Moral Value, and Economic Value”. Раздел II был бы определен как “Reflection of Historical Wrongs” или “Classical and Contemporary Perspectives”; Раздел III именовался бы как “Economics: One or Many?”.

Нет смысла давать буквальный перевод перечисленных тем. Лучше и проще прямо передать их содержание на языке, понятном русскоязычному читателю.

В первой из трех тем речь идет о радикальных различиях в понимании ценности как экономической категории и ценности как категории этической. Разрыв между экономикой и этикой в прошлом не был столь разительным, каким он стал с наступлением нового и новейшего времени. Современное положение дел свидетельствует о том, что произошел «выход рынков из более широкого контекста социальных, культурных и политических систем»². При всех разговорах о приверженности к идеалам свободы, равенства и братства доминирующая на сегодняшний день в мире модель экономики не дает возможности реализовать провозглашенные идеалы, она, напротив, усугубляет неравенство и несправедливость. Согласно статистическим данным, один миллиард людей в мире голодают, 8 миллионов ежегодно умирают от голода, 22 тыс. детей в возрасте до 5 лет ежедневно умирают из-за бедности³. На 10% самой богатой части населения приходится более половины ежегодного мирового дохода. Доход 1% самой богатой части населения равен доходу, который приходится на 60% самых бедных, т.е. на 4,3 млрд человек. Словом, по образному выражению Питера Хершока, мы наблюдаем «развод между экономикой и этикой»⁴.

² Ames R.T., Hershock P.D. Op. cit. P. 1–2.

³ Struhl K. The Moral Necessity of Socialism // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. P. 379.

⁴ Hershock P. The Value of Diversity. Buddhist Reflections on Moral Equitably Orienting Global Interdependence // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. P. 520.

Этот «развод» губительно сказался на бездумно, хищнически разоряемой окружающей среде. Одна из глав книги называется «Разорение нашего гнезда», автор ее утверждает, что «даже лучшая из наших этик не в состоянии защитить окружающую среду от худшей из наших экономик». Хейди Хюрд задает вопрос, почему люди разоряют собственное гнездо. И отвечает на него весьма категорично: «Потому что у нас непригодная экономика и беспомощная этика (failed economics and impotent ethics)»⁵.

Вторая ведущая тема — критика современной модели западной экономики с точки зрения ее моральной оправданности. «Экономика и этика не всегда были различными областями»⁶. Существует немало примеров их тесной связи в разных культурах с древности и по крайней мере до XVIII века. В наши дни модель основана на порочной приверженности к индивидуализму и просветительскому идеалу: «Человек — царь природы». Задача видится в восстановлении гармоничных отношений человека с Природой и с членами сообщества.

Знаменательно, что подобная критика исходит как от представителей незападных культур, так и от западных компаративистов. Один из ярких тому примеров — глава, автором которой является Джеймс МакРае (Вестминстерский колледж в Фултоне, штат Миссури), специалист по японской этике. В ней критика западной этики и экономики дана с постоянными ссылками на воззрения японского философа Тэцур Вацудзи⁷, которого иногда относят к представителям известной японской киотской школы.

Вацудзи отвергает западные идеи этического индивидуализма и метафизического дуализма. Тело и разум для него абсолютно неразрывны, а «область человеческих отношений выше личной сферы»⁸. Для выражения своей позиции Вацудзи пользуется японскими терминами. В японском языке понятие «личность» обозначается двумя

⁵ Hurd H. Foulting Our Nest. Is (Environmental) Ethics Important Against (Bad) Economics? // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. P. 82.

⁶ Ames R.T., Herschok P.D. Introduction // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. P. 1.

⁷ McRae J. Triple Negation. Watsuji Tetsuro on Sustainability of Ecosystems, Economics, and International Peace // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence.

⁸ Ibid. P. 68.

терминами — *kojin* (индивидуум) и *ningen* (человеческое существо). В первом случае имеется в виду индивидуальное «я» вне определенного контекста (т.е. в отрыве от окружения, общества). Во втором случае человек (*human being*) — это существо, принадлежащее определенной среде, которая воздействует на него, как и он на нее.

Вацудзи полагает, что необходимо отказаться от западной идеи видеть мир через призму самосознания. Вместо этого следует смотреть на индивидуума в целостном контексте человеческих взаимоотношений. Речь идет не только о взаимоотношениях с другими людьми (т.е. не только понимание человека как существа социального), но и с природой, климатом, историей, культурой и т.д. Человек, утратив связь с другими людьми или с природой, обретает только одиночество.

Автор приходит к выводу, что понимание японским философом этики как взаимоотношения человека с природой и социальной средой дает ту нормативную рамку, которая может способствовать обеспечению стабильности и мира. Для того чтобы этика служила поддержанию устойчивой экономики и безопасности, она должна содержать принципы, требующие обязательного соблюдения. «Все люди являются держателями акций в деле сохранения окружающей среды, социально-экономической устойчивости и международной безопасности. Морально безответственно наживаться за счет других людей или окружающей среды, от природных ресурсов которой мы все зависим. Бедные страны больше страдают от негативного влияния окружающей среды на неконтролируемый рост населения, консюмеризма и неустойчивых технологий. Это означает, что у этих стран больше риска негативного влияния социальных последствий, которые ведут к насильственным конфликтам, угрожающим стабильности и безопасности всех народов. Поэтому в интересах каждой нации поддерживать экономическую и экологическую устойчивость других стран»⁹.

Большинство этических концепций, родившихся в контексте западных культур, в частности конфуцианской, буддийской, мусульманской, индусской и многих других, затруднительно прямо вставить в концептуальное пространство, созданное западными этическими категориями. Но это не значит, что они должны быть отвергнуты и преданы забвению. Историю следует рассматривать не как

⁹ Ibid. P. 79.

линейный, общий для человечества процесс, а как историю, творимую совместно. Подобно тому как в экосистеме различные виды животных делают мир природы богатым, так и в истории разнообразие обеспечивает сохранение богатства человеческого сообщества. Обращение к историческому опыту незападных народов может оказаться полезным в деле критического переосмысления основ западных этических теорий и общего оздоровления социального климата. Поэтому вполне понятно, почему третья из основных тем книги должна включать главы, содержащие примеры функционирования экономики на принципиально иных, чем на Западе, этических основаниях, с тем чтобы придать «человеческое лицо» экономике, демократии, свободе, человеческому достоинству. Так определяет «сверхзадачу» Джин Парк, директор Программы по азиатским исследованиям Американского университета, специалист по буддизму, особенно корейскому, призывая к «радикальному пересмотру дорогого западной культуре понятия „гуманизм“»¹⁰.

Джин Парк, как и ряд других авторов, обращается к буддийскому опыту. Она отмечает, что ключ к пониманию буддийского конструирования идентичности — недвойственность индивидуального и тотального. Хотя отдельная идентичность бытует на уровне индивидуальных событий, это является кратковременным, промежуточным, поскольку идентичность существует благодаря совместной деятельности многочисленных и различных участников. В буддийском мире не только люди, но и те, кто ими не являются, обладают равными правами. Как говорил корейский буддийский мыслитель Ким Ирюп (1896–1971), «мир Будды — мир абсолютного равенства, в котором даже песчинка имеет право утверждать, что она есть будда»¹¹.

Когда «я» понимается как закрытая система, тогда оно постоянно соперничает с другими и полагает, что его собственная власть возрастает по мере того, как ему удастся ухватить побольше у других. «Находясь в состоянии постоянной неудовлетворенности, поскольку желания неутолимы, человек постоянно конкурирует, борется с другими. Чувствовать себя удовлетворенным — это значит освободиться от зависимости от собственных желаний, а это становится воз-

¹⁰ Park J.Y. The Visible and the Invisible. Rethinking Values and Justice from a Buddhist — Postmodern Perspective // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. P. 112.

¹¹ Ibid.

можным только тогда, когда человек осознает свою неразрывную связь с другими людьми»¹².

Глава заканчивается параграфом под названием «Философия и ответственность». Речь идет об ответственности философии в современной экономической реальности. В связи с этим необходим пересмотр ряда понятий и практик традиционного буддизма. Пример такого «пересмотра» автор усматривает в том, как интерпретирует традиционную буддистскую концепцию «зависимого возникновения» современная корейская буддистская школа, известная под названием Вон буддизм (Won Buddhism). Ее приверженцы делят систему взаимозависимого существования на четыре категории, именуемые «Четыре Благодетели». Первая Благодетель — дар Неба и Земли (т.е. Природы). Вторая — дар жизни, исходящий от Родителей. Третья — дар братства, принадлежности к человеческому обществу. Четвертая — дар Закона, выражающий связь каждого человека с общественными институтами и установками. Все то, что мы «унаследовали», мы обязаны сохранять, оберегать. Подобная интерпретация придает более реалистичный взгляд на идеи *ши* (shi) о партикулярности индивидуального существования и *ли* (li) — о тотальности «человеческого бытования», присущие *хуаянь-цзун* («школе цветущей гирлянды»).

Хуаянь-цзун — одно из ведущих и наиболее философски ориентированных направлений китайского буддизма. Ее основателем традиционно считается Ду-шунь (VI–VII вв.), хотя в действительности основал школу и систематизировал ее учение Фа-цзан (VII — нач. VIII в.).

Мыслители *хуаянь-цзун* разработали холистическое учение о «беспрепятственном взаимопроникновении принципов и вещей/дел». Оно рассматривает мир как единый универсум, все элементы которого образуют одно целое, полностью присутствующее в каждом из этих элементов. Универсум уподобляется или завесе из драгоценных камней, отражающих друг друга, или со всех сторон окруженному зеркалами образу будды, который до бесконечности в них отражается. Взгляды *хуаянь-цзун* оказали значительное влияние на формирование неоконфуцианства. Учение *хуаянь-цзун* проникло в Корею (VII в., школа *хваом*) и Японию (VIII в., школа *кэгон-сю*).

¹² Ibid. P. 113.

Критика индивидуализма на примере конфуцианства представлена его так называемой «ролевой этикой». Р.Эймс, всемирно известный синолог, убежден, что западному этическому универсализму полностью противоположен конфуцианский партикуляризм, для которого строить универсальную этическую теорию — это «все равно что превращать круг в квадрат». В то время как западная этика сосредоточена на защите индивидуального, частного и строится на лояльности по отношению к государству, для конфуцианства главным является этическое обоснование морали, обеспечивающей интересы взаимосвязанного с коллективом человека, прежде всего с семьей¹³.

В последнем параграфе «Великого учения», напоминает Р.Эймс, сказано: «Всё, начиная сверху — с императора, вплоть до низа — до простого народа, укоренено в совершенствовании человека. Никогда ветви не будут здоровы, если корни гнилы. Семья — это корни, которые здоровы, когда члены семьи культивируют себя и семейные отношения. Если сильна семья, то сильно и государство. Если сильно государство, то гармонично живет и человечество в целом, обеспечивается гармоничное единство Неба, Земли и Человека»¹⁴. Согласно конфуцианской традиции, не закон, основанный на универсальных моральных принципах, а социальная ткань, сотканная из сильных нитей семейных связей, обеспечивает стабильность и процветание общества.

В заключение главы говорится, что «чрезмерная свобода превращается во вседозволенность, избыточная автономность — в моральный аутизм, а чрезмерная сакрализация человека — в массовое уничтожение мира животных... Внимательное изучение конфуцианской этики заставляет нас задуматься над тем, что мы выгадаем, сделав для себя центральными семейные чувства? Что мы получим взамен некоторого снижения градуса приверженности к личной автономии?»¹⁵. Словом, глубокое ознакомление с этикой конфуцианства побуждает к серьезному и трезвому рассмотрению внесения корректив в так называемую универсальную этику.

¹³ См.: *Ames R.T. Doing Justice to Justice. Seeking a More Capacious Conception of Justice from Confucian Role Ethics // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence.*

¹⁴ *Ibid.* P. 175.

¹⁵ *Ibid.* P. 178.

В том же ключе написана глава «Критика экономического разума. Между традицией и постколониальностью», автор которой, индийский философ Пурушоттама Билимория, в настоящее время работает в Калифорнийском университете Беркли и одновременно является «ментором» в недавно открытом в Бхопале (Индия) Университете Санчи.

Продолжая радикальную критику теории справедливости Дж.Ролза, предпринятую его соотечественником, лауреатом Нобелевской премии по экономике Амартия Сеном, убежденным в существовании азиатских альтернативных теорий справедливости, П.Билимория обращается к опыту современной Индии. Он полагает, что неожиданный и невероятный подъем индийской экономики, а также технический прогресс в этой стране «заставили мировых *пандитов* задуматься над правильностью ранее широко распространенной риторики (М.Вебер, К.Маркс и др.). Согласно последней, традиционные идеалы и ценности (аскетизм, фатализм, циклическое представление о времени, ориентированность на сельскую среду с кастовой системой) представляют собой основные препятствия на пути экономического развития страны»¹⁶.

П.Билимория считает, что до сих пор мало внимания уделялось выяснению той роли, которую сыграли в ренессансе современной Индии «индийские духовные ценности». Не индуистские, а именно «индийские», поскольку их разделяют приверженцы всех вероучений в Индии.

Автор аргументирует свою позицию конкретными примерами. Вот один из них. Недавно умерший гуру Сатья Саи Баба сумел создать мощную и обширную систему социальной помощи, используя благотворительную деятельность многих компаний и фирм. Эта практика получила распространение в 136 странах. Автор считает, что подобная деятельность С.С.Баба и его последователей свидетельствует о следовании *бхакти*, т.е. заботе о других с любовью (devotion style), доверием (trust), доверительностью (trusteeship) и преданностью (dedication). Такой подход представляет собой поворот к органической социальной модели с присущим ей доверием, состраданием, способностью сочувствовать другим, гостеприимством.

¹⁶ Bilimoria P. A Critic of Economic Reason. Between Tradition and Postcoloniality // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. P. 199.

Небывалый рост экономики Индии в последнее время опровергает мнение о том, что развитию Индии в прошлом мешали распространенные здесь религиозные верования. Напротив, религии не раз играли положительную роль в трансформации индийского общества. Так, скажем, расцвет экономики в период империи Гуптов (320–550) произошел благодаря вызову, который бросили брахманизму буддизм и джайнизм. Джайны оставались самой преуспевающей частью населения Индии до прихода сюда мусульман и парсов. Сикхи инициировали «зеленую революцию» в XX веке.

Связь этически ориентированного экономического роста с религиозно-культурными факторами демонстрируется, в частности, на примере буддистско-синтоистского стиля управления, который привел к успеху экономики Японии и Южной Кореи. Буддистский идеал экономики базируется на признании центральной роли семьи и социальной этике взаимозависимости.

Слово *дхамма* (на языке пали; на санскрите — *дхарма*) происходит от корня «держать», «поддерживать». Это важнейшая понятийная универсалия индийской мысли, непереводаемая на европейские языки одним термином по причине своей принципиальной многозначности. Понятие *дхарма/дхамма* включает также значения религии, права и морали. В системе целей человеческого существования (*пурушартха*) это одна из четырех основных задач человека наряду с задачами приобретения, удовольствий и освобождения от сансары.

Билимория заканчивает главу вопросом: «Возможно ли вообще когда-либо и где-либо создание экономической системы, в которой не было бы продавцов и покупателей, а были бы только дающие и получающие?.. Где ежедневно стоимость и ценность измерялись бы не количественно, а качественно в зависимости от того, как много каждый и все способны давать, или дарить, радуясь выражению счастья на лице незнакомого человека?»¹⁷.

Завершение текста в этом месте вопрошанием не единичный случай. Восемь из 30 глав заканчиваются точно так же. Во многих других используется если не вопрошание, то сослагательное наклонение, тем самым признается, что окончательное решение поставленных проблем пока не найдено. Впереди не только длинный, но, что

¹⁷ Biliimoria P. A Critic of Economic Reason. Between Tradition and Postcoloniality // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. P. 211.

более вероятно, бесконечный путь поисков. Он не может завершиться приемлемым на все времена решением, потому что конца истории нет и быть не может. Решение проблемы взаимосвязи экономики и морали лежит в широкой плоскости — взаимозависимости традиции и современности.

Представленное выше разнообразие мнений создает впечатление не какофонии, а скорее многоголосия, гармоничность которого обеспечивает единство в стремлении привлечь внимание не к количественному, а качественному, нравственно обоснованному подходу к развитию, к экономическому процветанию. Сможет ли межкультурная философия оказаться эффективной, обеспечив осуществление стоящей за стремлением цели? Ответ можно ожидать только в будущем, вполне вероятно что не близком, а далеком.

Глава VII

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ МОДЕРНИЗАЦИЙ

В политическом дискурсе отсутствует определенность в использовании термина «архаизация». В прошлом он применялся только к литературе и искусству. Согласно толковым словарям русского языка, в художественной литературе архаизацией называют тот вид стилизации, который преследует цель воссоздания отдельных черт языка и стиля прошлого, что, в свою очередь, позволяет передать колорит изображаемой в произведении эпохи. В искусстве — это подражание стилю и приемам мастеров прошедших эпох.

В политологии использование понятия «архаизация» участилось в последние годы, хотя идеологические направления, к которым его применение вполне оправдано, наблюдались на Востоке начиная с эпохи «пробуждения Азии» и развертывания антиколониальных движений в XIX–XX веках. Вместо понятия «архаизация» было и остается принятым использовать термины «традиционализм», «фундаментализм», «возрожденчество», «политический исламизм», «радикальный индуизм» и т.п.

Два фактора: внутренний, проявившийся в кризисе традиционных систем, и внешний, колониальная экспансия с Запада, — привели к активизации общественной мысли на Востоке. Интеллектуальные усилия направлялись на решение судьбоносных проблем, которые в совокупности представляли собой поиск путей преодоления вековой отсталости. Общественная мысль в конечном счете работала над формированием доминирующей для новейшего времени на Востоке идеологии национализма.

В сложившейся исторической ситуации стержневой для общественного дискурса стала проблема соотношения национальных традиций с западными идеалами и ценностями. Участники полемики разделились на два основных лагеря в соответствии с приверженностью двум полярным точкам зрения.

В одном случае наблюдалось неприятие всего западного и идеализация собственных традиций. Последние, также как и базирующееся на них общественное устройство, рассматривались как не подлежащие радикальным переменам. Напротив, монархическое (нередко теократическое) государственное правление, докапиталистические (чаще всего феодальные) формы хозяйствования и средневековые моральные установки считались заслуживающими сохранения. Идея социального прогресса как поступательного движения в связи с этим считалась противоречащей традиционному принятому мировоззрению, обычно ассоциируемому с тем или иным вероучением.

Полярное отношение к традициям выражалось в отвержении их как абсолютно устаревших и непригодных в условиях нового времени. Одновременно наблюдалась чрезмерная идеализация западных ценностей и институтов. Ни апологетическое, ни нигилистическое отношение к отечественным традициям не стало устойчиво доминирующим в общественной мысли стран Востока. К середине XX века преобладающую роль стал играть реформаторский подход, в наибольшей степени соответствовавший интересам набиравшей силы национальной буржуазии и нового поколения интеллигенции. В этом подходе сочетались уважение к отечественному духовному наследию и трезвая, критическая оценка устаревших традиций, антиимпериалистическая настроенность и признание достижений западной цивилизации, незыблемость религиозной веры и понимание необходимости приобщения к достижениям современной науки и техники.

Казалось, что при всех трудностях к концу столетия консервативные тенденции будут заглушены и победит реформаторство в различных его проявлениях. Однако этим оптимистическим прогнозам не суждено было сбыться. Реформаторство оказалось под огнем критики того идейного течения, которое условно называли фундаментализмом, традиционализмом или возрожденчеством.

Представители большинства общественных течений в странах Востока, формулируя свои программы и лозунги, «клянутся» в вер-

ности традициям, фундаментальным положениям вероучений, обладающих в их культуре. Так поступают и реформаторы, и консерваторы, противодействующие переменам, выступающие за сохранение статус-кво. Вот почему «фундаментализм», «традиционализм» не являются удачными терминами для определения течения, которое было бы точнее именовать возрожденчеством. Так скажем, «исламское возрождение» идеализирует «золотой век ислама» — исторический период примерно с VIII по XIII век, когда Арабский халифат был крупнейшим государством, где обеспечивалась строгая приверженность шариатским порядкам, нормам поведения и ценностям.

Первый напрашивающийся в сегодняшней ситуации пример — ИГИЛ (ДАИШ). Но действительно ли возрожденчество стремится восстановить прошлые устои и нравы? Не было бы точнее подобные феномены в политике и идеологии определять как архаизацию? Такое название само по себе уже подразумевало бы, что речь не идет о подлинном возврате к прошлому, к буквальному возрождению традиций. Возможно селективное обращение к традиционным ценностям и институтам или даже **мнимое** подражание им.

Архаизация в той или иной степени проявлялась практически веками и повсюду, каждый раз, когда наблюдалось жесткое противостояние в обществе в связи с переломными периодами развития, требовавшими выбора пути выхода к будущему. Примечательно, что в наше время новый цикл архаизации был начат антишахской революцией в Иране. Запущенный процесс продолжает раскручиваться, причем уже не в локальном, а глобальном масштабе — как в странах, которые принято называть Периферией, так и в странах Центра, т.е. в Европе и Америке. Это свидетельство того, что помимо внутривнутриполитических причин есть и общая, каковой является кризис модели глобального порядка.

Кризис признается даже представителями элит ведущих западных стран. Свежий пример — статья «Перспективы глобализации и демократии», ее автор Роберт Скидельски — член палаты лордов парламента Великобритании, историк и экономист, почетный профессор Университета Уорвик. Лорд-профессор признается, что всего двадцать пять лет назад он был в числе тех, кто разделял взгляды Фукуямы о «конце истории» и движении к единой цивилизации: «Все страны теперь на одной столбовой дороге для всего человечества, поскольку все остальные пути были испробованы, и обнаруже-

но, что они неэффективны и никуда не ведут»¹. Р.Скидельски осознал ошибочность прежних своих взглядов: сегодня любому мыслящему человеку трудно поверить в прогнозы глобалистов. Правда состоит в том, что глобализация пошла на попятную, наблюдаются кризис и крушение западной цивилизации.

В этой ситуации мы, пишет он, пытаемся найти альтернативные модели. Одно из препятствий на этом пути — убежденность Запада в том, что западные ценности должны доминировать и что Запад не будет в безопасности, пока остальной мир не воспримет эти ценности. Это фактически западная идея о том, что мы здесь, на Западе, знаем, как нам развиваться, а вы только следуете за нами и должны нас догонять. Если вы этого не делаете — вы поступаете неправильно. «Не существует единого пути, и история — это не линейный процесс, не вектор, ведущий к некой всеобщей истине. Скорее, это несколько путей, которые дают шанс для межкультурного общения, экономического взаимодействия и мирного развития»².

Второй момент, требующий более глубокого осмысления, — неоднозначность архаизации. Широко распространена интерпретация любых общественных изменений, направленных в сторону традиционализма, как социальный эксперимент, дискредитирующий идею прогресса. Однако архаизация в идеологии и политике может быть по крайней мере двуликой. Доказательством тому может служить Исламская республика Иран.

Исламская революция в Иране была в значительной степени вызвана неприятием реформ, которые проводил последний шах из династии Пехлеви и которые получили название «Белая революция». Шахские реформы, направленные на проведение ускоренными темпами модернизации по западной модели, вызвали ответную реакцию традиционного общества на модернизацию, не учитывающую национальные традиции иранцев.

Думается, что помимо всеми отмечаемой указанной цели имелась и другая — более масштабная и глобально значимая. Иранская революция была протестной по отношению к сложившемуся двухполярному мировому порядку, где, по словам аятоллы Хомейни, «наи-

¹ Скидельски Р. Перспективы глобализации и демократии // Россия в глобальной политике. <http://www.globalaffairs.ru/global-processes/Perspektivy-globalizatsii-i-demokratii-18201> (доступ 7 июня 2016 г.).

² Там же.

больше зло» представлял капиталистический мир, возглавляемый США, а «меньшее зло» — социалистический лагерь, ведомый СССР. Лидеры революции видели своей целью разрушение установившегося мирового порядка и создание нового полюса власти, опирающегося на исламские нормы и ценности. Красноречиво в этом смысле заявление Хомейни о том, что, для того чтобы обеспечить единство мусульманского народа и освободить исламское отечество от господства и влияния империалистов, есть только один путь — создание подлинно исламского правительства, свержение других тиранических псевдомусульманских правительств, навязанных из-за рубежа, а после достижения этой цели установление исламского правления во всемирном масштабе.

При всех изменениях, произошедших в Иране со времени революции, духовное руководство страны (в частности, в лице *рахбара*)³ продолжает призывать к «культурному джихаду», означающему продвижение по пути научно-технологического прогресса при сохранении и развитии своего культурного наследия. Руководитель и духовный лидер Ирана аятолла Али Хаменеи на состоявшейся 3 июля 2016 года в Тегеране встрече со студентами заявил, что «те, кто убеждены в том, что для своего развития Ирану нужно опираться на Запад, совсем потеряли разум. Я считаю своим моральным и религиозным долгом сопротивляться этому и буду это делать до последнего вздоха»⁴.

Сама идея построения исламского государства с соответствующими шариатскими моральными установками, политическими институтами и даже экономикой представлялась сторонним наблюдателям признаком желания повернуть историю Ирана вспять. Однако если проследить ход событий и общественные перемены, последовавшие за революцией, то становится очевидным, что внешние наблюдатели упрощенно объясняли суть произошедшего в Иране.

³ Рахбар — фактически руководитель государства в соответствии с «Велаят-е факих» («Правление факиха»). Именно так назывался труд аятоллы Хомейни, изданный в 1971 г. Факих — это исламский правовед. Согласно трактующей велаят-е факих статье 110 конституции Исламской Республики Иран, рахбару предоставлены беспрецедентные права.

⁴ Хаменеи А.: «Иран отказывается сотрудничать с США по Сирии» // Нью Информ. Источник: <http://newinform.com/17147-ah-hamenei-iran-otkazyvaetsya-sotrudnichat-s-shha-po-sirii> (дата доступа: 3 июля 2016 г.).

В ходе реализации теории «исламского правления» встал вопрос о применении на практике положений исламской экономики. Поскольку в трудах имама Хомейни содержалось не так много экономических положений, в качестве идеологической основы для проведения реформ по исламизации был взят концепт «тоухидной экономики».

По мнению авторитетного российского исламоведа Р.И.Беккина⁵, теория «тоухидной экономики» зародилась за 40 лет до Иранской революции. Датой ее «рождения» следует считать 1947 год, когда было опубликовано несколько исследований, в которых излагался взгляд на идеальную систему, соответствующую требованиям шариата: «Исламская экономика» Саййида Маназира Мухаммада ал-Гилани, «Экономика ислама» Махмуда Ахмада и «Ислам и экономические установления» Мухаммада Газали. Термин «исламская экономика» окончательно утвердился в научной литературе с середины 1970-х годов. Среди первых авторов, писавших об исламской экономической модели, большинство было мусульманскими правоведами. В ряду ученых-шиитов выделяется фигура выдающегося ученого Мухаммада Бакира ас-Садра. Его фундаментальный труд «Наша экономика» («Иктисадуна»), написанный в 1960–1961 годах, — одна из первых попыток глубокого осмысления экономического развития общества в согласии с принципами шариата.

Обращение к идее построения «исламской экономики» не было одним только выражением верности своему вероучению. За этим стояли другие — не менее, а может быть, даже более важные причины. Одна из них — определить выбор Ирана не как модернизацию, предполагающую восприятие западной модели, а как развитие, предполагающее проведение социальной политики, ориентированной на поддержание малоимущих слоев населения; создание условий для развития малого и среднего бизнеса.

Примечательно, что современное правительство Индии во главе с Нарендрой Моди, также ориентируясь на архаизацию, сделало девизом своего политического курса — «Развитие».

Напомним, что при создании в 1947 году Республики Индия официально утверждалось, что «краеугольным камнем национальной политики» будет секуляризм. Индийская конституция провозгласила «религиозную свободу» и «уважительное отношение к рели-

⁵ Беккин Р.И. Тоухидная экономика как разновидность исламской экономической модели // Проблемы современной экономики. 2012. № 2 (42).

гиям». Конституционный секуляризм предусматривал право на свободу вероисповедания, защиту от религиозной дискриминации, создание светского государства, являющегося нейтральным в отношении оказания помощи всем религиям и принятия их без дискриминации.

Независимость Индии была оплачена высокой ценой — разделом страны на два государства (Республика Индия и Пакистан) на основании признания существования на территории Индостана «двух наций» — индусской и мусульманской. Раздел сопровождался жестокими межрелигиозными столкновениями. В ответ на призывы Махатмы Ганди к религиозной терпимости слышалось ожесточенное: «Ганди *мурдабад!*» («Смерть Ганди!»). И тогда Махатма объявил голодовку в знак протеста. Она длилась с 12 по 18 января 1948 года. Получив обещание приступить к примирению, Ганди прекратил голодать. Но 30 января, в момент выхода к людям, пришедшим встретиться с ним, из толпы вышел убийца и трижды в упор выстрелил в него.

Убийца Натхурам Годзе был активистом партии индусского коммунизма «Хинду маха сабха» (ХМС, Великое собрание индусов), основанной в 1915 году. Все образованные позже партии коммунистического типа неизменно представляли собой легальное продолжение движения «Раштрия сваямсевак сангха» (РСС) — вооруженного крыла индусского национализма.

Религиозный радикализм, предполагающий вытеснение других религий из региона, стал отправной точкой в развитии РСС и доктрины организации — *хиндутва*. Зарождение идеологического концепта «индусскость» связано с опубликованной в 1923 году книгой под названием «Хиндутва». Ее автором был В.Д.Саваркар⁶, который после обретения Индией суверенитета стал председателем «Хинду маха сабха», позже, в 1948 году, запрещенной в связи с убийством Махатмы Ганди.

За 10 лет до деления страны идеолог РСС М.С.Голвалкар (лидер организации с 1940 по 1973 г.) опубликовал книгу, которую радикалы рассматривают как идейную платформу своей миссии, под названием «Мы, или Определение себя как нации»⁷, открыто выражавшую ненависть к религиозным меньшинствам, прежде всего к

⁶ Savarkar V.D. Hindutva. Delhi: Bharti Sahitya Sadan, 1923.

⁷ Golwalkar M.S. We, or Our Nationhood Defined. Nagpur: Bharat Publications, 1939.

мусульманам. Автор восхищался этнической чисткой, которую проводил Гитлер. Вот его слова: «Во имя поддержания чистоты расы и своей культуры Германия потрясла мир очищением страны от семитской расы — евреев... Германия проявила расовую гордость в ее высшем проявлении... Она также показала, как практически невозможно расам и культурам, имеющим разные корни, быть ассимилированными в одно единое целое. Это хороший урок для нас в Индии, мы должны учесть его и извлечь из него пользу»⁸.

Организации типа РСС имеют особую политическую программу преобразования страны, основанную на идеологии хиндутвы, и выступают активными проводниками теории единой индусской нации как основы построения индусского мононационального государства (Hindu Rashtra). Если официально светское государственное устройство Индии базируется на принципе отсутствия полновластия какой-либо из конфессий, на равноудаленности всех общин от власти, то хиндутва отвергает этот принцип в пользу индусского большинства страны.

Партиям, придерживающимся идеологии хиндутвы, удавалось дважды входить в коалиционные правительства Индии (в 1977–1980 и 1998–2004 гг.). Было невозможно представить, что спустя полвека после обретения Индией независимости федеральное правительство в стране будет сформировано на однопартийных началах индусским радикальным «национализмом», виновным в убийстве Махатмы Ганди.

Приход к власти в 2014 году нового премьер-министра — Нарендры Моди многими как в самой Индии, так и за ее границами воспринимается как отказ от политического курса десятилетиями находившейся у власти партии Индийский национальный конгресс (ИНК). По крайней мере два фактора дают основания для тревожных ожиданий. Во-первых, теснейшая связь Н.Моди на протяжении всей жизни с индусскими националистическими организациями, его абсолютная лояльность к их политике и практическим действиям. Во-вторых, политика Н.Моди, которую он проводил в течение 12 лет пребывания на посту премьер-министра штата Гуджарат, где ее начало было ознаменовано кровавыми погромами. В результате столкновений погибла тысяча человек (из них мусульман — 754, индусов — 274). Полиция не предотвращала столкновения, а только на-

⁸ Ibid. P. 35–43.

блюдала за происходящим. Критики Моды стали называть его Апостолом хиндутвы, гуджаратским Гитлером, палачом. Для того чтобы усилить свои позиции, Моди распустил парламент Гуджарата раньше окончания срока его функционирования и занялся консолидацией голосов индусских националистов посредством проведения *ятры*⁹. Политическим результатом указанных кампаний стала победа на новых выборах в парламент Гуджарата партии премьер-министра.

Пароль политической философии Моды — «Развитие». «Развитие, развитие и еще раз развитие, — заявляет Н.Моди, — моя единственная цель и решение всех проблем нашей страны». Этот пароль был выдвинут в противовес паролю «Равенство» партии Индийский национальный конгресс. Новый премьер сформулировал отрицательное отношение к лозунгу «Равенство», предусматривающему реализацию программы КНАМ. Буквы этой аббревиатуры соответственно означали: К — *киштрии*, т.е. представители сословия, долг которого, согласно Ведам, состоит в том, чтобы защищать общество в военное время и управлять им, поддерживать правопорядок в мирное время; Н — *хариджаны*, буквально «Божьи дети», как назвал *дали-тов*, т.е. «неприкасаемых», М.Ганди; А — *адиваси*, зарегистрированные племена; М — мусульмане.

Н.Моди выступил против этой программы, желая использовать кастовые и межрелигиозные противоречия для мобилизации в свою пользу протестных слоев. В случае Гуджарата речь шла о недовольстве наиболее богатых и влиятельных каст брахманов, вайшьев, в особенности *пателей*¹⁰ предоставлением квот тем, кого они считали «низшими» слоями общества, на получение образования и занятия должностей в государственных учреждениях. Кампания против КНАМ обеспечила Н.Моди победу его партии на выборах.

⁹ Ятрой в индуизме называют грунновое наложение к святым местам. В июне 2002 г. Моди и его сторонники провели «Джаганатх ратх ятру» — процессию колесниц на пути протяженностью 35 км с участием десятка слонов и 33 грузовиков с верующими. В том же году была организована «Шобха ятра», приуроченная ко дню рождения бога Кришны и проходившая под лозунгом борьбы с терроризмом, а фактически носившая антиафганский характер. Далее последовали «Ганеш ятра» и «Гуджарат праид ятра». Ятры способствовали обострению ненависти индусов к мусульманам, их политическим результатом стала победа на новых выборах в парламент Гуджарата партии премьер-министра.

¹⁰ Пателы, или натидары, — помещики, крупные землевладельцы, сельская правящая верхушка, а также монополисты в области обработки алмазов.

Н.Моди неоднократно отрицал дискриминационный характер своей позиции по отношению к КНАМ: «Когда относительно какого-то религиозного меньшинства высказывается личное мнение, мы отвергаем его. А что касается правительства, то у нас есть единственное „Священное писание“ — это Конституция Индии. Мое правительство не потерпит какой-либо дискриминации по признаку касты, веры или религии».

Тем не менее тревога относительно будущего религиозных меньшинств и низших каст при правлении Моды в связи с усилением праворадикальных индусских организаций, связанных с «Бхаратия джаната парти» (БДП), не утихает. И на это есть основания, если вспомнить, например, высказывания министра Ниранджаны Джьюти в ходе избирательной кампании в Дели. Она задала избирателям на митинге вопрос: хотят ли они правительство из людей, «рожденных от бога Рамы», или же «правительство незаконнорожденных»? И хотя позже она вынуждена была извиниться за свои слова, это не помешало ей остаться в правительстве Моды.

Противопоставление конгрессистского лозунга «Равенство» лозунгу «Развитие» имело целью не допустить «ущемления» интересов наиболее имущих, а потому и обладающих властью слоев населения, не желавших с кем-либо «делиться пирогом национального достояния». В этой смене лозунгов был и другой, сугубо националистический смысл. Н.Моди и его партия желали подчеркнуть, что они не подвержены каким-либо влияниям извне. Их курс не на модернизацию, которая привела бы Индию в соответствие с ценностями и институтами Запада. У Индии свое видение будущего, свой курс развития и способы его реализации. «Помните, — заявляет Н.Моди, — что вы индийцы, и идите вперед, следуя индийскому пути, находите способы обновить ваше прошлое, по мере того как учитесь новому».

Чтобы добиться массовой поддержки своей программы, Н.Моди представил ее как *панчамрут*, т.е. пять элементов, входящих в ежедневную *пуджу* — ритуал индусов. К разряду *мрут* относятся: питьевая вода, *дахи* (кислое молоко, напоминающее мацони), *гхи* (топленое масло), мед и сахар. В программе развития этим пяти «нектарам *пуджи*» соответствуют *джал шакти* — водные ресурсы; *урджа шакти* — энергетические ресурсы; *джан шакти* — человеческие ресурсы; *гьян шакти* — сила знания, образование; *ракша шакти* — безопасность, охрана. Пять «нектаров *пуджи*» представлены, таким

образом, как пять видов *шакти*. Шакти — это священные силы, персонифицированные женскими божествами, «супругами» мужских божеств. Пятью шакти — столпами политики развития — названы вода, энергия, люди, образование и безопасность. Это опоры фундамента, на котором может развиваться страна. Н.Моди постоянно искусно использует психологию простых людей: формулирует экономическую программу в привычных для индусов понятиях и символах.

Во время предвыборной агитации Моди подчеркивал, что намерен построить «сильную, развитую и объединенную Индию», он обещал придать свежие силы индийской экономике, вернуть инвестиции, построить 100 «умных городов», создать за 10 лет 250 млн рабочих мест. Столь глобальные перемены должны реализоваться за счет инвестиций — как частных индийских, так и иностранных.

Одним из первых шагов премьера стала презентация амбициозной программы «Make in India» («Производите в Индии»), благодаря которой Индия должна превратиться в мировой центр производства. К «флагманским программам» правительства Моди помимо «Производите в Индии» относятся Digital India (Цифровая Индия), Smart Cities (Умные города), Clean Ganga (Чистая река Ганга), Swachh Bharat (Чистая Индия — «Чистота в одном ряду с благочестием»), Skill India (Индия, демонстрирующая качество) и пр.

Многие сферы индийской экономики открылись для прямых иностранных инвестиций на 100%. Согласно официальным данным, приток иностранных инвестиций спустя пять месяцев после запуска «Make in India» в сентябре 2014 года увеличился на 56%. По данным на 2016 год, прямые иностранные инвестиции в Индии за последние 18 месяцев увеличились на 39%, в то время как во всем мире они неуклонно снижаются. Индийская экономика действительно делает успехи. В марте 2016 года управляющий директор МВФ Кристин Лагард назвала страну «светлым пятном» на фоне в целом «пасмурного глобального горизонта»¹¹.

Одновременно с этим появляется все больше вопросов относительно того, насколько реформы Моди соответствуют его риторике. Отмечается, например, что индийские банки госсектора имеют огромное количество «плохих долгов». Правительство мало что делает для

¹¹ Год Нарендры Моди у власти: успехи в экономике и амбиции Индии. — РИА Новости. Доступ: <http://ria.ru/world/20150526/1066467462.html> (дата доступа: 03.10.2016).

оздоровления банковской системы. Все громче критикуется ключевая правительственная реформа, направленная на либерализацию крайне жестких ограничительных индийских законов о землепользовании, например, путем отмены положения о необходимости получения согласия не менее 80% землевладельцев на некоторые проекты развития — мера, которую критики Моды охарактеризовали как противоречащую интересам сельских труженников.

Моди уделяет большое внимание улучшению системы управления. Управленческая реформа включает в себя кампанию по борьбе с коррупцией, запрет на взяточничество, требование от чиновников честности, инициативности и служения народу; связь между гражданами и управлением при использовании современных технологий коммуникации. Тем не менее его самого многие обвиняют в индуистском шовинизме и авторитарности, напоминая, что в Гуджарате он создал полицейское государство, и опасаются, что подобный тренд набирает силу теперь в целом по стране.

Для подобных обвинений есть веские основания. Нарендра Моди и партии, благодаря которым он пришел к власти (БДП и РСС), никогда не отрекались от идеологии своего гуру Голвалкара, заявлявшего, что индусы — угнетаемая нация в собственной стране, в которой правящая партия ИНК занята «умиротворением меньшинств». Тот же Голвалкар открыто объявлял, что христиане и мусульмане могут жить в Индии по милости индусов, формирующих национальную расу, до тех пор, пока национальная раса позволит им оставаться в стране и не потребует, чтобы они покинули Индию.

О беспрецедентном усилении индусского радикализма свидетельствуют поступающие из разных регионов страны сообщения о насилии вплоть до убийства. Внушительность победы БДП, а главное, передача верховной власти в стране в руки ее верного последователя — Н.Моди не могла не воодушевить индусских радикалов и спровоцировать межкастовое напряжение. Яркое свидетельство тому — погромы в ведущих упиверситетах (Университет им. Джавахарлала Неру в Дели, Бомбейский университет и Университет Хайдарабада). В Хайдарабаде это было связано с дискриминацией студентов-далитов («неприкасаемых»), протест которых закончился самоубийством одного из них.

Сто тридцать ученых со всего мира направили письмо вице-канцлеру упиверситета, в котором говорилось о «враждебной, касто-

вой атмосфере, царящей в высшем образовании Индии. В университете, где студенты регулярно кончают жизнь самоубийством, как это происходит в Университете Хайдарабада, требуется немедленное вмешательство и принятие мер... Эти самоубийства не являются частными случаями. Они свидетельствуют о неспособности образования в демократической Индии справиться с самыми насущными своими обязанностями: укреплением интеллектуального и личностного роста самой уязвимой части граждан — молодого поколения»¹².

В марте 2016 года в ведущей индийской газете «Business Standard» была опубликована статья под заголовком «Ошибочно интерпретируемый национализм — отклонение БДП к джингоизму¹³ не предвещает ничего хорошего»¹⁴.

Известный дипломат, писатель и общественный деятель Паван К. Варма резко критикует проявление ультрапатриотизма. В статье, опубликованной в газете *The Times of India* 9 апреля 2016 года, он говорит о том, что «гипертрофированный национализм является по существу попыткой свести дебаты в стране к самому низкому уровню посредством манипуляций с патриотическими сантиментами»¹⁵.

Об угрозах жестких ограничений относительно любого проявления свободомыслия свидетельствуют поступающие из разных регионов Индии сообщения. Например, об убийстве индусскими радикалами 76-летнего южноиндийского писателя, известного своими рационалистическими воззрениями на идолопоклонство и индуистские ритуалы. Поскольку официальные власти не проявили должно-

¹² Mander H. Why are Indian Students Angry. — Hindustan Times. April. URL: <http://www.hindustantimes.com/columns/why-are-indian-students-angry/story-c5NFfCdIPhmTFyRiONpfdI.html> (accessed: 29.08.2016).

¹³ Джингоизм — шовинизм, проявляющийся в форме агрессивной внутренней и внешней политики для защиты того, что воспринимается как национальные интересы. В обиходе — чрезвычайно предвзятое утверждение о превосходстве собственной страны, крайняя форма национализма.

¹⁴ Misinterpreting Nationalism: BJP's Swing to Jingoism does not Augur Well. — Business Standard Editorial Comment. March 21, 2016. URL: http://www.business-standard.com/article/opinion/misinterpreting-nationalism-116032101074_1.html (accessed: 29.08.2016).

¹⁵ Varma P.K. BJP and the middle class: Patriotic slogans cannot take the place of effective governance // The Times of India. <http://blogs.timesofindia.indiatimes.com/toi-edit-page/bjp-and-the-middle-class-patriotic-slogans-cannot-take-the-place-of-effective-governance/> (accessed: 09.04.2016).

го внимания к расследованию этого убийства (также как и двух предыдущих подобного рода), это вызвало широкий общественный протест, сопровождавшийся отказом многих писателей от полученных ими ранее литературных премий.

Наблюдается идеологическое наступление в академической среде. В частности, прилагаются усилия к «переписке» учебников по истории в духе индуистского национализма. Из истории Индии исключается тот период, который связан с так называемой династией Неру–Ганди. Раздаются призывы убрать из Парламента скульптуру Неру, проводится кадровая «перестройка». Так, в руководство Индийского совета по философским исследованиям была введена группа представителей партии Н.Моди и «философов-санскритологов» с целью «освобождения» развития философской мысли, и в особенности философского образования, от излишнего западного влияния.

Поразительно расхождение между экономическим курсом и официально проводимой идеологией. В экономике поставлена задача на ускорение развития, фактически на модернизацию, позволяющую выйти на самые передовые позиции в мировой экономике. В идеологии — активная архаизация, игнорирование современных ценностей и институтов, которые принято считать исключительно западными.

Нарендра Моди говорит, что его цель — добиться сплочения индийцев, создать монолитное государство. Однако при этом он применяет такие методы, использует такие лозунги, которые направлены на воссоздание архаичного индуистского общества с характерными для него кастовым строем и религиозным шовинизмом. По мысли Н.Моди, сейчас не время говорить о программе достижения Равенства, как это делал ИНК. Следует отказаться от предоставления квот для ущемленных слоев индийского общества, не делить и так небольшой «пирог» национального благополучия, а сосредоточиться на экономическом развитии; провести модернизацию ускоренными темпами по модели, соответствующей индийским (индуистским) традициям, не смущаясь авторитарностью политического режима. Вырвавшись вперед, можно будет говорить и о равенстве.

Такова логика рассуждений пришедшего к власти правительства Индии. Но критики политики, получившей нарицательное название — *модизм*, рассуждают в прямо противоположном направлении. Особенно сокрушительна критика со стороны интеллектуалов, университетской профессуры.

Пример сказанному выше — аналитический анализ модизма, проводимый на протяжении нескольких лет Радхикой Десай, профессором кафедры политологии Университета Манитобы (Канада). В статье под названием «Новейший фашизм?»¹⁶ Десай солидаризируется с теми индийскими аналитиками, кто считает причиной победы политического курса модизма не столько кризис западной модели глобализации, сколько кризис капитализма как такового. Она ссылается на процессы, происходящие сегодня повсеместно, начиная с Европы и США. По словам Десай, «в наши дни Европа явно стала местом широкого возрождения правых сил, включая традиционных консерваторов, антилиберальные корпоративные силы, религиозных правых и даже неофашистов, что свидетельствует о неспособности правящих элит контролировать ситуацию массового недовольства и протестных движений. Если элиты утратят контрольные механизмы, они могут открыть путь фашизму»¹⁷.

Р. Десай видит главную причину прихода к власти индусских радикалов в потребности элит защитить «власть и собственность имущих, партийная организация которых оказалась беспомощной встать на их защиту»¹⁸. По мнению индийского профессора, индусский радикализм одержал победу благодаря невиданной ранее в истории Индии единодушной поддержке со стороны индийского капитала. «Никогда в прошлом, — пишет она, — их поддержка не была столь массивной, ни одна партия в прошлом не тратила на избирательную кампанию больше, чем даже находящийся ныне на посту Президент США»¹⁹. Таким образом, как это ни парадоксально, но идеология хиндутвы в настоящее время объединяет разросшийся и ставший более дифференцированным класс капиталистов, наводя мосты между дваждырожденными высшими кастами и более низкими по своему статусу кастами, т.е. поднявшимся в регионах и этнических сообществах средним классом»²⁰.

Плюрализм типов модернизации подразумевает поиск национальных моделей, а это, в свою очередь, делает фактически неизбежным обращение к архаике. Архаика архаике рознь: наряду с архаикой

¹⁶ Desai R. A Latter-day Fascism? // *Economic & Political Weekly*. August 30, 2014. Vol. XLIX. No 35. P. 49–58.

¹⁷ Ibid. P. 49.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. P. 50.

²⁰ Ibid. P. 52.

внешней, подражательной, возможно и реальное включение ее элементов в идеологию, политические, социальные и даже экономические проекты.

Далеко не всегда идеологический архаизм, выполняющий мобилизационную роль, как это наблюдалось, например, в гандизме, играет позитивную роль. Часто наблюдается прямо противоположный эффект — разогрев националистических страстей до градуса шовинизма (нацизм, террористический исламизм, индусский национализм и др.). Архаизация экономики может оказаться реальным препятствием на пути внедрения новых способов производства, технологий и т.п. Архаизм в политике грозит утверждением диктаторских режимов. Новейшая история знает немало примеров авторитарной модернизации: Бразилия, Аргентина, Уругвай, Чили, Греция, Индонезия, Тайвань, Южная Корея, Сингапур.

Желание создать новый мировой порядок не по нынешнему глобалистскому сценарию, а с учетом национальных интересов, культурных традиций и потенций к развитию и инновациям может быть воплощено в жизнь. Для того чтобы проект, кажущийся утопией, стал реальностью, не требуется «разрушить мир до основания, а затем построить новый мир». Для этого может быть достаточным объединение усилий. Как справедливо отмечает индийский профессор Б.Рамеш Бабу, «необходимо, чтобы в результате межкультурного взаимодействия появилась бы философия глобализма, позволяющая охватить **прошлое, настоящее и будущее планеты**»²¹.

²¹ Babu B.R. World Affairs (Spring 2016). Source: <http://www.sundayguardianlive.com/opinion/3571-today%E2%80%99s-ind>

Глава VIII

РАСШИРЕНИЕ ГРАНИЦ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

Хотя философия и наука изначально были связаны друг с другом, отношения между ними временами отличались напряженностью, соперничеством, взаимным непониманием и критикой. Примером идеального союза между философией и наукой может служить духовная культура арабского мира IX–XII веков, где «восточные перипатетики» в лице аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сины (Авиценны) и других представителей *фаласафа* неизменно были одновременно философами и учеными в различных областях естествознания и гуманитарных наук.

Конфликт между философией и наукой возникал в переломные периоды истории, связанные с радикальными социальными переменами, сменой научных и мировоззренческих парадигм. Нет сомнений, что переживаемое нами время является поворотным, а потому требующим всестороннего и глубокого осмысления в глобальном контексте, т.е. с учетом существующего многообразия культур.

По поводу необходимости союза науки и философии нередко можно услышать отрицательное мнение не только из уст обывателей, но даже со стороны видных представителей науки. Среди них нобелевские лауреаты в области физики С.Вайнберг и Р.Фейнман. «Не следует ожидать, что философия науки может дать в руки современных ученых какое-то полезное руководство на тему о том, как надо работать. Мне не известен *ни один* ученый, сделавший заметный вклад в развитие физики в послевоенный период, работе которого существенно помогли бы труды философов... я хочу указать на... удивительное явление — *непостижимую неэффективность*

философии», — пишет Вайнберг¹. «Философы порой много говорят о вещах совершенно необходимых науке, — заявляет Р.Фейнман, — и это всегда... наивно и, по всей видимости, ошибочно»².

Несмотря на приверженность к различным культурно-цивилизационным традициям, возможно и вполне положительное суждение. Аргументация при этом дается в рамках трех временных пластов: прошлого, настоящего и будущего. В первом случае необходимость и плодотворность союза философии и науки демонстрируется многочисленными историческими прецедентами, например на Западе.

Потребность науки в философском осмыслении подтверждают современные естественно-научные открытия, например радикальный сдвиг в базисных концепциях фундаментальной физики и космологии — от Вселенной к Мультивселенной; нейрологическая концепция сознания и др.

Что касается будущего, то о нем можно говорить с учетом как краткосрочной, так и долгосрочной стратегии развития мирового сообщества. Сегодня развитые страны вступают в «общество знания». Общество знания — это такое общество, где производство, распространение и использование знаний определяет все экономические и социальные процессы. Естественно, что наука в таком обществе играет исключительную роль. Вместе с тем наука меняется — во все большей степени срастается со своими техническими приложениями. Возникает особый феномен «технонауки». Новейшие информационные, а затем так называемые конвергирующие технологии BNIC (био-, нано-, информационные и когнитивные) создают новую жизненную среду человека и ставят под вопрос многие привычные способы ориентации в мире.

Жизненный мир человека — это постоянно меняющееся историческое и культурное понятие. При всех изменениях всегда сохранялись определенные инварианты. Ныне же под влиянием науки и техники происходит «взламывание» этих инвариантов. Примером тому являются планы конструирования человеческой телесности — движения «транс-гуманизма» и «иммортализма», согласно которым, воздействуя на генную и нервную систему человека, заменяя ряд органов тела на искусственные, с помощью генной инженерии, на-

¹ Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. Екатеринбург, 2004. С. 132.

² Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т. 1. Москва, 1976. С. 48.

нотехнологий, компьютерных и информационных технологий можно сначала удлинить жизнь человека, а затем сделать его бессмертным. В этом случае проблема смерти, столь важная для всей существовавшей культуры, потеряет смысл³.

Трагическим свидетельством реальности выхода современной технoнауки из-под контроля человека являются события в Фукусиме. Колоссальный ущерб, который нанесла японцам передовая технология, заставила их задуматься над вопросами: «Почему это произошло с нами?», «Правильно ли мы вообще живем?» — и прийти к заключению о необходимости глобального пересмотра отношения к научно-технологическим достижениям. Японский философ С.Цуруми призвал соотечественников начать новую жизнь, став «беженцами цивилизации». Д.Икеда предложил выход в обращении к буддийской концепции «взаимозависимого возникновения». В статье «Мирные предложения 2012. Человеческая безопасность и устойчивое развитие: почитание достоинства жизни» Д.Икеда подчеркивает, что все, существующее в нынешней форме, является результатом, проявившимся впервые в ходе взаимодействия бесконечного множества «причин» и «условий». Поскольку все существа и явления находятся в неразрывной взаимозависимости, человеку невозможно достичь счастья и благополучия в отрыве от мира и людей, окружающих его. Именно это и является сутью концепции взаимозависимого возникновения⁴.

Как предвидеть возможные негативные последствия новых открытий технoнауки и быть готовым к ее вызовам? Примером тому может служить нанонаука, интегрирующая классические дисциплины, такие как физика, химия, биология, инженерные науки, в новый тип науки. Нанотехнологии порождают социальные проблемы, которые побуждают к размышлениям о глубоких изменениях в западной цивилизации, в частности об отношении человека к природе и технике. Одни полагают, что возможно появление нового эконоимства в связи с тем, что нанотехнологии — как «формирование мира

³ Лекторский В.А. Философия, наука и современные технологии // Философия и наука в культурах Востока и Запада. Серия: Сравнительная философия. Отв. ред. М.Т.Стенянин. М.: Наука—Восточная литература. Т. 4. 2013. С. 38–44.

⁴ Eguchi M. Scientific Progress and the Search for Redevelopment Following the Aftermath of the 2011 Earthquake in East Japan // Philosophy and Science in Cultures of East and West. Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Eastern and Central European Philosophical Studies, Volume 50. Russian philosophical studies, XIII. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014. P. 239–246.

атом за атомом» — могут расцениваться в качестве нового проявления оптимизма, когда всё кажется технически осуществимым. Другие считают, что нанотехнологии приведут к возникновению трудно вообразимой неопределенности: все могло бы быть возможным, но, похоже, ничего невозможно контролировать. Наконец, существует мнение, что нанотехнологии — «шифр будущего», который станет катализатором социальных, философских и научных дискуссий по проблемам отношений между людьми и технологиями в будущем⁵.

Все перечисленные варианты возможны, хотя размышлять о них представляется целесообразным. Это важно для понимания того, что поставлено на карту и представляет собой вклад в «герменевтику» возможного изменения элементов человеческого существования. Таким образом, философия может подготовить почву для прикладной этики и оценки технологий к тому моменту, когда они станут более определенными. Прогноз взаимоотношения между философией и наукой в контексте **долгосрочной** стратегии развития человечества строится с учетом особенностей философии и науки как познавательных форм⁶.

Философия имеет дело с вечными вопросами, относящимися к предельным основаниям жизни и деятельности, к универсальным способам включенности человека в окружающий мир. Она формирует некоторого рода рамки, которые наполняются конкретным содержанием в определенных культурных и исторических ситуациях. Развитые теоретические и эмпирические уровни научного знания возникли позже философии, при ее активном участии. Среди отличительных признаков науки можно выделить два главных системообразующих признака. Первый состоит в нацеленности науки на исследование объектов, которые в настоящий момент либо потенциально могут стать предметами человеческой деятельности. Наука ищет закономерности, которым подчиняются эти объекты. Вторым системообразующим признаком является способность науки изучать объекты, не ограничиваясь только теми, которые включены в уже

⁵ Grunwald A. Technology Assessment and its relations to philosophy. Introduction and Overview // Philosophy and Science in Cultures of East and West. Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Eastern and Central European Philosophical Studies, Volume 50. Russian philosophical studies, XIII. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014. P. 75–92.

⁶ См.: Степин В.С. Научное познание в социокультурном измерении // Философия и наука в культурах Востока и Запада. С. 28–37.

сложившиеся виды деятельности. Она постоянно выходит за границы производства и повседневного опыта собственной исторической эпохи и исследует объекты, практическое освоение которых возможно лишь на будущих этапах развития цивилизации.

С этими двумя фундаментальными характеристиками научного познания органично связаны особенности его средств, методов, производимых им знаний как продукта научной деятельности, а также специфика внутреннего этоса науки. В его основе лежат две главные установки: на поиск объективного истинного знания и на постоянное наращивание такого знания (ценность новизны).

В системе ценностей современной цивилизации наука занимает одно из приоритетных мест. Но так было не всегда. В традиционалистских культурах наука развивалась под контролем мифологических, религиозных, философских представлений о мире. Эти представления формировали целостную картину мира, с которой должны были согласовываться получаемые наукой знания.

Самостоятельные мировоззренческие функции и право на автономное развитие наука обрела с возникновением особого типа цивилизации. Ее часто называют западной, по региону ее возникновения. В.С.Степин называет эту цивилизацию техногенной, учитывая, что определяющим фактором ее исторического развития является научно-технологический прогресс⁷.

В техногенной цивилизации инновации становятся особой ценностью. В ней приоритет отдается не адаптивной, а креативной деятельности. В ней формируется понимание власти не только как господства одного человека над другим, но и как господство человека над объектами природными и социальными.

Система базовых ценностей техногенного типа развития формировалась на протяжении трех великих эпох европейской культуры — Ренессанса, Реформации и Просвещения. На современной стадии этого процесса наука претендует на право создания своей **автономной** картины мира, которая изменяется и развивается под влиянием все новых фундаментальных научных открытий.

В системе техногенной культуры сложилось устойчивое взаимодействие научно-технологического прогресса и сферы экономики, которое обеспечило рост общественного богатства и повышение уровня потребления. Доминирующие в техногенной культуре этиче-

⁷ Там же. С. 29.

ские и социально-политические идеи ориентированы на обоснование этих ценностей как приоритетов человеческой жизнедеятельности.

В качестве основных ценностей глобализирующегося мира предлагаются ценности потребительского общества и модели его образа жизни. Однако всеобщая реализация стандартов потребления развитых стран Запада грозит экологической катастрофой вселенского масштаба. Поскольку простое продолжение уже принятых стратегий развития будет приводить к обострению глобальных кризисов, необходим пересмотр прежнего отношения к природе, предполагающего силовое преобразование природного и социального мира, требуется выработка новых идеалов человеческой деятельности, нового понимания перспектив человека. Словом, необходим переход к новому типу цивилизационного развития.

Подобный переход невозможен без формирования нового типа научной рациональности. Он связан с интенсивным научным и технологическим освоением принципиально новых типов объектов, представляющих собой сложные саморазвивающиеся системы. В изменениях научной рациональности открываются новые возможности диалога культур. Многое из того, что новоевропейская наука ранее отбрасывала как ненаучные заблуждения традиционалистских культур, неожиданно начинает резонировать с новыми идеями переднего края науки. Новый тип рациональности, который в настоящее время утверждается в науке и технологической деятельности и который имманентно включает рефлексию над ценностями, резонирует с представлениями о связи истинности и нравственности, свойственной традиционным восточным культурам⁸. Наука становится одним из важных факторов диалога культур. А этот диалог выступает одним из условий формирования новых ценностных ориентиров и новых стратегий цивилизационного развития.

Модератором культурного (в частности, философского) диалога может и должна стать межкультурная философия, для занятий которой, в свою очередь, необходимы определенные условия. Во-первых, надо иметь глубокие знания различных философских традиций или по крайней мере двух философских школ; знания, сфокусированные на специальной философской проблеме. Поверхностным обсуждением этого вопроса ограничиться, разумеется, не удастся. Во-вторых, необходимо знание исторической эволюции рассматривае-

⁸ Там же. С. 36–37.

мой проблемы, что поможет увидеть, какие изменения претерпели в ходе истории та или иная идея или философский термин; это также поможет предотвратить ущербные и маргинальные сравнения, подсказываемые буквальными или внешними формами рассматриваемых философских вопросов, что может скорее препятствовать, чем помогать их сравнительному анализу. Проявление чрезмерного внимания к букве убивает дух философии. Часто бывает, что существуют значительные расхождения между философскими проблемами в двух разных школах или полное отличие между двумя философскими терминами, которые при более пристальном рассмотрении просто испаряются. Убедительные свидетельства тому приводятся, например, В.Г.Лысенко и А.А.Терентьевым⁹.

Современному диалогу культур явно недостает знаний относительно культур, отличных от западной. Сошлемся на некоторые примеры.

Фундаментальное различие между китайской и западной научно-философскими традициями демонстрирует атомистическая теория. Китайская физика отвергала атомистику. Китайские мыслители самостоятельно не создали никакого варианта атомистической теории. Все субстратные состояния как материальных, так и духовных явлений обычно мыслились непрерывно-однородными («пневма» — *ци*, «семя-дух» — *цзин*), так как господствовали континуально-волновые представления о веществе.

Российским философом-синологом А.И.Кобзевым разработана теория двух противоположно-альтернативных типов философствования: западного (средиземноморского и индийского) — дискретно-субстантивирующего в онтологии, идеализирующего и логизирующего в методологии, основанного на флективных языках и алфавитно-фонетическом письме, и восточного (китайского) — континуально-процессуализирующего в онтологии, натурализирующего и нумерологизирующего в методологии, основанного на изолирующих языках и иероглифике¹⁰. Развивая ее и опираясь на концепцию М.Мак-Люэна, согласно которой «китайцы, пользующиеся нефонетическим письмом, сохраняют восприятие опыта целостное и глубоко-

⁹ Лысенко В.Г. Буддийский атомизм в свете современных понятий «эмерджентные свойства» и «квалия» (по «Абхидхармакоша-бхашье» Васубандху); Терентьев А.А. Расширенная концепция Эверетта М.Б.Мепского // Философия и наука в культурах Востока и Запада. С. 149–160, 203–210.

¹⁰ См.: Кобзев А.И. Китайская культура и атомизм // Философия и наука в культурах Востока и Запада. С. 219–220.

кое», а также на исследование В.В.Ивановым асимметрии мозга и знаковых систем в книге «Чет и нечет», он формулирует следующие тезисы: «В противоположность иероглифам буквы как фонетические абстракции уже на самом элементарном уровне письма атомизируют фиксируемый в нем опыт. Сам факт расчленения слов на буквы рождает мысль об аналогичном членении бытия и выявлении в нем доопытных или сверхопытных подоснов. Именно по такому пути и пошла древнегреческая философия... Десемантизированность лингвистического первоэлемента — буквы оборачивались отсутствием „вторичных“, чувственных качеств у онтологического первоэлемента — атома или идеи. В традиционной китайской культуре, не пользовавшейся десемантизированными лингвистическими единицами, не были выработаны ни концепция атомов, ни концепция идей. Соответственно, отсутствовало здесь различие „первичных“ и „вторичных“ качеств, т.е. в лингвистической проекции — качеств букв и качеств слов. Поскольку понятие письменности онтологизировалось (иероглиф *вэнь* мог означать и космологическую структуру, и знаки птичьих следов на земле), мир по аналогии с набором иероглифов мыслился как конечная совокупность чувственно воспринимаемых вещей (*вань у, вань ю*)»¹¹.

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

В рассуждениях о специфике индийской научной и философской мысли философы обращают внимание на то, что в традиционных восточных культурах отношения между наукой и философией не носили столь драматичного характера, какой они приобрели на Западе. И если на Западе зерна конфликта были заложены в самих основаниях теоретического мышления в виде идеала и цели познания, на Востоке, например в Индии, отношения частнонаучного и мировоззренческого знания были бесконфликтными¹². Во-первых,

¹¹ Там же. С. 220.

¹² Канаева Н.А. Отношения пауки /*śāstra, vidyā*/ и философии /*darśana*/ в традиционной индийской культуре // Философия и паука в культурах Востока и Запада. С. 131–139.

даршаны и *шастры/видья* не противопоставлялись друг другу, в результате чего в индийской культуре вообще не вставал вопрос, необходима или нет философия. Во-вторых, эти отношения не могли приобрести конфликтного характера, поскольку цели и ценности индийских *шастр* (или *видья*) и *даршан* изначально были заряжены иным потенциалом: идеал рациональной истины не был там целью познания и критерии рациональности не были критериями абсолютной истины.

Бесконфликтность науки и философии вытекала из следующих факторов: 1) из отсутствия проблемы отношений между *шастрами* и *даршанами* в числе важнейших дискуссионных проблем, обычно представляемых в философских компендиумах (*saṅgraha*) — специальных текстах полемического характера; 2) из соотношения смысловых полей санскритских терминов *шастра*, *видья* и *даршана*. В практике их употребления циркулировали во множестве значений и имели весьма протяженные поля смыслов, которые у всех трех частично совпадают. В специальных значениях «наука» и «философия» они начинают использоваться позже. Из сравнения смысловых полей санскритских аналогов «науки» и «философии» следует, что ими обозначались одни и те же тексты и одни и те же мысленные содержания, т.е. тождественные, а не различные и тем более не противоположные объекты. Вместе с тем у названных терминов есть и смысловые различия, вытекающие из их этимологии: в термине «шастра» акцент делается на наставительном, нормативном характере учений, в термине «видья» — на информативном характере, в термине «даршана» — на сверхразумном и мировоззренческом их характере.

Критерии рациональности и истинности в индийской культуре имеют целый ряд отличий от западных критериев классической рациональности. Термину «истина» в санскрите соответствует термин *satya* — «истина, правда и реальность», т.е. имеются три измерения: логико-эпистемологическое, этическое и онтологическое. Этим объясняется наличие в Индии нескольких разновидностей учений об истине, раскрывающих одну из сторон *сатьи* и стратифицирующих эти измерения истины. Самой главной из них является онтологическая концепция двух уровней реальности: высшей (*pāramārthika*) и низшей (*vyavahārika*). Высшая реальность трансцендентна, непознаваема обычными человеческими способностями (чувствами и

мышлением) и невыразима, низшая — познаваема и выразима. Но трансцендентная реальность достижима посредством духовных практик (*sādhana*), которые являются неотъемлемой частью учения всех даршан. Поскольку истина как результат познания принадлежит низшему уровню реальности, логико-эпистемологические истины приобретают более низкий статус, чем истины, позволяющие достичь высшего уровня реальности. Высший уровень именовался Абсолютом (*Ātman*, *Brahman*), а достижение этого уровня именовалось «освобождением» (*mokṣa*, *mukti*, *nirvāṇa*). Процесс освобождения — не теоретический, а практический. Он следует за овладением теоретического знания, и в этом смысле он послетеоретический и сверхтеоретический. Ориентация на достижение высшего уровня реальности стала в Индии, таким образом, ориентацией на выход за пределы рационального и теоретического. Она не могла быть стимулом теоретического познания материального мира с целью овладения сущностью вещей, и поэтому в традиционной индийской культуре наука, обслуживающая потребности технологий, не достигла высокого уровня развития. Индийская традиция ориентировала на сверхразумное знание как овладение собственным бытием. Оно должно было восстанавливать естественную духовную гармонию жизни, возвращать земную жизнь к ее трансцендентным истокам. Это знание не покидало круга человеческого бытия, не могло стать его «забвением».

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

При сравнении исламских традиций с традициями Запада следует иметь в виду, что не только востоковеды, но, главное, сами носители культуры радикально различаются в своих взглядах на то, что составляет специфику мусульманской философии или науки. Одни солидарны с подавляющим большинством востоковедов, считающих, что расцвет философии и науки в исламском мире имел место в IX–XIII веках и напрямую связан с творчеством выдающихся восточных

перипатетиков. Другие, прежде всего современные иранские философы, к числу которых относится Хамидреза Аятоллахи из Института гуманитарных и культурных исследований Университета им. Алламах Табатабаи, утверждают, что тот вид философии, который заслуживает рассмотрения как типично исламский, был разработан в основном после Аверроэса. Подлинно исламская философия, утверждают они, возникла и созрела в период после монгольского нашествия и достигла кульминации своей творческой энергии в период Сефевидов в Иране. Это особый тип философии, которая возникла в Иране среди шиитов и стала известна как *хикмат*, или «мудрость». Основу хикмата составляет сочетание рационального мышления с гностической интуицией (мистическим опытом). С исторической точки зрения это стремление к «одухотворению» философии берет начало в метафизическом видении Великого шейха Ибн Араби и Сухраварди. Следует, однако, иметь в виду, что хикмат также наделен логической структурой и в этом смысле выходит за рамки воззрений Ибн Араби и Сухраварди, возвращаясь, таким образом, к Авиценне и первому этапу развития исламской философии¹³.

Важной фигурой второго этапа исламской философии является Мулла Сафра (1572–1640), появление его «трансцендентальной философии» в определенном смысле было подготовлено существовавшими в предшествующие четыре столетия классическими школами (калам, восточный перипатетизм, суфизм, ишракизм).

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

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

¹³ *Ayatollahy H.* The Possibility, Meaning and Importance of Comparison between Islamic and Western Philosophies // *Philosophy and Science in Cultures of East and West*. 2014. P. 319–326.

При такой дефиниции понятия «философия» кажутся допустимыми утверждения о том, что философия ведет свое начало от греков, да и вообще найти ее на всем Востоке невозможно.

Следует, однако, иметь в виду, что, во-первых, на самом Западе нет консенсуса относительно определения того, чем является философия; во-вторых, на Востоке имеет место приверженность к расширенному в этимологическом смысле понятию «философия», предполагающему наряду с рациональностью существование, а зачастую даже большую авторитетность иных источников познания.

Один из наиболее авторитетных современных иранских философов, много лет возглавлявший Институт философии Ирана в Тегеране, — Голамреза А'авани считает необходимым проводить различие между использованием понятия «философия» в конкретном смысле и в более широком, общем смысле. «Когда мы обращаемся к определенному философскому вопросу у Авиценны, — пишет он, — мы, несомненно, говорим о собственно философии и о конкретном смысле, но если мы сравниваем, например, Ибн Араби с Шанкарой, Meister Eckhart или Лао-цзы, мы воспринимаем философию в широком и более общем смысле»¹⁴. Исламская интеллектуальная история «пронизана многими темами спекулятивного суфизма, рационального и догматического богословия, с которыми современный философ не склонен мириться». Однако, по мнению А'авани, наши усилия будут более плодотворными и успешными, если мы не будем ограничиваться вопросами, которые входят в сферу узкого понимания философии. Есть немало вопросов философской значимости, находящихся за пределами узко понимаемой философской сферы, которые, будучи проигнорированы, обедняют нас.

Яркий представитель индийской философии, несколько десятилетий работающий в Гавайском университете, Ариндам Чакрабартти настойчиво доказывает необоснованность исключения из лона философии тех направлений восточной мысли, в которых признается авторитет священных писаний. Речь, в частности, идет о санхье и йоге. «Существует широко распространенное заблуждение, — утверждает индийский философ, — о том, что практика йоги заключается в культивировании иррационального, поскольку медитирующий никоим

¹⁴ A'avanī G. How Can Islamic Philosophy Contribute to a Comparative Study of Philosophy // *Philosophy and Science in Cultures of East and West*. Ed. M. Stepanyants. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014. P. 247–259.

образом не должен оперировать идеями, не говоря уже о логическом мышлении. Однако ничто не может отстоять дальше от истинного значения соответствующих текстов и практик»¹⁵. А.Чакрабартти настаивает на том, что нам следует помнить: практика йоги непосредственно основывается на теории познания санкхьи. Теория же познания санкхьи носит научный характер в современном смысле слова.

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

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

Ариндам Чакрабартти ратует одновременно за расширение горизонтов понятий «философия» и «наука». Он дает глубоко аргументированный положительный ответ на вопрос: «Возможна ли наука

¹⁵ Chakrabarti A. Can there be a Science of Meditation? // Philosophy and Science in Cultures of East and West. P. 105–130.

о медитации (наука медитации)?» — и напоминает о том, что «наука» в ее основном предназначении, вне увязки с «употреблением» в военных и коммерческих целях, сопряжена с мудростью и изучением живого человеческого опыта. Западная наука, долгое время состоящая в неблагоприятном союзе с войной, эксплуатацией природных ресурсов и колониализмом, «обязана приступить к объективному изучению методов развития характера человека, снижения уровня стресса, самопознания, побуждения к бескорыстному состраданию, предложенных древней буддистской, индуистской, христианской, иудейской или греко-римской традицией медитативных практик». Новая концепция науки может возникнуть непосредственно из рассмотрения той работы, которая уже была проделана в медитативном познании древними традициями и которую необходимо проделать в современном понимании биологических, эмпирико-психологических и феноменологических наук. Индийский философ полагает, что наука о медитации возможна, и философия типа нео-санкхьи в союзе с учеными когнитивистами может подарить нам ее.

Расширение горизонтов современного понятия «наука» возможно за счет использования традиционных знаний. Ориентация на развитие, основанное на западной науке, обычно расцениваемое как переход к современности, чревато серьезными экологическими катастрофами. Использование систем традиционного знания, опирающегося на *Пракрити*, в противовес западной науке не означает ни «отказа» от науки, ни релятивистского прославления «индийских» этнонаук¹⁶. Привлечение внимания к такому роду альтернативного знания важно как стратегия упрочения подлинной объективности научной мысли. Рассмотрение исконно индийских систем знания традиционной наукой может помочь в исправлении эпистемологической несправедливости, а это есть необходимое условие научной объективности в постколониальном обществе. Проект по извлечению эпистемологических альтернатив, обнаруженных в рамках цивилизаций незападного типа, может упрочить подлинную объективность современной науки.

Хотя диапазон восточных традиций в области познания весьма обширен, он тем не менее, в силу главным образом устойчивых пре-

¹⁶ Dalmiya V. Preserving Objectivity and Reclaiming Traditional Knowledges: Philosophy of Science Looks at the Spiritual EcoFeminism of Vandana Shiva // Philosophy and Science in Cultures of East and West. P. 159–168.

дубеждений западного человека, остается не востребуемым при решении современных научных проблем. К счастью, не все так безнадежно: диалоги налаживаются, приобретают регулярный характер, расширяется круг их участников.

Примером тому могут служить проводимые уже более 30 лет конференции западных ученых с буддистскими исследователями по проблемам, существующим в разных областях знания — в квантовой физике, биологии, науке о мозге, изучении сознания. Российские ученые подключились к диалогам лишь в августе 2017 года, когда в Дели прошла первая международная конференция «Диалоги российских и буддийских ученых о природе сознания», организованная Московским центром исследования сознания при философском факультете МГУ, Центром тибетской культуры и информации и фондом «Сохраним Тибет». Члены представительной российской делегации выступили с докладами и провели серию дискуссий с Далай-ламой XIV, а также с буддийскими учеными. Российскую сторону представляли авторитетные ученые с мировым именем: К.В.Анохин (член-корр. РАН, руководитель Отдела нейронаук Национального исследовательского центра «Курчатовский институт», директор Центра нейронаук и когнитивных наук МГУ), Ю.И.Александров (член-корр. РАО, руководитель лаборатории нейрофизиологических основ психофизиологии, Институт психологии РАН), Т.В.Черниговская (член-корр. РАО, заведующая лабораторией когнитивных исследований и кафедрой проблем конвергенции естественных и гуманитарных наук СПбГУ), М.В.Фаликман (в.н.с. лаборатории когнитивных исследований НИУ ВШЭ), Д.И.Дубровский (д.ф.н. Института Философии РАН), Д.Б.Волков (учредитель и содиректор Центра исследования сознания при философском факультете МГУ), В.Г.Лысенко (д.ф.н. руководитель сектора восточных философий Института философии РАН).

О плодотворности российско-буддистской конференции свидетельствует ряд фактов. Приведу, с моей точки зрения, самые впечатляющие и перспективные. К.В.Анохин дал развернутое обоснование своей убежденности в том, что «фундаментальная теория сознания не может быть создана, исходя из какого-либо одного источника эмпирического опыта — самонаблюдений, психологических исследований или нейронаучных исследований... Адекватная теория сознания может быть создана лишь на основе охвата всех трех источни-

ков... Это означает, что положения теории, сформулированные с привлечением данных нейронауки, могут быть проверены не только объективным, но и субъективным опытом, нашими собственными самонаблюдениями. Буддийской науке такая методология говорит, что искомая теория сознания должна строиться на синтезе как субъективных, так и объективных данных. Иными словами, ее утверждения не могут быть основаны только на созерцании. За счет вклада данных нейронауки утверждения этой теории могут оказаться сильно отличающимися от утверждений буддийской теории, исторически основанной на субъективном опыте. В результате синтеза в центральной части схемы, среди принципов теории появляется нечто новое. Это значит, что такая теория может позволить иначе взглянуть на аспекты субъективного опыта, возможно, известные сотни лет и не имевшие объяснения»¹⁷.

Д.И.Дубровский обратил особое внимание на значимость разработанной Далай-ламой системы общечеловеческой этики, опирающейся на альтруистические свойства, заложенные в природе человека. «Мы остро нуждаемся, — говорит Далай-лама — в фундаментальном изменении человеческого сознания... Бездействовать перед лицом глобальных проблем непростительно»¹⁸. Опора на альтруистический потенциал, по мнению Дубровского, может позволить изменить отрицательные свойства **массового** сознания. Вот почему проблема сознания становится «ключевым пунктом преодоления глобального кризиса земной цивилизации»¹⁹.

Д.И.Дубровский возлагает большие надежды на нейрокриптологию, которую ныне именуют «чтением мозга». Он утверждает, что «каждый из нас обладает способностью управлять определенным классом собственных мозговых нейродинамических систем, а вместе с тем и энергетическим обеспечением этих операций. Этим определяется способность произвольного управления не только телесными движениями, но и некоторыми вегетативными процессами (как это

¹⁷ Анохин К.В. Перспективы современной цивилизации. Стратегия философского осмысления: Мироздание: Познание. Сознание. Осознание // Философские науки. № 3. 2018. С. 23.

¹⁸ Далай-лама. Больше, чем религия. Этика для всего мира. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2016. С. 109, 120.

¹⁹ Дубровский Д.И. Перспективы пейропаучных подходов к проблеме сознания (в связи с парастанием глобального кризиса земной цивилизации) // Философские науки. 2018. № 3. С. 99–109.

умеют делать йоги)... Все это указывает на исключительно большие, пока еще слабо используемые ресурсы психической саморегуляции и самоорганизации. С такой позиции открываются возможности более глубокого исследования феноменов «напряжения мысли», «напряжения воли», интенсификации творческого процесса и медитативных практик, создания новых эффективных способов саморегуляции, не только функциональной, но и нравственной. А это прямо связано с теми задачами этического самосовершенствования, которые поставлены в трудах Далай-ламы: «вращения», «сострадания» и «доброты души», искоренения духа «безудержной алчности и агрессивности»²⁰. Проблема нейтрализации, а в перспективе и преодоления указанных негативных свойств сознания предполагает широкое использование богатейшего феноменологического и медитативного опыта буддизма. Разумеется, для этой цели важны также продуктивные концепции западной психологии. Вместе с тем большие надежды связаны с развитием нейронауки, которая постепенно проясняет определенные мозговые функциональные структуры, ответственные за альтруистические и эгоистические интенции, позволяет глубже осмыслить феномен агрессии.

Безусловно, исследования в этой области и создание средств изменения сознания должны осуществляться под жестким социогуманитарным контролем. В последнее время нейронаука обогатилась гораздо более результативными методами визуализации и картирования мозговых процессов. Среди них методы оптохимии и оптогенетики, нейрорадиологии, и др. Это открывает новый этап развития нейронауки и дает основания оптимистически оценивать возможность направленного изменения тех чрезвычайно стойких диспозициональных структур сознания, которые определяют такие его негативные свойства, как неумное потребление, агрессивность и крайний эгоизм. Можно считать, что это и есть главная проблема сознания нашей эпохи. От ее решения зависит будущее земной цивилизации²¹.

В диалоге между наукой и буддизмом роль «моста» может играть философия. Однако для этого требуется новый тип философствования

²⁰ Далай-лама. Моя страна и мой народ. СПб.: Центр Тибетской культуры и информации, 2002. С. 290, 298.

²¹ Дубровский Д.И. Перспективы пепропаучных подходов к проблеме сознания (в связи с парастанием глобального кризиса земной цивилизации) // Философские науки. 2018. № 3. С. 107.

ния — межкультурная философия, задачи которой, по мнению В.Г.Лысенко, выходят за рамки сравнения разных традиций. Они нацелены на внесение в горизонт исследования новых перспектив для ответа на какой-то определенный вопрос²².

Взять, например, проблему сознания. Западные ученые совершают большую ошибку, когда относятся к медитирующим буддистам как к лабораторным животным, которых изучают с помощью современных методов. Для понимания характера состояний сознания, которых достигают буддисты в своих медитациях, следует руководствоваться не западными парадигмами, в основном базирующимися на изучении либо патологий сознания, либо, так сказать, нормального сознания, а буддийскими теориями сознания. В них же следует обратить внимание на то, что эти состояния объясняются не как отклонения от нормы (как на Западе, где их называют «измененными состояниями сознания» или «пограничными состояниями сознания»), а как базовые состояния, лежащие в основании человеческого опыта.

Постоянное удерживание в поле внимания разных перспектив — одно из преимуществ межкультурной философии. В.Г.Лысенко прибегает к метафоре: когда включен один прожектор, то вещь освещена лишь с одной стороны, когда же включены другие прожектора, то получается более отчетливое и объемное изображение. Чем больше источников света, тем яснее наше понимание²³.

²² Лысенко В.Г. Какая философия может послужить мостом между наукой и буддизмом? Российский подход // Философские науки. 2018. № 3. С. 81–98.

²³ Там же.

Глава IX

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

Мировые вызовы призывают переосмыслить многие основополагающие вопросы, чтобы положить конец войнам, террору жестокости, насилию, несправедливости — словом, всему, что свидетельствует о бесчеловечном поведении человека. Пришло время заново осознать смысл человеческого бытия, задуматься над тем, что значит жить по-человечески.

Во всех культурах признается коренное отличие человека от животных. Но в каждой наблюдается своеобразие проставленных акцентов. Попробуем продемонстрировать это, обратившись к наследию китайской и индийской цивилизаций.

Ни онтология, ни проблемы познания не занимают в рассуждениях и размышлениях китайских мыслителей такого места, как тема человека. Человек — одна из «10 тысяч вещей», но в то же время именно он наиболее ценен из всех. Ссылаясь на изречение Конфуция (ок. 551 — 479 до н.э.), которого китайцы почитают как своего первого философа и учителя¹, «из рожденных Небом и Землей человек является самым ценным». Дун Чжуншань (187–120 до н.э.), авторитет которого настолько высок, что его называют «Конфуцием эпохи Хань» (206 до н.э. — 220 н.э.), утверждал: «Кто вник в свою природу, дарованную Небом, знает, что сам более ценен, чем прочие существа»².

¹ Известно, что настоящее имя Конфуция — Кун Цю, по названию его принята Кун-цзы, Кун Фу-Цзы («учитель Кун») или просто Цзы — «Учитель». Он прославился как первый профессиональный педагог Поднебесной. Число его учеников определяется китайскими учеными до 3000, включая около 70 ближайших.

² Древнекитайская философия. Эпоха Хань. Сост. Ян Хиншун. Отв. ред. В.Г.Буров. М., 1990. С. 149.

Ответ на вопрос, в чем принципиальное отличие человека от всех иных существ, дан в «Бо ху тун» («Диспут в Зале Белого Тигра»), формально утвердившем ортодоксальную доктрину поздниханьского конфуцианства. Человек — существо, обладающее пятью природными задатками. К таковым относятся: человеколюбие, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность. «*Жэнь* — „человеколюбие“ — то же, что *бужэнь* — „не быть жестокосердным“. Это значит быть сердобольным и любить людей. *И* — „справедливость“ — то же, что *и* — „долженствующее“. Это значит „выносить решения с должным беспристрастием“. *Ли* — „благопристойность“ — то же, что *и ли* — „поступать“. Это значит следовать пути и достигать совершенства. *Чжи* — „мудрость“ — то же, что *и чжи* — „знать“. Это значит [иметь] собственное видение и глубокое понимание, когда не впадают в заблуждение, постигая сокровенное, проникают в истинное. *Синь* — „искренность“ — то же, что *чэн* — „правдивость“. Это значит отдаться всецело [чему-то] одному, не отклоняясь в сторону»³.

Нетрудно заметить, что сущностная характеристика человека составлена практически из принципов, регулирующих взаимоотношения человека с другими членами сообщества. Складывается впечатление, что в древнекитайских политических трактатах человек представлял интерес исключительно как существо социальное. Естественно поэтому, что их волновал вопрос о добре и зле, предопределении и свободе воли, судьбе и удаче. Ответы на перечисленные выше вопросы отличались тем же разнообразием, которое наблюдается и в традициях других культур.

Согласно преданию, Конфуций утверждал сущностное единство всех людей, усматривая его во врожденной склонности каждого человека к добру. Некоторые исследователи, однако, из высказывания, приписываемого Конфуцию, о том, что «по природе [люди] близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга», приходят к заключению, что человеческая природа нейтральна к добру и злу⁴.

Более определенен в характеристике человеческой природы как доброй Мэн-цзы (IV–III вв. до н.э.), считавший, что именно изначальная доброта делает «однородными» простолюдина и совершенномудрого. «Гуманность, справедливость, благопристойность и ра-

³ Там же. С. 247.

⁴ См.: Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 208.

зумность не извне внедрены в нас, — писал Мэн-цзы, — они нам исконно (zu) присущи».

Прямо противоположной точки зрения придерживался Сюнь-цзы (ок. 313 — 238 до н.э.), утверждавший: человеческая природа зла, а то, что она добра, искусственно приобретенное качество. Внутри традиционной китайской философии постоянно наблюдался процесс развития, рассмотрения всевозможных допустимых решений тех или иных выдвинутых в древности проблем, а также всевозможных взаимных комбинаций.

Проблема добра и зла, как известно, находится в тесной связи с проблемой предопределения и свободы воли. Здесь тоже наблюдается широкий разброс мнений. Довольно типичным для конфуцианства является представление о существовании Небесного «замысла» в отношении всего сущего, и в первую очередь человека. «Человек, как только он родится, получает великий удел, — гласит „Чунь цю фань лу“. — Это — сущность (субстанция) [человека]. [Она включает также] еще и переменный удел»⁵. Под великим уделом подразумевается то, что предопределено Небом и над чем человек, естественно, не властен. Переменный же удел связан с тем, что зависит от человека, от его личных усилий. Какова связь упомянутых выше уделов между собой? Об этом убедительно говорит тот же Дун Чжуншу: «Небо рождает народ. [При этом] его природа обладает способностью стать доброй, но еще не может стать доброй. Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может [сама] стать доброй, и получает от государя поучение, завершающее [становление] природы. Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение — завершить [становление] природы народа»⁶.

Приведенный выше фрагмент служит выражением типичных для конфуцианской традиции установок. К ним относятся: отрицание абсолютного фатализма; признание не только возможности, но, более того, необходимости человеческого усилия и действия, направленных на реализацию заложенных в человеке добрых потенций, т.е. на достижение совершенства; авторитетность «мандата» правителя в реализации доброй природы человека.

⁵ Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 117.

⁶ Там же. С. 123.

Правитель воплощает волю Неба, а потому он практически всемогущ. Именно от него зависит, будет ли проявлено заложенное в натуре человека доброе начало. Натура человека сравнивается (Дун Чжуншу) с произрастанием риса. Созревший рис — плод успешного произрастания риса. Но как не всякое рисовое зернышко созревает, так и не в каждом человеке проявляются заложенные в нем потенции, в частности доброе начало. В обоих случаях требуются действия, усилия. Небо вложило в человека потенциальное добро, но для того, чтобы оно проявилось, следует действовать в соответствии с правилами должного воспитания, преподанного правителем.

Правитель — основа государства, а почтение к нему является фундаментом должного порядка. Это почтение зиждется на распределении функций между Небом, Землей и Человеком. Небо дарует жизнь, Земля питает ее, Человек же управляет всем посредством правил и музыки, т.е. соответствующего ритуала. Правитель выступает олицетворением единства всех троих: «...принося жертвы, служит Небу; лично вспахивая землю в ритуале первовспашки, служит Земле; заботясь о людях, их воспитании, просвещении, правилах, служит Человеку. Служа всем трем, правитель является олицетворением отца и матери для своих подданных, и тогда не нужно ни насилия, ни наказаний: люди следуют за ним, как дети за родителями»⁷. Нетрудно догадаться, что подобная интерпретация роли правителя представляла собой идеологическое обоснование китайского императорского режима.

С точки зрения западного человека, китайская империя представляет собой разновидность восточной деспотии, пронизанной духом тоталитаризма. Гегель и продолжившие его линию интерпретации восточного духовного наследия историки философии (Дональд Монро, Р.Эдвардз, М.Элвин, С.К.Янг и др.) полагают, что китайское понимание «я» характеризуется «самоотрицанием» или «безличностью», отсюда наименование китайской модели человека как «полый человек». Мораль здесь представляется объектом легализации, и все то, что должно было бы быть чувством внутренней субъективности, подвержено организации извне. Широко распространено мнение (Марсель Мосс, Герберт Фингаретт), что китайская традиция не признает «автономии личности», в ней отсутствует представление о «дискретном и изолированном „я“».

⁷ Цит. по: *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989. С. 217.

Западные оценки во многом несут на себе печать стереотипного видения чужой культуры, не позволяющего понять, как могла сохраниться на протяжении тысячелетий богатейшая китайская цивилизация, если в ней полностью нивелировалось индивидуальное начало.

Один из вариантов ответа на поставленный вопрос дает современный американский синолог Роджер Эймс, пытающийся преодолеть сложившиеся на Западе в отношении Востока стереотипы. Исходя из убеждения в том, что китайская культура характеризуется наличием тесной взаимосвязи личного, общественного и политического порядка, Эймс «вычисляет» личный порядок, или, иначе, «модель „я“», из модели политической организации традиционного китайского общества. Известно, что древний Китай делился на «пять зон». Первая — центральная, управлялась непосредственно императором; вторая — зона удельных княжеств; третья — так называемая усмирённая зона, в которой располагались княжества, завоеванные правящей династией; четвертая — зона, где проживали «варвары», частично контролируемые Центром; пятая — «дикая зона», занимаемая неуправляемыми варварами. В целом «„солнечная система“ центростремительной гармонии», по мнению Р.Эймса, преобладала в политическом устройстве китайского общества.

В социальном плане действовала аналогичная модель с находящимся в центре ритуалом *ли*. Китайцы отличают «абсолютные» ритуалы от тех, что подвержены изменениям времени. Абсолютными считаются те, что имеют космологическое основание. Это ритуалы-принципы, они «подобны порядку и законам Неба, а потому как же они могут меняться?... Они ведь коренятся в природе Неба»⁸. Одним из таких абсолютных ритуалов, или принципов, является иерархичность всего сущего. Словом, цель соблюдения ритуалов состоит в том, чтобы поддерживать мир, в том числе и общество, в состоянии стабильности, гармонии, обеспечиваемых «различением и интеграцией».

Упомянутый выше механизм «центростремительной гармонии» приложим и к китайской концепции «я». Последняя в некотором смысле сходна с космосом, в котором материя организуется во-

⁸ См.: Kai-wing Chow. Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and neo-Confucian Ethics // Philosophy East & West. Apr. 1993. Vol. XLIII. No. 2.

круг центров, определяемых доминирующей массой каждый раз, когда соседние массы предоставляют ей достаточную свободу. То, что характерно для космического пространства, наблюдается и в области микрокосмической. Созданный таким образом центр является центром силового поля, фокусом, из которого силы исходят и к которому сходятся. Сформированные подобным путем центры далее связаны друг с другом как сумма центров, которые, взаимодействуя, создают балансирующий центробежный центр и стремятся распределить силы своего поля симметрично вокруг собственного центра. Индивидуальное «я» есть один из центров, взаимодействие которого со всеми другими «я» — центрами определяет структуру целого, оно же организовано вокруг того, что может быть названо сбалансированным центром. Как говорил Мэн-цзы, «все десять тысяч вещей находятся во мне» и «тот, кто довел до исчерпания свое сердце, постиг свою природу, а постигнув природу, он постиг целое (тянь)»⁹.

Таким образом, «я» оказывается одновременно частицей общего силового поля и центром, конструирующим собственное целое. В результате взаимоотношения человека с обществом предстают не как проявление господства и «тоталитарного духа», а как выражение благотворного и для индивидов, и для общества в целом «коллективистского духа»¹⁰. Китайской духовной традиции свойственна не только «нормативная», «коллективистская» модель человека, но и «индивидуалистическая», наиболее полно представленная даосизмом. Если для конфуцианцев человек прежде всего существо социальное, для даосов главное в нем начало природное.

Согласно даосскому учению, человек обладает как бы двумя натурами. Одна — естественная, порождаемая и детерминируемая Дао-Единым (а потому истинная), другая — искусственная, порождаемая и детерминируемая страстями, свойственными человеческому эго (оттого ложная). Исходя из этого, идеальным человеком считается тот, в котором истинная натура возобладает над ложной. Он «следует Небу, отдается на волю естества, не связывает себя суетой, не поддается людским соблазнам. Небо ему отец, Земля

⁹ Мэн-цзы 7А/4 и 7А/1. Цит. по: Эймс Р. Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус-поле») // Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. М.: Восточная литература, 1993. С. 39–65.

¹⁰ См. подробнее там же.

ему мать, силы *инь-ян* — основа, четыре времени года — ут́ок. Небо покойно благодаря чистоте, Земля устойчива благодаря покою... покой и тишина — это то, на чем утверждается божественный разум, пустота и ничто — обитель Дао. Поэтому доискивающийся вовне теряет внутри себя, бережно хранящий свое внутреннее теряет во внешнем мире»¹¹.

Даосы критически относились к конфуцианцам, использовавшим ученость для того, «чтобы поставить под сомнение мудрость, цветистую клевету... чтобы привлечь побольше сторонников. Музыкой и пением, барабанами и танцами, оторочкой на одежде, Песнями и Преданиями покупали славу и известность в Поднебесной. Расплодили ритуалы, возвышающие и принижающие»¹². Совершенно-мудрому не пристало «стремиться к внешнему украшению, каковыми являются милосердие и долг-справедливость... заботиться о показаниях глаз и ушей», ибо он «внутри себя совершенствует искусство дао», «странствует в гармонии тела и души»¹³.

Даосы проявляют полное безразличие к внешнему одобрению своего поведения, к тому, что думают о них другие, насколько их поведение соответствует принятым в обществе правилам, нормативам. Последние они склонны не только игнорировать, но даже вызывающе презирать: «Презри Поднебесную, и с духа спадут оковы; пренебреги вещами, и сердце освободится от сомнений; уравниай жизнь и смерть, и воля обретет бесстрашие; уподобься ходу изменений и превращений, и взор твой обретет ясность»¹⁴.

Нетрудно заметить созвучность антинормативного пафоса даосизма со многими положениями буддизма. Закономерно поэтому, что, когда позже им пришлось встретиться на китайской земле, от этой встречи родилось «общее дитя» — чань (яп. «дзен») буддизм, идеал которого в том, чтобы выявить изначальную природу, быть свободным, как рыба в воде, как птица в небе, уподобиться ветру, который дует туда, куда захочет, не ища опоры, пристанища¹⁵.

¹¹ Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 55.

¹² Там же. С. 52.

¹³ Там же. С. 51.

¹⁴ Там же. С. 60.

¹⁵ См.: Григорьева Т.П. Даосская и буддийская модели мира // Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

* * *

В индуизме процессы космогенеза не находятся в прямой зависимости от воли богов, они связаны с моральным состоянием населяющих космос существ. «Упадок» дхармы приводит к концу космического цикла и вызывает *пралайю* — период космической ночи, когда мир распадается, а души пожинают плоды своих прошлых деяний. Следует, однако, иметь в виду, что люди обладают разными «правами» участия в дхармическом процессе.

В соответствии с ведийской традицией человек обретает знание дхармы, правил совершения ритуала и приношения пожертвований, опираясь на Веды. Согласно Ведам, Брахма определил для всех «имена, род деятельности (карму) и особое положение»¹⁶, т.е. фактически кастовую принадлежность. В ведийских мифах Пуруша, тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий и т.п., являющийся своего рода моделью космоса и одновременно человечества, т.е. макро- и микрокосма, рождает из духа своего луну, из глаз — солнце, из дыхания — ветер; из уст Пуруши возникли жрецы-брахманы, из рук — воинское сословие-кшатрии, из бедер — торговый люд-вайшья, и наконец, из ступней — все остальные кастовые люди — шудры. Только представители первых трех варн считаются «духовно родившимися», т.е. дваждырожденными, а потому имеющими доступ к чтению и изучению Вед. Шудрам предписывается служить членам высших каст, и прежде всего брахманам. Шудра «не должен накапливать богатств, даже имея возможность [сделать это], так как, приобретая богатство, притесняет брахманов»¹⁷.

Нормативная, или «коллективистская», модель ориентирована на безусловное выполнение норм и правил поведения, направленных на поддержание определенного мироустройства. В этих условиях мир или жизнеутверждающая позиция оказывается не столько утверждающей, сколько подтверждающей, сохраняющей то, что предусмотрено.

Было бы, конечно, упрощением утверждать, что нормативность полностью исключает жизненно активную позицию. Следует, однако, иметь в виду, что таковая в границах «нормативной» модели имеет преимущественно социальную ориентацию: она направлена на совершенствование мира, окружающего человека. В этом смысле

¹⁶ Законы Ману. М., 1960. Гл. XII, 94.

¹⁷ Там же. С. 226.

можно говорить о том, что она свидетельствует об определенном оптимизме по поводу достижения идеального мироустройства.

Напротив, так называемая индивидуалистическая модель формируется под воздействием условий, побуждающих к утрате надежд на возможность освобождения от страданий, зла и несправедливости. Человек ищет успокоения, спасения, идеала вне окружающей среды. Его усилия направлены на самосовершенствование, которое приблизило бы, «слило» его с идеалом трансцендентного Абсолюта.

Если жизнь столь жестока, что нет каких-либо надежд на возможность избавления от страданий, остается только одно: разорвать *сансару* — цепь перерождений, выйти за ее пределы. Освобождение из круговорота бытия, новых рождений, зависимых от предшествующей кармы, называется *мокша*.

Индийские тексты предлагают различные варианты определения того, что есть мокша. В Ведах она толкуется как изъятие души из круговорота переселений, т.е. смены одних телесных форм другими. Это может быть достигнуто «познанием души», ее «отделением от природы». Нередки метафорические дефиниции. Например, один из джайнских авторов XII века говорил, что освободиться от сансары — это все равно что разбить сосуд-тело, в котором томится заключенная душа, рвущаяся к свободе, мокше.

Многообразны и методы достижения мокши. Некоторые последователи шиваитского и тантристского культов считали, что для освобождения от дурной кармы и достижения мокши следует совершать ритуалы жертвоприношений (причем не только животных, но и людей). Такая точка зрения, конечно, не типична. Путь к мокше обычно пролегает через тяжелую работу по самосовершенствованию.

Вначале — следование общепринятым нормам морали, включенным в кодекс поведения, предусмотренный соответствующим вероучением. (В индуизме таковым являются «Законы Ману», сложившиеся во II в. до н.э. — II в. н.э.) Далее — отречение от земных страстей, искушений.

Совершенство видится в способности познать свое истинное «я», тождественное Атману. В «Дхаммападе», одном из самых популярных буддийских текстов, говорится, что *бхикшу*, т.е. нищенствующего отшельника-буддиста, «называют спокойным, если его тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ. Сам себя побуждай, сам себя проверь. Такой

бхикшу, следящий за собой, сосредоточенный, будет счастливо жить. Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь...»¹⁸.

Путь аскезы и мистического поиска предложен в наиболее развернутом виде в буддизме. Бытие, эмпирический мир, рассматривается буддистами как безначальное волнение истинно-сущего. Таким образом, оно не является следствием падения, греха, требующего искупления, но есть безначальное страдание истинно-сущего. Бытие и есть страдание, они тождественны друг другу.

Истинно-сущее разложено на бесконечное число дхарм¹⁹, каждая из которых испытывает свою долю страдания. Доля эта находится в зависимости от кармы и содеянного в прошлом рождении: каждая данная единичная жизнь связана с предыдущей и объясняет то, что она страдает именно так, а не иначе. Происходит это вследствие того, что единичная жизнь представляет собой не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, это как бы лента, сотканная на определенном отрезке времени из безначальных и бесконечных нитей. Жизнь, тем самым, — это некий узор, смерть же — распадение узора, распутывание нитей и соединение их в ленту с новым узором.

Чтобы освободиться от страдания-бытия, надо положить конец процессу переплетения нитей, или, используя другую излюбленную буддистами метафору, вырваться из водоворота бушующего океана бытия. Путь совершенствования состоит в том, чтобы, выйдя из замутненного потока бытия, стать прозрачной каплей, свободной от волнения, помутнения. Спасенными личностями являются те, кому удалось выйти из пучины помрачения, их называют *бодхисаттвами* (букв. «существа, чья сущность есть просветление»). Бодхисаттвы — это те, кто, будучи близок к обретению полного покоя на «берегу» бушующего океана бытия, тем не менее добровольно отказываются от этого блага и, более того, возвращаются в пучину, дабы помочь другим выбраться из нее.

Есть среди бодхисаттв и немногие особенно светлые и лучезарные, приставшие к берегу и находящиеся в вечном покое, — это будды. Каждый будда имеет как бы три «тела»: одно — свое личное,

¹⁸ Дхаммапада. М., 1960. XXV, ст. 378–380.

¹⁹ Дхарма (санскр., пали *dhamma*) — философский и религиозный многозначный термин. В контексте философии буддизма под Дхармой понимают: всё Учение Будды как закон вселенной, который он открыл и передал ученикам; каждый отдельный текст Учения Будды; мельчайшая частица потока сознания.

достигшее совершенства; второе — то, которое отражается в бодхисаттвах; третье — то, что отражается в каплях мутных, находящихся в круговороте. Отражаясь в других, будды тем самым являются для них учителями, наставниками, идеальными ориентирами.

Наставляя на путь совершенствования, буддизм учит: «Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден, то, что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости... Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он упичтожил теорию существования: это его тело — последнее»²⁰.

Восхождение по пути совершенствования завершается состоянием *нирваны*. Понятие нирваны получало уточнение и развитие по мере роста влияния учения Гаутамы. Однако именно потому, наверное, что это некая идеальная цель, желаемая, но практически если вообще и достижимая, то лишь единицами избранных, это понятие фактически так и не было никогда сведено к какой-либо одной дефиниции. Значение слова «нирвана» полифонично: затухание, остывание, несуществование и т.д.

Многозначность понятия «нирвана» отражает не только сложность передачи отождествляемого с ним психологического состояния. В неопределенности «конечной» цели таится огромный позитивный смысл: путь совершенствования бесконечен, он побуждает к развитию всех человеческих сил безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу.

И еще, эта многозначность указывает на разнообразие функций, которые выполняет мистическая аскеза в обществе. В ней выражена неудовлетворенность мироустройством и содержится вызов общественному порядку, но она же может проявляться в «бегстве» от жизни. Ей присущ пессимистический настрой в возможности изменения мира к лучшему и в то же время оптимистическая вера в достижимость спасительного единения с Абсолютом. Мистическая аскеза свидетельствует об эгоизме, рассчитывающем на индивидуальное освобождение от страданий, но в ней же проявляется и высшая степень альтруизма. Отказ от земных благ, жертвенность служат для других примером бескорыстия, постоянным укором стяжательству, низким страстям.

²⁰ Там же. Гл. XXIV, ст. 348, 351.

Миро- и жизнеотрицание нередко оказываются отрицанием лишь мира зла, но не жизни как таковой. Напротив, в постоянном стремлении к самосовершенствованию, в неустанном поиске Истины проявляется утверждение жизни как вечно изменяющегося процесса, потока нескончаемых перемен.

Взгляды последователей незападных школ мысли (включая мусульманских, африканских, ряда коренных народов) демонстрируют большое единообразие в своей противоположности западным воззрениям на статус человека в мире. Под «западным» прежде всего имеется в виду то понимание природы человека и его положения в этом мире, которое было сформировано под влиянием европейского Возрождения и Просвещения (хотя, конечно же, предпосылки для такого понимания имелись уже в классической мысли Греции и Рима).

Общность незападных воззрений имеет как бы две стороны. Одна — обращенная к природе, другая — к обществу. В первом случае очевидна единая для огромного множества самобытных течений приверженность к антропокосмизму в противоположность преобладающему на Западе антропоцентризму. Неудивительна поэтому созвучность высказываний ведущих философов Востока, выражающих критическое отношение к западному подходу. Приведем лишь два примера. Авторство первой цитаты принадлежит Вэймину Ду, одному из наиболее влиятельных современных китайских философов.

Вэймин Ду считает, что «конфуцианская модель человеческого образа жизни антропокосмична в смысле имплицитной общности, постоянной взаимосвязи и динамического взаимодействия антропологического мира и космического порядка»²¹. Поразительно схоже со сказанным выше то, о чем постоянно пишет современный мусульманский мыслитель Сейид Хусейн Наср. Ислам, утверждает он, усматривает «сущность человека в его статусе “*абд `алла*”, т.е. раба Божьего, долг которого не в том, чтобы эгоистично и безрассудно побеждать природу и господствовать над ней, а в том, чтобы жить с природой в гармонии»²².

Хотя понимание космического порядка в Китае и мире ислама не совпадает, критика западного подхода в обоих случаях схожа. По словам Вэймина Ду, «вера Просвещения в инструментальную ра-

²¹ *Tu Weiming. Chinese Philosophy: A Synoptic View // A Companion to World Philosophies. Ed. by Deutsch E. and Bontekoe R. Oxford. 1999. P. 7.*

²² *Nasr S.H. A Young Muslim's Guide to the Modern World. Chicago. 1994. P. 38.*

циональность, распаленная фаустовской страстью открыть, познать и подчинить», а также современные течения западной мысли «диаметрально противоположны привычкам китайского сердца» и «бросают вызов всем аспектам китайского мира»²³.

Что касается С.Х.Насра, то и у него нет никаких сомнений в том, что «вечная мудрость различных традиций и традиционное знание, составляющие сердцевину аутентичных религий, противоположны всему тому, чем занята современная философия со времен Возрождения»²⁴.

Вторая сторона общности по контрасту с Западом, как уже говорилось выше, касается связи человека с обществом. На самом деле этот контраст характерен не только для оппозиции Восток–Запад, им отмечено принципиальное различие между так называемыми традиционными и посттрадиционными, либеральными обществами.

Западной цивилизации удалось перейти от космоцентризма Античности и теоцентризма Средневековья к антропоцентризму со времени Возрождения, когда человек стал рассматриваться как существо, способное созидать мир своего обитания — «царство человека». Другие цивилизации не прошли через упомянутую трансформацию, но это не помешало им обладать собственным видением пути индивидуального совершенствования. При всех различиях, существовавших между ними, эта модель имела некоторую общность. Совершенствование виделось не в сравнении достоинств «идеального» человека с другими людьми, а в его соотнесенности, приближенности к Абсолюту (будь то Брахма и Дао или Будда и Аллах), поскольку критерий идеальности считался не принадлежащим феноменальному миру, находящимся вне или по крайней мере значительно выше обычных земных стандартов. Идеал был ориентирован на трансцендентное, реализуемое в человеческом «я». Акцент делался не на биологической или социальной природе человека, а на его сверхъестественной, божественной сущности.

Философия Нового времени провозгласила ценность моральной автономии индивидуума. Разум — внутренний законодатель человека, который освобождает его от повиновения, навязанного авторитетом извне. Человек обладает автономной способностью знать, в чем его долг, обязанности, независимо от исходящих от кого-либо ука-

²³ *Tu Weiming*. Op. cit. P. 22.

²⁴ *Nasr S.H.* Op. cit. P. 178.

заний. Он в состоянии отстаивать то, что считает справедливым в соответствии с собственной совестью.

* * *

Означает ли это, что в современную эпоху глобальных процессов невиданных ранее масштабов, ведущих к «унификации» человеческого сообщества в материальной, технологической, коммуникационной, политической сферах, «раскрепощенный разум» должен следовать по пути освобождения от культурных традиций, предписывающих определенный нравственный кодекс поведения? Для одних на этот счет нет сомнений, и они ратуют за глобальный этос. Примечательно, что Лев Николаевич Толстой, придерживаясь христианского идеала человеческого единства, осуждал партикуляризм патриотической морали. В статье «Патриотизм или мир?» (1869) он писал: «...Ослепление, в котором в наше время находятся народы, восхваляющие патриотизм, воспитывающие свои молодые поколения в суеверии патриотизма и, между тем, не желающие неизбежных последствий патриотизма — войны, дошло, как мне кажется, до той последней степени, при которой достаточно самого простого, просящегося на язык каждого непредубежденного человека рассуждения, для того, чтобы люди увидели то вопиющее противоречие, в котором они находятся... Мне несколько раз уже приходилось писать о патриотизме, о полной несовместимости его с учением не только Христа, в его идеальном смысле, но и с самыми низшими требованиями нравственности христианского общества, и всякий раз на мои доводы мне отвечали или молчанием, или высокомерным указанием на то, что высказываемые мною мысли суть утопические выражения мистицизма, анархизма и космополитизма. Часто мысли мои повторялись в сжатой форме, и вместо возражений против них прибавлялось только то, что это не что иное, как космополитизм, как будто это слово „космополитизм“ бесповоротно опровергало все мои доводы»²⁵.

Известно, что в лоне мировых религий, прежде всего монотеистических — христианства и ислама, — вынашивались свои глобальные проекты, ибо, как сказал Н.Бердяев, «единством Божиим логически требуется единство человечества».

²⁵ Толстой Л.Н. Патриотизм или мир // Журнал «Толстовский Листок/Запрещенный Толстой». Выпуск 3. М.: АВИКО ПРЕСС, 1993.

Отчасти эти проекты удавалось реализовать. Однако сегодня существуют серьезные разногласия среди представителей тех же конфессий относительно желательности и самой возможности нравственного единения человечества посредством выработки глобального этоса.

Приведем в подтверждение несколько примеров. Первый — позиция всемирно известного католического богослова швейцарского священника Ганса Кюнга. Одна из наиболее значимых его книг — «Глобальная ответственность: в поисках новой всемирной этики»²⁶. Не случайно именно он был составителем первоначального текста Декларации о глобальной этике (Declaration Toward a Global Ethic)²⁷, принятой Парламентом религий мира в Чикаго в 1993 году. Более шести тысяч участников Парламента проголосовали за этот документ, считая, что он дает этическое обоснование Декларации прав человека 1948 года.

По глубокому убеждению швейцарского богослова, мир, в котором мы живем, имеет шанс выжить только в том случае, если в нем не останется места для различных, взаимно противоречащих и даже антагонистических этик. Мир нуждается в **единой** базовой этике, выработанной на основании «минимального базового консенсуса» между людьми во всем мире по вопросу о ценностях и нормах.

Достижение такого рода «согласия», по мысли Кюнга, возможно, поскольку существует «общий набор сердцевинных ценностей» в учениях всех религий мира. Главнейший принцип постулируемой этики — требование, чтобы «с каждым человеком обращались по-человечески», т.е. в согласии с «неотчуждаемым и неприкосновенным достоинством» всех людей.

Данный принцип, в свою очередь, влечет за собой четыре «непререкаемые установки»: 1) «ненасилие и уважение к жизни»; 2) «солидарность и справедливый экономический порядок»; 3) «терпимость и правдивость»; 4) «равные права и сотрудничество между мужчинами и женщинами» (все эти положения зафиксированы в Декларации о глобальной этике).

Однако у идеи глобального этоса есть множество оппонентов, которые считают ее проявлением гегемонизма, на который претендуют либо США, либо капиталистический Запад, либо христианский мир

²⁶ Kung H. Global Responsibility: in Search of a New World Ethic. N.Y., 1991.

²⁷ Текст Декларации см. в книге: A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions. Ed. by Kung and K.-J. Kuschel. N.Y., 1995.

в целом. Выдвигаются и другие аргументы. Так, известный философ Ирис Марион Янг, выступая против идеи мирового гражданства, отмечала, что, хотя этот идеал может быть морально привлекательным, на практике он часто приводит к насильственной ассимиляции маргинальных групп и меньшинств с доминирующей в обществе культурой и гражданской моделью, игнорирующей их нужды. Чтобы избежать такого рода конформизм, «нам необходимо иметь одновременно группу дифференциального гражданства и гетерогенной общности, чтобы публично признавались и считались неистребимыми соответствующие различия и в то же время не предавались забвению „общее благо“ и необходимость совместного решения политических вопросов в обществе»²⁸.

Идеальные построения Г.Кюнга и его единомышленников-экуменистов не разделял папа Бенедикт XVI. Выступая в январе 2004 года в Католической академии Баварии, во время дискуссии с Юргеном Хабермасом будущий глава Ватикана кардинал Йозеф Ратцингер заявил: «...не существует такой рациональной, этической или религиозной формулы, с которой согласился бы весь мир и которая могла бы затем служить для него основой. Во всяком случае, в настоящее время такая формула недостижима. Поэтому и так называемый **всемирный этос остается абстракцией** (выделено мной. — М.С.)»²⁹.

Чем объяснить подобное скептическое, если не вообще отрицательное отношение к идее мирового этоса? Дело в том, что выработка общего для всех людей «кодекса морали» в настоящее время происходит на фундаменте либерального, секулярного мировоззрения. Декларация о правах человека хотя и была принята представителями всех членов ООН, тем не менее, безусловно, представляет собой нормативный свод **светского** характера. Установленные Декларацией правила взаимоотношений между государством и его гражданами, между всеми членами международного сообщества, не только рекомендуемые, но и обязательные для соблюдения, являются утверждением принципов либеральной аксиологии. Однако именно либеральные цивилизационные стандарты, с присущим им акцентом на

²⁸ Young I.M. Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship // *Theorizing Citizenship*. Ed. by Ronald Beiner. Albany: State University Press, 1995. P. 175–176, 181–184.

²⁹ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Серия «Современное богословие». М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 103.

свободу личности от условностей и ограничений, кроме ограничений, налагаемых законодательством, рассматриваются нередко в качестве враждебных так называемым традиционным ценностям, полностью отождествляемым с религиозными. Предельно откровенной в этом отношении являлась позиция Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в бытность его митрополитом Смоленским и Калининградским (т.е. до 2008 г.), выраженная в программном выступлении на Богословской конференции РПЦ «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», состоявшейся в Свято-Даниловском монастыре 7–9 февраля 2000 года³⁰, основные идеи которого были неоднократно воспроизведены митрополитом.

Лейтмотив доклада-выступления — утверждение о том, что «фундаментальное противоречие нашей эпохи и одновременно главный вызов человеческому сообществу в XXI веке — это противостояние либеральных цивилизационных стандартов, с одной стороны, и ценностей национальной культурно-религиозной идентичности — с другой»³¹. По оценке митрополита, либеральные идеи соединяют в себе «языческий антропоцентризм, пришедший в европейскую культуру в эпоху Возрождения, протестантское богословие и иудейскую философскую мысль»³². Эти идеи, по мнению православного иерарха, окончательно оформились на излете эпохи Просвещения в некий комплекс либеральных принципов. Французская революция явилась завершающим актом духовно-мировоззренческой революции, в основе которой лежит отказ от нормативного значения Традиции (Предания). Сама же Революция началась с Реформации, ибо именно Реформация отказалась от нормативного значения Предания в сфере христианского вероучения. Предание в протестантизме перестало быть критерием истины, таковым стали личное разумение изучающего Священное Писание и личный религиозный опыт. Тем самым протестантизм, по сути, стал «либеральным прочтением христианства»³³, он решил проблему в пользу прав человека, игнорируя норму Предания.

Пафос доклада патриарха Кирилла (как и многих других его выступлений) сводится к необходимости утверждения «нормы веры как нормы жизни» (таково само название указанного доклада). Но

³⁰ Митрополит Кирилл. Норма веры как норма жизни // Независимая газета, 15–16.02.2000.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Там же.

«нормы веры» настолько различны, что межрелигиозный диалог оказывается бессмысленным: различия принципиальны, достичь договоренности и согласия по фундаментальным основаниям вероучений невозможно! Следовательно, несбыточны и вредоносны помыслы о глобальном этосе.

Можно с уверенностью сказать, что по своей сути аналогичных суждений придерживаются и последователи других религий, в частности ислама. О принципиально сходном отношении по вопросам, связанным с правами человека, свидетельствует, например, Каирская декларация о правах человека в исламе, принятая государствами-членами Организации Исламская Конференция на Генеральной Ассамблее ОИК (14 мухаррама 1411 года хиджры³⁴). В ней фактически также декларируется «норма веры как норма жизни». После перечисления свода прав и свобод, во многом повторяющих те, о которых говорится в Декларации о правах человека, принятой ООН, Каирская декларация в заключительных статьях напоминает, что «все права и свободы, изложенные в настоящей Декларации, регулируются исламским шариатом» (ст. 24), что «исламский шариат является единственным источником толкования и пояснения любых статей настоящей Декларации» (ст. 25).

Если формированию глобального этоса противодействует приверженность к религиозной вере, не следует ли тогда обойти эту «конфессиональную ограниченность»? Жак Деррида — один из самых влиятельных французских философов конца XX века, создатель концепции деконструкции — считает необходимым «мыслить религию, или допускать ее проявление, только в рамках, допускаемых разумом»³⁵. Он убежден, что «вера не всегда была и не всегда будет отождествляться с религией или теологией»³⁶. Французский философ ссылается на авторитет И.Канта, называвшего такого рода веру «разумной (*reflektierende*) верой, не зависимой от какого-либо исторического откровения и согласующейся с рациональностью практического разума»³⁷. Такого рода вера порывает связь с догматической религиозной верой и может помочь «выстроить современное цивили-

³⁴ 5 августа 1990 г. Документ A/45/421 Генеральной Ассамблеи ООН.

³⁵ *Derrida J. Acts of Religion*. Ed. Gil Anidjar. New York; London: Routledge, 2002. P. 47.

³⁶ *Ibid.* P. 48.

³⁷ *Ibid.* P. 49.

лизационное пространство поверх религиозных и иных традиционных различий между ними», опираясь на рациональность, позволяющую соединять людей разных верований.

В этом уповании на объединительную роль рациональности просматривается продолжение традиции понимания мировой гражданственности, начатой еще киниками и стоиками, получившей наиболее полное развитие у Канта (см. его «Трактат о вечном мире»). Американский философ Марта Нуссбаум в статье о Канте и стоическом космополитизме³⁸ приводит высказывание Марка Аврелия: «Если духовное у нас общее, то и разум, которым мы умны, у нас общий. А раз так, то и тот разум общий, который велит делать что-либо или не делать; а раз так, то и закон общий, раз так, мы граждане; раз так, причастны некой государственности; раз так, мир есть как бы город»³⁹.

Убежденность в объединительных возможностях рациональности характерна для немалого числа современных философов. Но не меньше, пожалуй, и тех, кто, как Й.Ратцингер (Бенедикт XVI), считает: «Наша секулярная рациональность, какой бы очевидной она ни представлялась нашему западному разуму, не становится от этого доступной всякому „рацио“... Эта ее очевидность фактически связана с определенными культурными контекстами, и следует признать, что понятие „секуляризация“ не может быть воспринято всем человечеством, а потому оно существует для ограниченной его части»⁴⁰.

Серьезные сомнения высказывают даже те, кто ранее был настроен вполне оптимистично. Аласдер Макинтайр, ведущий представитель американской политической философии и этики, в частности направления эмотивизма, коммунитаризма, в сферу интересов которого входили также этика и теология, признается, что в прошлом он питал надежды на возможность синтеза путем обращения к культурно-нейтральным основаниям, посредством которых можно было бы **рационально** оценивать различные представления о добродетелях и иных моральных ценностях, тем самым «двигаться вперед», преодолевая культурные границы. Однако со временем ему пришлось осознать бесперспективность подобного подхода, ибо стало очевид-

³⁸ Nussbaum M. Kant and Stoic Cosmopolitanism // Journal of Political Philosophy. 1977. Vol. 5.

³⁹ Марк Аврелий Антонин. Размышления. СПб., 1993. С. 17.

⁴⁰ Цит. по: Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Указ. соч. С. 102–103.

ным, что каждая «большая» теория морали является производной определенного «культурного контекста», а потому обладает внутренне присущей ей собственной философской психологией, философской политикой и социологией.

При сопоставлении аристотелевской и конфуцианской теорий морали, по словам Макинтайра, конфуцианские и аристотелевские доктрины морали в целом представляют собой существенно различные и несовместимые воззрения относительно того, каким является наилучший образ жизни. Так, например, в конфуцианстве практически отсутствует развернутое теоретизирование внутри самой моральной жизни, в то время как в аристотелизме знание того, что есть добро, считается способным содействовать исправлению поведения. Ссылаясь на исследования американских синологов, в частности Генри Роузмэна, А.Макинтайр обратил внимание также на то, что в классическом китайском языке нет терминов, соответствующих наиболее известным западным моральным концепциям: каждая система имеет свои собственные, внутренне присущие ей стандарты и способы интерпретации, объяснения, оправдания.

«Оптимистический настрой» на формирование макроэтики принимается часто с недоверием, какое могут вызывать прекрасные, но все же утопии. Об опасном утопизме надежд на решение общечеловеческих проблем с помощью единой морали предостерегает профессор Гарвардского университета (Кембридж) Хилари Патнем, в то же время признавая, что не считает себя безусловным противником универсальной этики. В каждой культуре, при всей ее уникальности, есть все же нечто сходное с культурами других народов: «Хотя греки отличаются от протестантов, китайцы — от тех и других, тем не менее при определенной открытости они могут увидеть и нечто общее между собой, характерное для человеческой жизни». Разумнее всего «признать право на плюрализм и в то же время — на веру в определенный абсолютный идеал». Как совместить несовместимое? «Нет одной истины, необходимо сохранять все то, чем богаты люди, их мир. Надо уметь слушать друг друга, не удовлетворяться найденным, быть всегда в поиске, стремиться к совершенствованию себя и общества в целом»⁴¹.

⁴¹ Из доклада: *Putnam H. Can Ethics be Ahistorical? The French Revolution and the Holocaust // Sixth East-West Philosophers' Conference: Preprint. Honolulu, 1989.*

Глава X

ИНДИВИДУАЛИЗМ VERSUS КОЛЛЕКТИВИЗМ

XXIV Всемирный философский конгресс

в Пекине (август 2018 г.) проходил под девизом «Учиться быть Человеком». При разработке Программы Всемирного философского конгресса были приняты во внимание остро стоящие перед современным обществом проблемы: дисгармония между человеком и природой, приводящая к экологическим катастрофам; духовная опустошенность людей, оборачивающаяся нравственным одичанием; утрата идентичности на коллективном и индивидуальном уровне, ведущая к жесткому противостоянию универсальных и партикулярных ценностей.

Впервые на Всемирном философском конгрессе были столь широко представлены философские традиции Востока. Это относится прежде всего к китайскому наследию. Частичное объяснение тому — место проведения конгресса. Но сказывается еще и нарастающая уверенность представителей незападного мира, что и им есть что сказать при обсуждении философских проблем, что и их культурное наследие может внести свой вклад в межкультурный диалог¹.

Никогда в прошлом на Всемирных философских конгрессах не обсуждались столь подробно и глубоко китайское традиционное понимание природы человека, его место и предназначение в мире. Среди многочисленных докладов, в той или иной мере касающихся указанной темы, можно выделить два. С первым на тему «„Бытие“ человека или „становление“ человека? Семья как сообщество в кон-

¹ Panel: “Learning to be Human. Contributions from Asian Humanities, an Interdisciplinary”.

фуцианской ролевой этике» выступил на пленарном заседании «Сообщество» упоминавшийся выше известный американский синолог, почетный профессор философии Гавайского университета Роджер Эймс². Вторым (конечно, не по значимости) был профессор Вэймин Ду — самый известный из современных китайских философов, которого иногда называют Конфуцием современности. Ему была оказана особая честь произнести в рамках ВФК речь «Wang Yangming endowed lecture» (букв. «Наиболее значимая лекция имени Ван Янмина») в заключительный день работы конгресса (как бы подытоживая все сказанное за предыдущие десять дней). Тема лекции — «Духовный гуманизм: Я, Сообщество, Земля и Небо»³.

Свой доклад на ВФК Роджер Эймс начинает с постулирования двух наиболее важных, с его точки зрения, тезисов. Во-первых, в конфуцианской философии отсутствует понятие “human being” (букв. «человеческое» + «бытие». — М.С.), а есть только “human becomings” (букв. «человеческое» + «становление». — М.С.)⁴. Во-вторых, «становление человека» происходит благодаря семье. Поэтому «семейное благоговение» (*xiao*) всегда было главным моральным императивом конфуцианства. Доклад посвящен тому, что Р.Эймс называет «ролевой этикой конфуцианства». Он определяет ее как холистическую философию, основывающуюся прежде всего на соотносительности (*relationality*), а потому представляющую собой вызов либеральному индивидуализму, который определяет людей как дискретных, автономных, рациональных, свободных и часто эгоистических агентов.

Конфуцианская ролевая этика придерживается концепции реляционного конституирования личности, рассматривает роль семьи и общинных отношений как исходную точку формирования резко контрастирующей авраамическим религиям «атеистической» религиозности, отцентрированной на семье⁵.

Конфуцианский проект и космология, лежащая в его основе, исходят из учета человеческого опыта. Вместо обращения к онтологическим предположениям относительно фиксированной сущностной

² Ames R.T. A Human “Being” or Human “Becomings”? Family as Community in Confucian Role Ethics // Beijing: XXIV WPC. Plenary: “Community”. Pre-print.

³ Tu W. Self, Community, Earth and Heaven // Beijing: XXIV WPC. Wang Yangming endowed lecture. Pre-print.

⁴ Полагаю, что организаторы ВФК именно поэтому предложили «Учиться быть Человеком» в качестве темы конгресса.

⁵ Ames R.T. Op. cit. P. 1.

природы или сверхъестественных спекуляций о бессмертии души и спасительном конце, обещающем принятие всех в загробном мире, находящемся вне эмпирического опыта, конфуцианский проект сосредоточен на повышении личной ценности, доступном для каждого здесь и сейчас посредством обычных повседневных дел⁶.

Конфуцианская этика выстраивается вокруг идей, связанных с базовыми и устойчивыми аспектами обычного опыта. К таковым относятся: личное совершенствование в семейном кругу и обществе; семейное благоговение; уважительное отношение к другим; воспитание чувства стыда и нравственности; религиозность, ориентированная на семью; передача культуры поколениями и т.д. Конфуций гарантирует актуальность накопленной таким образом мудрости не только в его время, но и для будущих поколений⁷.

Конфуцианская ролевая этика исходит из примата жизненно важной реляционности в рамках проживаемых нами ролей и отношений. Никто не живет сам по себе, и ничто не происходит само по себе: наша физическая, умственная и социальная деятельность имеет коллективный, совместный и взаимодействующий характер. Отсюда призыв к «деепричастному» пониманию человека в традиции, т.е. люди — это не то, что они делают, а то, что они делают или не делают **совместно с другими**. Такой подход позволяет избежать ошибочного представления, будто людей можно точно описать и оценить независимо от той среды, в которой они существуют, в особенности той, в которой они имеют дело с другими людьми. На самом деле их можно наиболее точно понять и оценить при учете специфических ролей, определяющих их поведение во взаимоотношениях.

Конфуцианская ролевая этика — максимально объемное видение нравственной жизни, которое начинается и в конечном счете стремится быть воплощенным в человеческом опыте. Р.Эймс напоминает, что в древности у тех, кто достигал личного совершенства, и семьи придерживались праведного пути. Раз семьи следовали правильным установкам, то и государство управлялось правильным образом. А раз государство управлялось правильно, то в мире царил мир. Если сын сталкивался с предосудительным поведением отца, у него не было другого выбора, как осудить его; если министр сталкивался

⁶ Ibid. P. 4.

⁷ Лунь юй, 7.1: Учитель сказал: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее...» (пер. Л.С.Переломова).

с предосудительным поведением правителя, у него не было другого выбора, как осудить его. Таким образом, осуждение — единственный ответ на безнравственность.

От кого исходит указание о том, что является правильным? Р.Эймс утверждает, что в отличие от культур авраамических традиций, в которых Бог наставляет на правильный путь, в конфуцианстве отсутствует обращение к трансцендентному источнику. Этот тезис не безусловен, поскольку согласно конфуцианству, Тянь — Небо дарует человеку добрую природу, гуманность — это «путь жизни от Неба».

Р.Эймс предпочитает акцентировать внимание на других аспектах конфуцианского учения: смысл жизни и нравственного поведения обретается в межпоколенческой передаче традиций. Личная приверженность к реляционному совершенству в семейных отношениях — исходная точка и конечный источник личного, общественного и даже космического смысла.

Роджер Эймс разделяет мнение известного китайского социолога и антрополога Фэй Сяотунга (Fei Xiaotong, 1910–2005) о том, что «конфуцианская этика не может быть оторвана от идеи дискретных центров, действующих в сети, подобной интернету, т.е. состоящей из нитей, сотканных бесчисленными личными отношениями»⁸. Он утверждает, что преобладание модели родственных отношений в иерархическом определении ролей и отношений приводит к специфическому виду морали. Родство рассматривается как корень человеческих отношений и определяет значения понятий «семейное благоговение» и «братское почтение». Дружба же — это способ расширения рамок родственных отношений путем включения неродственников, а тех, кто разделяет этику «приверженности и решимости».

Доклад на пленарном заседании требовал сосредоточения внимания на соответствующей теме — в случае Р.Эймса это было «Сообщество». Выступление Вэймина Ду было посвящено Ван Янмину (1472–1529). Естественно, что автор такого рода лекции проявил стремление представить конфуцианство более объемно, как учение о «всеобъемлющем и комплексном способе научиться быть Человеком».

Философские воззрения Ван Янмина не были тождественны тем, которых придерживалось большинство предшествующих ему нео-

⁸ Fei Xiaotong. *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*. A translation of *Xiangtu Zhongguo* by Gary G. Hamilton and Wang Zheng. Berkeley: University of California Press, 1992. P. 68, 78.

конфуцианцев. Он акцентировал необходимость активной **практической** деятельности и пагубности ухода от жизни. Он полагал, что все три основных направления китайской философии, к числу которых помимо конфуцианства относятся даосизм и буддизм, полезны для личного самосовершенствования, но не все пригодны для устройства социальной жизни. Критически оценивая концепцию сознания буддийской школы Чань, он считал, что требование освобождения от «привязанности» к феноменальному миру и возвращения к неразличению добра и зла ведет к отрешенности от социальных обязанностей и привязанности к эгоистичному «я».

Учение Ван Янмина идейно доминировало в Китае до середины XVII века. В Новейшее время воздействие идей Ван Янмина испытывали ведущие китайские мыслители, в том числе Кан Ювэй, Тань Сытун, Сунь Ятсен, Сюн Шили, Лян Шумин, Фэн Юлань, Хэ Линь. К их числу относится и Вэймин Ду.

В лекции Вэймина конфуцианское понятие «человек» и подход к способам его совершенствования, позволяющим обрести статус Человека, были представлены в контексте критики европоцентристских стереотипов о сугубо прагматичном характере конфуцианства, лишённого духовности, и об отсутствии в нем гуманизма в «западном» понимании.

Со своей стороны, Ду «бросает вызов» европоцентристским утверждениям об отсутствии самого понятия «личность» в восточных культурах в целом и в китайской в частности. Он называет «одним из наиболее фундаментальных конфуцианских заветов — завет „учиться стать Человеком, учиться стать **личностью**“». Вэймин убежден, что конфуцианство по своей сути «не индивидуализм, не коллективизм, это — персонализм». Подобная формулировка кажется чрезмерной модернизацией. Что он на самом деле имеет в виду? Он ссылается на авторитет Мэн-цзы и Сюнь-цзы, утверждая, что «люди не представляют собой статичные структуры, напротив, они всегда динамичны и находятся в созидательном процессе становления».

Личность, в понимании Ду, не осознает себя таковой без отношения с другими и осознания их существования. «Мое отношение к Другому, — заявляет он, — предшествует моему осознанию самого себя. Личность — центр взаимоотношений. Центр не может возникнуть в полной изоляции от связей».

Посредством рефлексии, самоанализа, самокритичности мы утверждаем себя как центры взаимоотношений. Подобная самость диа-

метриально противоположна личному эго, поскольку она открыта, динамична и подвержена трансформации. Она всегда находится во взаимодействии с людьми, творчески включена во все происходящее и преобразует окружающий мир, изменяясь сама внутри его.

Динамичная открытость «я» проявляется не только в отношении с людьми. Китайская философия рассматривает релятивность в космических масштабах. Вэймин Ду дает максимально широкое определение гуманизма как свободы не только от эгоизма, nepoтизма, местничества, этноцентризма, национализма, но и антропоцентризма. Подобное движение от частного к универсальному отрицает, по его мнению, одновременно узкий партикуляризм и абстрактный универсализм. Но как достичь подобной «золотой середины»? Ду верит в то, что это доступно каждому при условии «движения от укорененного личного эго к эго реляционному, проникнутому общественным духом. Человеческое сердце обладает безграничной способностью воплощать космос посредством диалогической коммуникации».

Диалогический характер конфуцианского образа жизни, по мнению Ду, проявляется в четырех неразрывно связанных измерениях конфуцианского гуманизма — «Я», Сообщество, Природа, Небо — и позволяет более полно проявить заложенную в каждом человеке способность к сочувствию, сопереживанию и состраданию по отношению к другому человеку, к семье, своему народу, миру, природе.

В отличие от секулярного, антропоцентричного, рационального гуманизма Просвещения, конфуцианский гуманизм, по мнению Ду, обязательно связан с Небесным и Земным гуманизмом. Говоря словами Конфуция, такой гуманизм не лишен духовности и естественности. Он теоретически и практически укоренен как в духовной сфере, так и в земной — природной.

Вэймин Ду выходит на прямую критику западного гуманизма в контексте глобализации. Он резко осуждает умышленное желание выйти за рамки абстрактного универсализма, при котором гармония искаженно толкуется как единообразие, а идея всеобщей судьбы превращена в стратегию господства. Гармония — это не единообразие. Гармония предполагает свободу от унификации, терпимость, признание и уважение различий. Только такой путь, заявляет Ду, является правильным, в то время как требование единообразия — искаженная версия гармонии, используемая для прикрытия идеологического контроля, диктата.

Утверждают, что глобализация представляет собой более интенсивный процесс модернизации. Но на самом деле это значительный отход от нее. Пространственная идея Запада и временная идея модерна — обе предполагают эволюцию стратегии развития, которая бы вела к конвергенции и единообразию. Однако следует учитывать, что глобализация также открывает возможности для локализации, национализации и регионализации. Она позволяет нам увидеть новый спектр цветов, звуков, запахов, вкусов, настроений, эмоций, ощутить многочисленные связи: национальные, гендерные, языковые, возрастные, классовые, религиозные. Человеческое сообщество никогда не было столь дифференцированным и в то же время благодаря достижениям науки и техники, в особенности информации и коммуникационных технологий, столь сильно взаимосвязано.

Достижима ли гармония в подобном сообществе? Вэймин Ду считает, что этому мог бы способствовать «духовный гуманизм», исходящий прежде всего из признания «неприкосновенности оригинального сердца, которым каждого из нас наделил Небесный принцип». Наше достоинство гарантируется нашей субъективностью. Наша благородная миссия — лелеять свою индивидуальность. Никакая сила извне не может нарушить Небесный принцип и лишить нас оригинального сердца.

«Духовный гуманизм» исходит также из признания святости земли. Сверхъестественная красота, богатство и ценность нашей Вселенной не доказуема только эмпирическими данными. Скорее это дело веры, которая может быть теистической или пантеистической, может включать атеистические представления и витализм, характерный для традиций большинства коренных народов. Эта вера отлична от той, которая присуща монотеистическим религиям. Она принимает святость земли как должное; поддерживает идею непрерывности бытия, не верит в радикальную трансцендентность.

Выбор рассмотренных выше двух текстов из сотен презентаций на «ВФК 2018», посвященных конфуцианскому пониманию концепта «Учиться быть Человеком», был сделан намеренно. Полагаю, что тексты эти знаковые, они наиболее ярко и точно представляют содержание **современного философского дискурса**.

Не думаю, что несколько десятков лет назад позиции авторитетных представителей китайской философии и западной компаративистики, пользующихся мировым признанием, совпадали с теми, которые занимают сегодня Вэймин Ду и Роджер Эймс.

Начнем с лекции Вэймина Ду. Прежде всего отметим, что она носит откровенно реформаторский характер в сравнении с характерной для китайской культуры в целом, а для конфуцианства в особенности установкой не на открытие нового и введении соответствующих перемен, а на следование традициям прошлого, связанных с наставлениями «совершенномудрых» и историческим опытом китайской государственности. Еще более разителен реформаторский дух взглядов Ду по сравнению с китайской философией XX века, жестко скованной рамками маоизма.

Реформаторская позиция наиболее отчетливо проявляется в утверждении, что конфуцианству отнюдь не чуждо понятие «личность». Напротив, оно якобы органично присуще конфуцианству, которое по своей сути «не является индивидуализмом или коллективизмом, а есть персонализм». Судя по дальнейшему ходу рассуждений, Ду не склонен разделять понимание персонализма как экзистенциально-теистического направления, признающего личность первичной творческой реальностью, а весь мир — проявлением творческой активности верховной личности — Бога. Для китайского философа более привлекателен персонализм в широком значении как философская установка, признающая личность высшей формой бытия человека.

Поразительно сходство высказанных Ду мыслей с персонализмом, например, Жана Лакруа. Сравните приведенные выше цитаты из лекции Ду с высказываниями Ж.Лакруа: «Личность всегда живет в мире, населенном другими личностями, „я“ составляет единое целое с другими, а другой — с „я“»⁹. И далее: «Возможно существование не одной, а нескольких философских концепций персонализма, питающихся одним и тем же вдохновением, но выводящих из него различные, во многом несхожие учения: существуют, например, атеистические и христианские концепции персонализма, не говоря уже о многих других»¹⁰.

Вэймин Ду близок диалогический персонализм (М.Бубер, М.Недонсель, Н.А.Бердяев), признающий значимость коммуникации или диалога в формировании личности как таковой. Самость, в понимании китайского философа, «диаметрально противоположна личному

⁹ Лакруа Ж. Избранное: персонализм. Пер. с франц. И.И.Блауберг, И.С.Вдовина, В.М.Володин. М.: РОССПЭН, 2004. С. 13.

¹⁰ Там же. С. 15–16.

эго, поскольку она... всегда находится во взаимодействии с людьми, творчески включена во все происходящее и преобразует окружающий мир, изменяясь сама внутри его».

Реформаторство Ду — не эпигонство, это критическое, творческое осмысление китайского философского наследия в контексте вызовов и требований современности, выраженное на понятийном языке, доступном для восприятия международным философским сообществом. Лекция на «ВФК 2018» — обращение не столько к китайской, сколько к широкой мировой аудитории, представленной на конгрессе философами из 121 страны.

Вэймин Ду подчеркнуто отмечает своеобразие своей позиции, учитывающей как особенности китайского духовного наследия, так и политические интересы современного Китая (критика глобализма, навязываемого культурного единообразия, единой модели модернизации и т.д.). Наиболее яркое выражение это нашло в отстаиваемом им концепте «духовного гуманизма». Очевидно, что у этого понятия есть глубоко укорененные в китайской духовной традиции «корни». К таковым, в частности, относится триединство «Небо–Человек–Земля» (*фэньшуй*) и доктрина поздниханьского конфуцианства о человеке как существе, обладающем пятью природными задатками: человеколюбием, справедливостью, благопристойностью, мудростью и искренностью. Отсюда закономерное заключение, к которому подводит лекция Ду: в отличие от секулярного, антропоцентричного, рационального гуманизма Просвещения, конфуцианский гуманизм неразрывно связан с Небесным и Земным гуманизмом. «Для духовного гуманиста человек укоренен одновременно в земле (природе) и сообществе (особенно в семье). Духовный гуманизм является верой в то, что научиться быть Человеком означает сформировать „одно тело с Небом, Землей и тьмой вещей“».

Взгляды Вэймина Ду и Р.Эймса во многом сходны. Отмечу два наиболее очевидных примера. Американский философ-синолог выстраивает свой доклад вокруг тезиса о том, что в конфуцианстве отсутствует понятие “human being”, а есть только “human becoming”, т.е. Человеком (в высоком смысле слова) не рождаются, им становятся. Китайский философ фактически подчеркивает то же самое, когда заявляет, что «одним из наиболее фундаментальных конфуцианских заветов является завет „учиться быть Человеком, учиться быть личностью“».

Далее, оба утверждают, что становление Человека не может быть оторвано от идеи дискретных центров, действующих в социальной среде — сети, состоящей из нитей, сотканных бесчисленными личными отношениями. Оба считают, что тем самым конфуцианская идея релятивности представляет собой вызов либеральному индивидуализму, определяющему людей как дискретных, автономных, рациональных, свободных и часто эгоистических агентов. Правда, подход Ду отличается более широким охватом, не ограничен лишь кругом семейных отношений, как это делает Р.Эймс. Динамическая открытость «я», по мнению Ду, проявляется не только в отношениях с людьми. Китайская философия рассматривает релятивность в космических масштабах.

Сопоставление лекции Вэймина Ду с докладом Р.Эймса позволяет сделать, возможно, неожиданное и тем не менее вполне обоснованное заключение о том, что их взгляды свидетельствуют о реальном существовании и развитии межкультурной философии. Обратите внимание, что Р.Эймс в своем докладе ссылается на авторитет отца китайской антропологии и выдающегося социолога Фэй Сяотуна и обосновывает свою собственную позицию цитатами из его знаменитого труда «От земли: основания китайского общества» относительно того, что китайские социальные отношения функционируют через социальную сеть личных отношений, в центре которых находится «я».

Хотя в лекции Вэймина Ду подобная ссылка отсутствует, нетрудно догадаться (судя по словесным совпадениям), что и он испытал влияние Фэй Сяотуна. Примечательно, однако, то, что сам антрополог-социолог при анализе социального и культурного феномена Китая использовал разработанную им методику обследования, включающую функциональный подход, который был «подсказан» трудами его наставников в период учебы в Лондонской школе экономики (1936–1938) — Брониславом Малиновским и А.Р.Рэдклифф-Брауном.

Так сработал межкультурный метод философствования, позволив преодолеть когнитивную замкнутость как западноцентризма, так и китаецентризма, выйдя к восприятию обогащающих идей и концепций другой культуры, к рефлексии, не ограниченной рамками национальных или цивилизационных границ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Каковы перспективы развития межкультурной философии? На этот вопрос в академическом сообществе нет единодушного ответа. Одни предпочитают оставаться в стороне, исходя из убеждения в надуманности требования о пересмотре подхода к истории философии, к методологическим основаниям рационального дискурса, к освобождению от европоцентризма (трансформировавшегося в западноцентризм) во всех областях философского знания. К таковым относятся не только представители европейской и американской интеллектуальной среды, но нередко и те, кто, будучи уроженцами других континентов, по тем или иным причинам придерживаются мнения, что западные ценности и институты остаются наиболее совершенными и предпочтительными для всех.

Подобная позиция обычно производна от общего отрицательного отношения к мультикультурализму. Показательны в этом смысле высказывания выдающегося американского философа Джона Роджерса Сёрла (род. 1932), профессора философии Калифорнийского университета, Беркли. Работы Сёрла в области лингвистики, когнитивной психологии получили мировую известность. С 80-х годов его более всего интересуют проблемы философии сознания и мышления. Он известен своей жесткой критикой идеи искусственного интеллекта и когнитивной психологии. Сёрл не остался в стороне и от споров относительно мультикультурализма. Он выступает противником последнего, считает, что тот ведет к подрыву концепций истины и объективности в западной традиции. Отказ от традиционных стандартов истины и объективности, по его мнению, подталкивает к чрезмерной горделивости в принадлежности к определенной расовой или этнической группе, в выработке отношения ко всем культу-

рам как равным. Отрицание западной рационалистической традиции угрожает самим основам западной культуры.

Среди тех, кто склонен серьезно и в целом позитивно отнестись к активизации межкультурного диалога в философии, главным камнем преткновения является оценка взаимосвязи межкультурной философии с компаративистикой. Никто не сомневается в том, что межкультурная философия генетически связана со сравнительной. Но сохранится ли эта связь в будущем? Вот в чем вопрос.

Критика сравнительной философии и замена ее «философией фьюжн» (слияния, синтеза) была решительным образом инициирована одним из ведущих компаративистов — Марком Сидеритсом, профессором Иллинойского университета (ныне работающим в Сеульском университете), известным своими трудами по буддизму махаяны. Свою критическую позицию Сидеритс неоднократно демонстрировал на многочисленных конференциях и симпозиумах. Наиболее четкое выражение она получила в книге «Личная идентичность и философия буддизма: полые личности»¹. В ней Сидеритс утверждает, что ошибки и недостатки сравнительной философии **преодолеваются** философией фьюжн, в которой сравнение заменено слиянием. Это слияние осуществляется посредством «использования элементов одной традиции с целью решения трудных вопросов другой»².

Спустя более чем десятилетие публикуется статья Сидеритса под названием «Философия сравнения или философия слияния?»³. В ней философия фьюжн определяется как новый стиль философского мышления, который в поисках решений проблем опирается на ресурсы разных философских традиций. Объемное видение любой философской проблемы возможно лишь при рассмотрении ее как со стороны собственной традиции, так и всех других традиций. При таком уточненном определении философии фьюжн возникает законный вопрос: а чем она отличается от межкультурной философии, о необходимости которой было заявлено до Сидеритса в 70–80-е годы прошлого века европейскими, преимущественно австрийскими

¹ *Siderits M. Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons. London: Ashgate, 2003.*

² *Ibid. P. xi.*

³ *Siderits M. Comparison or Confluence Philosophy // The Oxford Handbook of Indian Philosophy. Ed. J. Ganeri. Oxford University Press, 2015.*

и немецкими, философами? К чему эта подмена уже принятого и успешно развивающегося направления? Представляется, что на это можно дать несколько ответов.

Во-первых, судя по словам самого Сидеритса, метод фьюжн имеет целью использовать «элементы одной традиции с целью решения трудных вопросов другой». Межкультурная философия предполагает и стремится к тому, чтобы взаимодействие не было лишь двусторонним и направленным на решение трудностей одной из региональных философий. Ее замысел значительно шире и значимее. Ее подход идет дальше признания множественности культурно укорененных философий и утверждения между ними взаимно уважительных отношений, дальше ведения диалога. Межкультурной философии присущи потенции открытия новых, ранее неведомых разрешений универсально значимых проблем. К примеру, нахождение ответов на экологические вызовы, расширение границ философии и науки, создание новых сценариев построения глобального мира и т.д.

Во-вторых, Сидеритс ратует за преодоление компаративистики посредством философии фьюжн. Логика его рассуждений такова: философия — это «дистилляция мышления» представителей той культуры, в которой она возникла. Компаративисты, ставя цель познания «ключевых» понятий другой культуры, по существу стремятся якобы «сделать Другого менее чужим». Но философские понятия имеют смысл только в тех традициях, в которых они возникли, а потому бессмысленно сравнивать их с другими традициями. Выход один: философская «эмиграция» в другую традицию «путем полного вхождения в нее», обретение «способности думать как уроженец этой культуры»⁴. Подобная «эмиграция», если она вообще возможна, «не способствует сцеплению разных философских взглядов и позиций, но подменяет собой эти взгляды и позиции»⁵. Такая эмиграция ведет к изоляционистской замкнутости. Она препятствует межкультурному взаимодействию, при котором представители разных культур действуют, оставаясь верными основам и концептам родственной философии, но при этом, обнаружив сегменты пересечения, общности традиций, готовы искать новые, альтернативные решения общезначимых проблем.

⁴ Siderits M. Op. cit. P. 3.

⁵ Levine M. Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future? // Confluence: Journal of World Philosophies. Vol. 4. 2016. P. 237.

Тем не менее идея «преодоления» сравнительной философии получила большой резонанс в философской среде. Есть те, кто жестко критикуют ее, как это делает, например, компаративист из Австралии Майкл Левин, утверждающий, что не существует какого-либо правопреемства от сравнительной философии к философии фьюжни и перехода от одного к другому⁶. Другого мнения придерживается влиятельная группа ученых, которых до недавнего времени никак не смущало их причисление к сообществу компаративистов. Так, ответственные редакторы неоднократно упоминавшегося ранее самого авторитетного компаративистского журнала «Философия Востока и Запада» профессора Гавайского университета Ариндам Чакрабарты⁷ и Ральф Вебер⁸ инициировали объединение единомышленников вокруг сборника статей под названием «Сравнительная философия без границ»⁹. Среди них: Том Дж.Ф.Тиллеманс, Барри Халлен, Хо Цзяньсинг, Лори Л.Паттон, Масато Исида, Сари Нусейбе и С.Х.Тан. В их статьях реализуется методология редакторов сборника, направленная на «переосмысление» сравнительной философии с опорой на различные философские традиции (Азии, Европы, Африки, арабского мира), академические области (лингвистика, политическая философия, эпистемология и т.д.) и темы (перевод, восприятие, другое сознание, справедливость, власть и т.д.). В предисловии редакторы объясняют, что, прежде чем говорить о «сравнительной философии без границ», необходимо разобраться с тем, что понимать под границами. По их мнению, любые границы можно пересечь при необходимости, а потому границы — не предельные ограничения, они существуют именно для того, чтобы «открыть возможности для про-

⁶ Ibid.

⁷ Ариндам Чакрабарты (Arindam Chakrabarti) получил степень доктора философии в Оксфорде в 1982 г. Помимо серьезного изучения аналитической философии языка несколько лет проходил традиционное обучение в Ипдин, изучая «ньяю» — индийскую логику. Преподавал в университетах Калькутты, Вашингтона, Лопдопа, Сиятла, Дели, семнадцать лет преподавал в Гавайском университете (Мапоа), где был директором направления «Восточная философия сознания и гуманитарные науки». Чакрабарты — автор и составитель десятков книг и сотни статей на английском, санскрите, бенгали.

⁸ Ральф Вебер — профессор в Университете Базеля (Швейцария), редактор серии книг «Философия Востока и Запада». Сфера его научных интересов — конфуцианство, политическая философия и сравнительная философия.

⁹ Chakrabarti A., Weber R. (eds.). *Comparative Philosophy without Borders*. 2015. P. 1.

никновения, если не слияния». Всё, что связано с возведением, обнаружением, подрывом границ — между философскими традициями разных частей света, исторических эпох, дисциплин, различиями, даже между противоположными убеждениями внутри одного исторического периода и направления — составляет, с точки зрения авторов, предмет сравнительной философии, которая может обнаруживать эти границы «между эпистемологией, метафизикой и этикой в западной философии в целом; а еще между континентальной и аналитической философией, между рационализмом и эмпиризмом в эпистемологии, либертарианством и детерминизмом в метафизике; между китайской, европейской и африканской философией, между африканской и гавайской философией, между нийей и буддийской философией и т.д.»¹⁰.

В своих статьях Ариндам Чакрабарты и Ральф Вебер выступают в защиту идеи философии фьюжн, понимаемой не как преодоление и забвение сравнительной философии, а как следующая ее стадия: это такое философствование, которое идет дальше сравнительных методов, философствование, становящееся поистине межкультурным (cross-cultural) в том смысле, что на смену «сравнения философий» приходит «философское сравнение»¹¹. Они считают, что сравнительная философия значительно усовершенствовала свои концепции, и выделяют три стадии ее развития¹². Первая состоит в поиске эквивалентов западным философским идеям в незападных философиях, которые предвосхитили западные философские открытия. Вторая пытается противопоставить эти философии. Третья ставит цель переосмыслить западные философии, используя термины незападных философий (и наоборот).

Авторы призывают отбросить термин «сравнительная» и заниматься философией фьюжн без предзаданной структуры противопоставления и сравнения западных и незападных философий, а также ставить и решать проблемы, используя разные традиции. Такой подход поможет пересечь все границы — культурные, методологические или дисциплинарные — и составить следующую, четвертую стадию в развитии сравнительной философии¹³.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. P. 235.

¹² Ibid. P. 20.

¹³ Ibid. P. 22.

Идея мышления вне каких-либо границ, может быть, привлекательная, но насколько она может быть осуществлена? Предложенное М.Сидеритсом «полное вхождение» в другую культуру, т.е. «слияние» с ней, по его собственному определению, есть «философская эмиграция». Но любая эмиграция означает «переселение» в пространство других границ. Это переход из привычного, чаще всего генетического, пространства на другую «территорию». Но ведь и она имеет свои границы. А это означает, что фьюжн не освобождает от границ, а лишь подменяет одни другими.

«Пересечение всех границ», предлагаемое А.Чакрабартти и Р.Вебером, не может считаться фьюжн, поскольку речь идет не о слиянии, а о постановке и решении проблем при использовании разных традиций. При этом фактически очевидно совпадение с межкультурной философией. Различие, однако, состоит в проявлении поспешности, революционного порыва отбросить в сторону сравнительную философию. Подобный порыв не оправдан и разрушителен.

Выход на новый уровень развития философии — отказ от ориентации на конечную истинность какой-либо одной традиции и использование богатства многообразия традиций, — чтобы не оставаться утопией, требует времени, больших усилий и коллегиальности. Этот процесс подобен цепи из многих звеньев. К таковым относятся: определение проблем, разрешение которых является наиболее актуальным; выявление специфики подхода к ним и способов их разрешения в контексте различных философских традиций; сравнительный анализ, направленный на выявление как особенного, так и сегментов пересечения; реформа образования на всех уровнях с включением межкультурной ориентации при преподавании гуманитарных дисциплин; развертывание во всех возможных формах масштабного полилога с целью поиска альтернативных подходов к решению как сугубо философских, так и глобальных проблем.

Приложение
MODELS OF PHILOSOPHICAL
ENCOUNTER: THE CASE
OF ZOROASTRIANISM AND ISLAM

By Marietta Stepanyants
Institute of philosophy, Moscow

Among the many stories of encounter between different cultures the meeting of Zoroastrianism and Islam may be one of the most dramatic. After many centuries during which it was the dominant religion of the ancient Iranian states and after having achieved the status of official religion in the Sassanid Empire (224–651), Zoroastrian teaching was practically driven from its homeland and replaced by the religion of Muhammad. The number of Zoroastrians in modern Iran today does not exceed forty thousand. Between the eighth and tenth centuries some of the followers of Zoroastrianism left Iran for India, where today there are about one hundred thousand Zoroastrians, known as Parsi. There are small communities of Zoroastrians in other parts of the world (e. g., in Pakistan, Canada, USA, UK and Australia), and the total number worldwide is reckoned to be less than 120 000¹. It is difficult to describe the fate of Zoroastrianism more precisely than it was done by James Darmesteter in 1879 in his Introduction to the translation of *Zend-Avesta*²: “As the Parsis are the ruins of a people, so are their sacred books the ruin of a religion. There has been no

¹ See: E.Crais (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, 10 vols. London; New York: Routledge, 1998. Vol. 9. P. 872.

² The *Avesta*, the sacred book of Zoroastrianism, today exists in two redactions. The first is the *Vendidad-sade* (literally, a «pure *Vendidad*») — i. e. the one without a translation or commentary) in what is called the *Avestan language*, together with the *Visparad* and the *Yasna*.

other great belief in the world that ever left such poor and meager monuments of its past splendor”³.

What caused this vital “extinction” of Zoroastrianism? It is quite common to put the entire blame on Islam. However, the truth is not so simple, and a one-dimensional explanation is not satisfactory here. There were, in fact, a number of causes, and I would like to point out some that, in my view, are of greatest significance.

The direct encounter of the two cultures took place soon after the death of the Prophet Muhammad. Caliph Abu Bakr, who became the head of the Muslim *umma*, initiated the expansion of Islam beyond the borders of the Arab world, in order to include the lands of Sassanid Iran. In 635 the Muslim forces won a decisive victory at al-Qadisiya over the armies of the last Shahinshah, Yazdergerd III. In 637 they seized the capital of the Sassanid state, Ktesiphon. It took about fifteen years to put an end to the independence of Zoroastrian Iran and to incorporate the latter into the Arab Caliphate by 651.

Yet, I would suggest that prior to this devastating (for Zoroastrianism) encounter, an indirect meeting had already taken place that had a quite opposite consequence: the borrowing by Islam of a number of Zoroastrian ideas. A claim for the legitimacy of this statement could perhaps be made if we are willing to question the views of those who, like Richard Zaehner⁴ (referring mainly to Arab sources), claimed that Zoroaster was born in 628 BC (since, allegedly, at the age of forty — that is in 588 BC — he succeeded in converting king Vishtaspa, most likely a king of Chorasmia, and thus brought about a flourishing of the Zoroastrian tradition 258 years before Alexander the Great), and, instead, favour the opinion of Mary Boyce⁵, who dates the origin of the Zoroastrian religion between 1400–1000 BC, at a time when Zoroaster’s people were perhaps still dwelling in the northern part Central Asia. In that case, Zoroaster would have been a contemporary of Moses, and it is easier to support the contention that religious influence spread from Iran to the eastern Mediterranean world, and not the reverse.

In the paper presented at the World Congress on Mulla Sadra (Tehran, 25–27 May, 1999)⁶, Lenore Erickson from Cuesta College, California, summing

The second Zend-Avesta (meaning «text and its interpretation»), consists of the same three parts arranged in a different order and accompanied by the translations and commentaries in Pahlavi, which were attached to the Avesta in the Sassanid times.

³ The Zend-Avesta. Part I. The Vendidad, trans. J.Darmesteter, The Sacred Books of the East Series (ed. by Max Muller). Vol. 4. Motilal Banarsidass Publishers: Delhi–Varanasi–Patna. Digital publish. P. XI–XII.

⁴ See: Zaehner R.C. The Teachings of the Magi. London, 1956.

⁵ Boyce M. History of Zoroastrism. 3 vols. Leiden: Brill, 1975–1991.

⁶ Erickson L. «The Problem of Zoroastrian Influence on Judaism and Christianity» (paper presented at the World Congress on Mulla Sadra, Tehran, 1999). P. 16.

up her research on the different opinions concerning the problem of Zoroastrian influence on Judaism and Christianity, offered a number of arguments both for and against the view that Iranian ideas had an impact on Islam.

Arguing against Iranian influence, she asserts that (a) the parallels that had been noted are, on the Zoroastrian side, in the Pahlavi texts, which were written in the seventh to ninth centuries — too late to have any effect on Judaism in the period from the sixth B. C. to the second century; (b) the parallels show up in Judaism in the Parthian period (third century B. C.), beginning some two hundred years after initial contact, which points to a period of a hiatus; and (c) the parallels that show up in the Parthian period occur at the time when Zoroastrianism was in its eclipse. Besides, evidence from this period does not indicate close contacts with Jews.

After examining the literature on the subject, Erickson came to the conclusion that all the above-mentioned considerations can have been quite satisfactory dealt with. First, the Pahlavi texts represent an ancient Avestian tradition: at a time and in a culture in which writing was not an automatic, immediate response to thinking, the date of a piece of writing may bear little relevance to its actual date of origin.

Second, the occurrence of the hiatus could have been due to the fact that, although the process of assimilation had begun in Hellenistic times, there were “brakes” on the process caused by the difficulties in accepting new ideas — keeping in mind the “orthodoxy” mindset in Judaism, a natural conservatism that favored traditional ways of religious expression and was opposed to alien ideas. It is certainly not implausible to suggest that a long period of time elapsed between contact and assimilation.

Finally, the “eclipse” of Zoroastrianism is commonly attributed to Hellenization during the two hundred years previous to the Parthian conquest of Babylon. Nevertheless, some scholars believe that the Hellenization of the Persians and Parthians has been exaggerated, especially by Sassanid propaganda, which was designed to show the Sassanids as the true inheritors of the Achaemenid Empire.

The latter was established following the revolt of the Persian ruler Cyrus against the Median dominance in 550 B. C. There are different views concerning the status of the teaching of Zoroaster in the Achaemenid Empire. Some even believe that Darius the Great (521–485 B. C.) made it the state religion. In 333 B. C. Iran was conquered by Alexander the Great. After his death, Iran was ruled by the Seleucids since 312 B. C., and then by the Parthians, whose rule lasted to the third century A. D. In 224 Ardashir I, the founder of the Sassanid dynasty, defeated the last Parthian ruler Artabanus V and assumed control of Iran. There is strong evidence that at the time of the Achaemenid empire Zoroastrianism was “a major world religion” with a long

record of support for the Jews, who, when liberated from exile in Babylon, received Zoroastrian protection⁷.

Consequently, it appears that it is possible that Zoroastrianism could have influenced Judaism from the period of the post-exilic dispersion throughout the Persian Empire, through the centuries of living among Persians during the period of Alexander and the Seleucids, and through the Parthian period.

The impact of Zoroastrian teachings on Judaism ultimately left an imprint on both Christianity and Islam as well, since all three shared a number of beliefs. (Zoroastrianism affected Christianity in a more direct way, as it was shown by J.R.Hinnells, who studied the Iranian influence on the New Testament⁸. There is no need to explain that after the Arab conquest of Iran, Zoroastrianism inevitably have affected those Muslims who came to share the same land.

A number of particular parallels prove the existence of Zoroastrian influence. Two are of the greatest importance. First, dualism, which is at the core of Zoroastrianism, either prompted or promoted the development of the idea of Satan and of an array of angels and demons.

Zoroaster preached the existence of two spiritual forces: Good (Spenta Mainyu) and Evil (Angra Mainyu). It is not clear whether these two are "self-created" or they emanated from or were created by the "Lord Wisdom" (Ahura Mazda), who is often identified with the Good Spirit. There is only one place in the Gathas — the chants of Zoroaster (the most ancient part of the Avesta) — where the creation of the two Spirits is stated explicitly: "Now I will speak of those who desire [to hear], about these Two who are created by Mazda, which [teaching] is indeed for the wise"⁹.

This is a disputed passage, whose translation is supported by those who consider the teaching of Zoroaster to be not at all dualistic and who see Ahura Mazda as identical to God the Creator¹⁰. The opposite view, the one that prevails among scholars is that "for Zoroastrianism Goodness is prior to God; the standards of Goodness exist outside of God and God's will. God can and will the good, but God's willing it has not made it so. God's will coincides with, or God discovers, a prior Goodness"¹¹.

In the Avesta, Zoroaster, whenever he addresses Ahura Mazda, exclaims: "O Maker of the material world, thou Holy One! "Sometimes he calls Ahura "the most beneficent Spirit", thus acknowledging that the latter is not the sole force in the universe, where another Spirit, Angra Mainyu, also exists. While the former is the "Creator of Life" and the "Maker of all good things," the

⁷ See: Hinnells J.R. *Zoroastrians in Britain*. Oxford, 1966. P. 2

⁸ Hinnells J.R. *Iranian Influence on the New Testament* // *Acta Iranica* 2 (1974). P. 271–284.

⁹ Yasna, XXX, 1.

¹⁰ See: Taraporewala I.J.S. *The Religion of Zarathushtra*. Tehran, 1980. P. 25.

¹¹ Erickson. *Zoroastrian Influence*. P. 16.

latter is the “Creator of Death” and the “Maker of the evil world”. Hence, there are two ultimate Beings which together are involved in the creation of all that exists. They are engaged in a constant struggle with each other — and this is the struggle between Good and Evil. In the long run Ahura Mazda will win: the triumph of Goodness is certain.

Here comes the second “focus” of the Zoroastrian religion, namely its eschatology, and it is in this second domain that the teaching of Zoroaster has had a profound effect upon Judaism, Christianity, and Islam.

Ahura Mazda is powerful, yet he will succeed in defeating the hostile Spirit Angra Mainyu only at the end of time. According to the traditional Zoroastrian cosmology, a twelve-thousand-year period marks out a finite time span of teleological events, that is in turn divided into four periods of three thousand years each. In the first period, the two Spirits create two opposing realities, and the hostile Spirit of Angra Mainyu attacks Ahura Mazda in different ways. In the second period, in order to combat his adversary effectively, Ahura Mazda creates agents like the six Ameshaspentas or Blessed Immortals¹² and the *fravashis* or volitional creatures. At the end of the second three thousand years’ period a war is initiated by Angra Mainyu. In the third three thousand years’ period the latter holds the upper hand over the entirety of a corrupted creation. Then Zoroaster is born, and salvation enters history. He calls upon all people to fight on the side of Ahura Mazda.

During the last three thousand years comes Sayoshant (“one who brings benefit”), who acts as an agent of salvation for Ahura Mazda. He raises all the dead from Heaven, Hell, and Hamestan (an intermediate state). Fire melts the earth, and the resultant molten river purifies all souls. Finally, Angra Mainyu and his “army” are destroyed, and all people come together in a new body, created by Ahura Mazda. They will live in eternity — in the *Frashokereti* (“Renovation”), in a state of existence that is outside time and space.

It is evident from what has been said above that Zoroastrianism lacks the concept of an eternal Heaven or an eternal Hell. After leaving the dead body, souls travel to the other world. To enter the latter, they must cross the Chivant Bridge, at which a weighting and judging of deeds take place: “The Law which Mazda has ordained of happiness and misery — long suffering to the followers of Druj (Falsehood) and happiness to the Righteous”¹³. For the unrighteous, there is Hell; for the righteous, Paradise; and for the “balanced” ones, whose good deeds are exactly matched by their evil deeds, there is

¹² These are Asha (representing Truth, Righteousness and Divine Law and Order), Vohumanah (the Good Mind), Khshathra (Kingdom or Sovereignty or Power), Armaiti (Patience, Humility, Devotion and Love), Haurvatat (Perfection, Health and Well-being) and Ameretat (Deathlessness or Immortality).

¹³ Yasna, XXX, 11.

Hamestan. Yet, all three are temporary places of abode for the souls until the end of time.

There is no need to deal here with the way in which Zoroastrian dualism and eschatology may have effected Judaism and Christianity since much has been written on the subject. Keeping in mind the theme of this essay, I shall attempt, instead, to show how some Zoroastrian ideas were incorporated in the teachings of Islam.

There are two opposing versions of the events surrounding the first encounter. One says that the Zoroastrians were converted by the Arabs at the point of the sword: "All that was Iran's, whether spiritual or material, was swept away by the Arabs — a sacrifice of their fanaticism. The religion, the language, the orthography, and the manners and customs of Iran took quite a different complexion or got entirely abolished"¹⁴. But an extreme opposite view finds the explanation of why "at the very first shock with fresh and vigorous Islam the power of old Iran simply melted away"¹⁵ in "the indifference of the Umayyads and the conscientious observance, by the Abbasids, of the tolerance prescribed towards non-Muslims who were 'Peoples of the Book'"¹⁶.

It is possible that the true story lies in between these two diametrically opposed views. Many parts of Iran were indeed destroyed, their inhabitants assaulted, robbed, and killed. However, those Zoroastrians who willingly accepted the authority of the new rulers were allowed to continue following their religious beliefs. The general spirit of the conquerors may be seen in a passage from a treaty made between one Arab conqueror and the people of a Zoroastrian town: "Ye are secure and it is incumbent upon us to observe this treaty as long as ye observe it and pay the poll-tax and the land-tax"¹⁷.

I do not wish to idealize the Arabs in this early period of Islamic expansion. There were undoubtedly many cases of violence and conversion by force. That is phenomena common to all wars. Nevertheless, the violent episodes in this historical period must not be exaggerated, and it should be recognized that there are certain grounds for asserting the relative tolerance of the Muslim. For example, although the critics of Islam often point to the Koranic justification for vengeance [given in the verse]: "O ye who believe! The law of equality is prescribed to you in case of murder: the free for the free, the slave for the slave, the woman for the woman" (2: 178)¹⁸, this in-

¹⁴ Davoud P. Introduction to the Holy Gathas / Trans. D.J. Irani. Bombay, 1927. P. 7.

¹⁵ Taraporewala I.J.S. The Religion of Zarathushtra. P. 72.

¹⁶ Toynbee A.J. A Study of History. 2 vols. (abridgment of volumes I–VI by D.C. Sommervell). New York, 1965. Vol. II. P. 28.

¹⁷ See: Browne E.G. A Literary History of Persia. 4 vols. Cambridge, 1924. Vol. I. P. 200 ff.

¹⁸ All quotations from the Koran are from «The Meaning of the Glorious Qur'an». 2 vols. Trans. and comment by Abdullah Yusuf Ali. Cairo-Beirut. n. d.

junction could also be understood in another light. In fact, many Muslim interpreters insist on a quite different reading of this prescription. Ibn 'Arabi in his *Bezels of Wisdom* (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*)¹⁹ explains the Koranic injunction to seek vengeance to be the proof of God's condemnation of killing as such and His wish to defend humanity from violence by prescribing strong punishment for the letter. The Koran says: "The recompense for an injury is an injury equal thereto (in degree): but if a person forgives and makes reconciliation, his reward is due from God; for (God) loveth not those who do wrong" (42: 40).

The critics of Islam also see the practice of *jihād* as a proof of the aggressive character of Muhammad's teaching. However, one should approach such interpretation with great caution. First of all, it should be pointed out that the Koran strongly condemns the killing of a believer: "If a man kills a believer intentionally, his recompense is hell, to abide therein (for ever): and the wrath and the curse of God are upon him, and a dreadful penalty is prepared for him" (4: 93). If the killing of a believer happens by mistake, it is also condemned and a certain kind of compensation is to be paid to the family of the deceased.

"Believers" include not only the Muslims but all other who follow a scriptural teaching as well: "Those who believe (in the Koran), those who follow the Jewish (scriptures), and the Sabians and the Christians, — any who believes in God and the Last Day, and work righteousness, — on them shall be no fear, nor shall they grieve" (5: 69). During the primary three centuries of Islamic rule in Iran the Zoroastrians were considered to be among the peoples who followed scripture and were treated as *dhimmis*.

The Koran warns its adherents not to follow the advice of any who would have urged them to take a punitive action without proper considerations: "Yet they ask thee to hasten on the Punishment! But God will not fail in His promise. Verily, a Day in the sight of thy Lord is like a thousand years of your reckoning" (22: 47). God expects a believer to observe restraint and to avoid aggression. In fact, *jihād* is prescribed as a defensive act: "But fight them not at the Sacred Mosque, unless they (first) fight you there; but if they fight you, slay them. Such is the reward of those who suppress faith" (2: 191), and "Let there be no hostility except to those who practice oppression" (2: 193). All the Koranic verses which call for the Holy War could be misinterpreted if taken out of the general context of the circumstances of the first years of the Muslim community. It is always important to remember in what particular historical situation the prophet Muhammad gave his pronouncement.

In the event that hostility and fighting become inevitable, the Koran calls upon Muslims to follow a set of rules of warfare concerning prisoners,

¹⁹ Ibn al 'Arabi. *The Bezels of Wisdom*. Trans. R.W.J.Austin. N.Y. 1980. Ch. 18.

women and children, the elderly people, and so forth. It is said in a number of *ayats*: "Fight to the cause of God those who fight you, but do not transgress limits; for God loves not transgressors" (2: 190). It is quite significant that Islamic teaching prescribes peacemaking as an honourable art and duty: "And if they incline to peace, incline thou also to it, and trust in Allah" (7: 62).

Among the names of Allah the most important are the Just and the Merciful. Hence, the Koran too calls upon all the believers: "Be foremost in seeking forgiveness" (57: 21); "Race towards forgiveness from your Lord" (3: 133); "Restrain anger and pardon men" (3: 134); "Forgive, even when angry" (42: 37); "Let evil be rewarded with evil. But he that forgives and seeks reconciliation shall be rewarded by God. He does not love wrongdoers" (42: 40).

Another reason for the relative tolerance demonstrated by the Arab invaders in the early period of Islamic rule in Iran was that it made sound economic sense. As the Arab Caliphate extended its boundaries, it became vitally important to the state to include a large number of non-Islamic subjects who could contribute to its upkeep. For some time this acted as a restraint on their zeal for proselytizing²⁰.

Some historians claim that "the masses" willingly embraced the religion of Islam. One explanation for this state of affairs in the Sassanid Empire on the eve of the Muslim invasion is that "hidden underneath the outward splendour and the vast military achievements of the Sassanids there lurked the germs of decay"²¹. The emergence of a number of heretical movements foreshadowed the eventual downfall of Zoroastrianism in Iran.

During the Sassanid dynasty Zoroastrianism was transformed into an instrument of politics. Arnold Toynbee believes that "Zoroastrianism had in the end to pay as heavily as Jewry for having lent itself to a political enterprise"²². Under Ardashir (226–242) the Sassanid state became a fulfilled theocracy. Ardashir was himself a priest who had inherited his profession from a long line of ancestors. His "testament" for his son Shapur I was as follows:

*"When monarchs honour
The Faith, then it and royalty are brothers,
For they are mingled so that thou wouldst say: —
'They wear one clock'. The Faith endureth not
Without the throne nor can kingship stand
Without the faith; two pieces of brocade*

²⁰ Taraporewala I.J.S. *The Religion of Zarathushtra*. P. 73.

²¹ Taraporewala I.J.S. *The Religion of Zarathushtra*. P. 72.

²² Toynbee A. *A Study of History*. Vol. I. P. 445.

*Are they, all intertwined, set up
Before the wise...
Each needeth other, and we see the pair
United in beneficence*²³.

The great role of strengthening the power of clergy was assumed by the chief priest Kartir, who acquired the title of “the saviour of the soul of the Shahinshah”. His career began during the rule of Shapur I (241–272), and, under Hormizd, Kartir was made magapat of Ormazd, that is the “chief of the magicians of Ahura Mazda”. Bahram II gave him additional titles: “judge of the empire”, “master of rites”, and “ruler of the fire” in the main temple.

The Zoroastrian clergy acquired a degree of power second only to that possessed by the shah himself. The third force in the state was the landed aristocracy. All three greatly abused their authority, and the masses were ground down relentlessly, sinking to the depths of poverty and misery. The unsuccessful wars waged by Firuz I (459–483) against the Huns added to the prevailing suffering. The high level of social discontent can be seen in the emergence of Mazdak in 488, whose preaching is sometimes compared with that of the Bolsheviks in Russia²⁴.

In short, the victory of the Muslim invaders over Zoroastrian Iran was primarily the triumph of a stronger state, with its superior military power, over a weaker one.

Yet, there might also be factor of ideological nature that might have tended in favor of Islam. I would suggest that in at least four ways the teaching of Muhammad would have looked more attractive than that of Zoroaster. First, the former was addressed to all peoples regardless of such factors as race, ethnicity, and language. Zoroastrianism, on the other hand, was a “provincially confined truth”²⁵. Similarly to Judaism, all Iranians were supposed to follow the teaching of Zoroaster, but no foreigners were allowed into the faith community (although on occasion, for example at the time of Kartir at the end of the third century, certain groups of non-Zoroastrians were converted by force). Even in modern times, when the prominent Iranian scholar Pour Davoud desired to become a convert, Zoroastrian communities, in both Iran and India rejected his request despite his contribution to the study of Zoroastrianism. Furthermore, after Zoroastrianism had become the state religion of Iran, it demonstrated its intolerance to the followers of other religious beliefs by persecuting Jews, Buddhists, Brahmins, Nestoreans, Eastern Christians, Manichaeans and Mazdean heretics.

²³ Firdousi. The Shahnameh / Trans. L. Warner. London, 1912. Vol. VI. P. 286–287.

²⁴ See: Taraporewala I.J.S. The Religion of Zarathushtra. P. 171.

²⁵ 26 The Cambridge History of Islam. Vol. 2B. P. 476.

Second, Islam preached brotherhood and, at least in its early period, disapproved of social discrimination, whereas Zoroastrianism, particularly during the Sassanid period, differentiated its community into four groups (very much like four *varnas* or castes in Hinduism). In “Judgments of the Spirit of Wisdom”, a Pahlavi text probably composed in the sixth century, the Spirit of Wisdom (or Goodness) in response to the questions about these four social groups, describes in detail the duties of their members (XXVII, 33–34)²⁶. It is well known that in India many people from among the lower casts and outcasts (untouchables) freely and willingly converted to Islam, hoping in this way to overcome caste discrimination. The same motivation might conceivably have been behind the mass conversion in Iran.

Third, Islam attracted people through the simplicity of its rituals. In the Sassanid period, the faith of Zoroaster “had become so overlaid with outward ceremonial and mere bodily purifications and baths and penances for all occasions, possible and impossible, that people ceased to care for such mere outer forms of purity, which neither inspired them nor satisfied spiritual thirst”²⁷.

Fourth, early Islam demonstrated a great capacity for cultural assimilation by incorporating into its teachings and practices ideas, values, and institutions borrowed from others. Such policy was justified by the most important doctrine of Islam, which affirms: “There is no god but God [Allah], and Muhammad is His Prophet”.

According to Islam, Muhammad is the “seal of prophecy,” meaning that he is the last among the prophets to be sent to the people. This notion has different connotations, and it can be used to justify and promote both tolerance and fanaticism. The latter may occur when the claim is made that since Muhammad is the last of the prophets, then his message is the most perfect. However, the very fact that prior professions of faith were recognized by the Muslim authorities indicates a degree of respect toward other sacred literatures and teachings. This could have served to justify the borrowing of ideas, values, and customs of other cultures, on the one hand, and, on the other, it could have allowed the adherents of other religious beliefs to adopt Islam, seeing it as a continuation of the prophetic tradition.

The real persecution of Zoroastrians, who by the middle of the ninth century continued to be an influential minority in Iran, began under the Abbasids (752–804), under whose rule the temples and sacred fire shrines of the Zoroastrians were destroyed. The status of *dhimmis* was taken from the Zoroastrians, and they were called now *kāfirs* (nonbelievers). The Islamic clergy, who were themselves of Iranian origin, played a considerable role in the persecution. Later on, the Mogul hordes of Chingiz and Timur passed over Iran like a

²⁶ Зороастрийские тексты (Zoroastrian Texts). Trans. O. Chunakova. Moscow: Vostochnaya literatura, 1997. P. 103.

²⁷ Taraporewala I.J.S. The Religion of Zarathushtra. P. 19–20.

devastating flood, destroying whatever had not yet been destroyed. From the tenth century on, Zoroastrians immigrated to India, where they acquired a new name — the Parsis.

Does all that has been said above mean that the encounter of Zoroastrianism with Islam has resulted ultimately in the elimination of one culture by the other?

I believe that, although the elimination of Zoroastrianism as a religious institution did take place, as a cultural entity it had never completely been eradicated. Its ideas were incorporated into the new Islamic culture and have continued up to the present to play such an important role that we may say that the encounter has brought intercultural enrichment.

Not only the ideas of Zoroastrianism but some customs and practices have become an organic part of life in Islamic Iran. One might mention, for example, that the principal calendar used by Iranian Muslims is astral, and the names of months are almost the same as in the Iranian calendar of pre-Islamic times. And Iranians continue to observe the Zoroastrian *Nowruz* (New Year)'s festivities.

The impact of Zoroastrian ideas on Islam can be seen most vividly in two of four classical schools of Islamic thought: mystical Sufism — called *taṣawwuf* in Arabic and *irfān* in Persian — and the Illuminationism (called *ishrāq*). (The other two schools are the theological or *kalām*, and the Peripatetic or *falsafa*).

Zoroastrian dualism had a considerable impact on Sufism²⁸. Of course, being a mystical trend within a strictly monotheistic religion, Sufism could not accept dualism in the ontological sense of the primordial existence of two Beings — the good and the evil. However, facing the problem of theodicy, Muslim mystics explained why, although God is omnipotent, both good and evil still exist, employing much of the reasoning and metaphors used by the Zoroastrians. Thus, in the *Mathnawi*, by the most celebrated Persian Sufi poet Jalal al-Din Rumi (1207–1273) there are the following lines:

"Since eternity it was the will and decree of God, the Forgiver, to reveal and manifest Himself, (This involves contrariety, for) nothing can be shown without a contrary to that incomparable King. Therefore...

He made two banners, white and black: one (was) Adam, the other (was) the Iblis (Devil) of the way (to Him).

*Between these two mighty camps (there was) combat and strife, and there came to pass what came to pass"*²⁹.

²⁸ It is worth mentioning that some of the most prominent among early Sufis were descendants of the Zoroastrians. Aby Yazid al-Bistami (d. 874) — was the son of a Zoroastrian. Al-Halladj (d. 922) — was the grand-son of a Zoroastrian priest.

²⁹ Rumi. The *Mathnawi*. 6 vols. Trans. R. Nicholson. London: Luzac: 1933. 6: 378.

Sufis believed that, objectively, both good and evil exist: in order to be known, God manifests Himself in contrasting forms, since the dazzling Divine Light needs an opposing darkness in order to be fully contemplated. Still, human beings are free and, in fact, should make their own choice in order to participate in the side of the good in the struggle between good and evil.

It is commonly acknowledged that “Zoroaster’s anthropology, or doctrine of human being, establishes, supports, and takes pride in a vigorous ethical individualism”³⁰. All volitional beings have free will, and it is their duty to use the free will in choosing which side they will support in the fight between righteousness and wickedness. Islam is known for its strong fatalistic tendency. Very much in contrast to the general Islamic attitude to free will, Sufism praises a person who chooses freely, comparing the actions of such a person with capital (*sarmāya*) that brings profit to the one who knows how to invest it, while one who holds it and does not know how to use it — or misuses it — will be punished on Doomsday:

“In the world this praise and ‘well done!’ and ‘bravo!’ are (bestowed) in virtue of free will and watchful attention...

*The power (of free action) is thy profit-earning capital. Mark, watch over the moment of power and observe (it well)!”*³¹

Sufis’ explanation as to why the Almighty of His own will limits His own power and gives to human beings freedom of will is so reminiscent of Zoroastrian teaching that the former appears to have been borrowed from the latter. By giving human beings a free choice God submits them to a test. As Rumi says:

*Put a sword in his hand; pull him away from weakness (incapacity to choose), so that he may become (either) a holy warrior or a brigand*³².

How could there be steadfast and sincere and bountiful men without a brigand and an accursed Devil, Rustam and Hamsa and a (cowardly) catamite would be (all) one; knowledge and wisdom be annulled and utterly demolished.

*Knowledge and wisdom exist for the purpose of (distinguishing between) the right path and the wrong path; when all paths are the right paths, knowledge and wisdom are void of meaning”*³³.

³⁰ Erickson, *Zoroastrian Influence*, P. 6.

³¹ Rumi, *Mathnawi*, 4:85

³² Rumi, *Mathnawi*, 4: 185.

³³ *Ibid.* 6: 356.

As to the impact of Zoroastrianism in the field of ontology, it is most striking in the case of Ishraqism and especially of the teaching of Shaykh al-Ishrāq Shihab al-Din Suhrawardi (1155–1191), the founder of the school. The very name of the latter prompts one to speculate on the nature of the impact of Light. Light embodies such great significance, since it is synonymous with being (*wujūd*), therefore Suhrawardi could be considered to be “résurrecteur des doctrines des Sages de la Perse concernant les principes de la Lumière et des Tenebres”³⁴.

In his famous treatise *Hikmat al-ishrāq* (translated as “The Theosophy of the Orient of Light” or “The Wisdom of Illumination”) Suhrawardi calls the Light of the Lights to be “the cause of the existence of all beings... It is One, everything is in need of It and carries from It its existence. Nothing is either equal, or similar to It. It is all triumphant, nothing is able to conquer It or to escape submitting to It”³⁵.

Suhrawardi admits that his treatise is based on the wisdom of those “who followed the Divine Way”. Along with the names of Empedocles, Pythagoras and Plato, he mentions Zoroaster. In fact, a number of times he refers to the authority of the wise men from the Orient — and from Iran in particular. Suhrawardi not only utilizes a number of Zoroastrian ideas but directly uses names borrowed directly from the teachings of Zoroaster. Thus, speaking on the gradation of lights from the All Comprehending, Divine Light to the lowest one and pointing out that in the hierarchy or order of the lights the nearest to the Light of the lights is the First Light or the Great Light, Suhrawardi indicates that “the ancient Persians called it Bahman”. (Bahman or Vohu Mana in the later Zoroastrian theology occupies the first place among the Blessed Immortals, he signifies Good Mind).

One can also discover the traces of Zoroastrian dualism in the *Hikmat al-ishrāq*.

For example, Suhrawardi affirms that all beings in existence can be divided into pairs: some carry light, the other darkness (II, 2). All things, in his words, by their true nature are either light or lightlessness (II, 1).

The most vivid apology to Zoroastrian teachings is demonstrated in a passage from the treatise where Suhrawardi speaks of fire as “the most similar to the primary beings” and calls it “the brother of the human light Isfahbad”. It is because of this, he claims, the Iranians of the ancient times appealed to the sacred fire and worshipped it (II, 4).

In conclusion, I shall offer some general remarks.

Whatever the objectives of the conqueror in its persecution of the adherents of the other culture, some sort of intercultural communication is objec-

³⁴ Corbin H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986. P. 288.

³⁵ Sohrawardi. *Œuvres Philosophiques et mystiques*. T. II (Bibliothèque Iranienne. Vol. 2). Teheran; Paris: Maisonneuve, 1952. P. 278 (II: 2).

tively inescapable. No culture can really be extinguished by external force (although it might be badly damaged). Culture ceases to exist when its visions, ideals and values become outdated.

It is obvious that, despite the “physical” destruction (that is, the expulsion of its institutions, clergy, believers, etc.) of Zoroastrianism, it continues to exist culturally, since many of its notions have become an organic part of some of the most influential trends in Islamic thought. Equally great, if not more significant, is its impact on Iranian culture in general, and particularly on poetry.

That Zoroastrianism is still “alive” can be confirmed as well by the “resurrection” it undergoes from time to time. In the Sanjan, a Persian poem composed by the Parsis who settled in Sanjan in southern Gujarat, India, it is said that Zoroaster prophesied that his will be overthrown three times and restored three times: the first time, it was to be overthrown by Iskander (Alexander the Great³⁶) and restored by Ardashir; overthrown again, it was to be restored by Shapur II and Adarba Mahrspand (a holy man under Shapur II); and, lastly, it was to be overthrown by the Arabs and restored in time by³⁶. In fact, after the collapse of Achaemenid power in 330 B. C., a new era in the history of the Zoroastrian religion did not begin until Ardashir (226–240), from the family of Sassan in the province of Pars, who overthrew the last Parthian (Arsacid) ruler. (It is true, that under the Arsacids the scattered remnants of the Zoroastrian scriptures came to be gathered together. However, dissatisfaction with the Arsacids was so great that Ardashir mounted a national movement against them.) Ardashir, himself a Zoroastrian priest, called for the genuine restoration of the faith of Zoroaster, and he succeeded in establishing a theocracy in Iran.

All through the four centuries of Sassanid rule (which ended in 642), Zoroastrianism was virtually the official state religion. However, even then the authority of Zoroastrian teachings was once again undermined, this time by the appearance of *Mani* (the promulgation of the new faith of Manichaeism was made on March 20, 242, the day of the coronation of Shapur I), whose preaching instigated a strong heretical movement. Mani’s ideas could be characterized as an attempt to “overthrow” the religion of Zoroaster in the sense that his teaching (which contained considerable elements of Buddhism and Christianity) for a short time supplanted Zoroastrianism, being well received by Hormizd I (272–273). Under the rule of Shapur II (309–379), however, occurred what has been called the second restoration of Zoroastrianism. Thanks to Shapur II and his *dasturs*, the work of recompiling the Avest texts was completed.

³⁶ By the way, in Iran nobody calls Alexander «the Great». Zoroastrian tradition calls him «guzastag» («accursed») — an epithet that he alone shares with Ahriman, or Satan.

In the 1960-s, during the rule of Muhammad Reza Shah Pahlavi, there was a drastic change in the attitude of the state, personified by the Shah, toward Zoroastrianism and its adherents. This change in state policy expressed itself, for example, in the opening of all military appointments to the Zoroastrians, thus putting them on terms of almost complete equality with Muslims. Reza Shah looked for support from wealthy and influential Zoroastrians among bankers, businessmen, intellectuals, among others. Above all the Shah appealed to the teaching of Zoroaster as an integral and very important part of the Iranian cultural heritage. He claimed that the influence of the ancient Zoroastrian civilization on Iran was no less significant than that of Islam. It is significant that during the reign of Reza Shah books by authors like I.J.S.Taraporewala came to be published in Iran. Taraporewala, a highly educated Indian Parsi, first published his "The Religion of Zarathushtra" in India in 1926. Due to the changes that were taking place in the 1960-s, the second edition of his book was issued in Tehran in 1965.

The concluding chapter of Taraporewala's book emphasizes how radically the attitude toward Zoroastrianism had changed in Iran by that time. The author claims to have seen a "hopeful sign" in "the renaissance" of the teachings of Zoroaster in Iran that, in his words, "infused [into Islam] a fresh vigour and vitality, and Islamic culture is [today] very largely Iranian in spirit"³⁷. He believes that "Iran is rapidly waking up from her age-long sleep... [All] Iranians are looking back to their past — the pre-Islamic past — to the great Rulers of the ages gone by, to Anushirvan and Shapur and Ardashir, to Darius and to Kurush, as living ideals to inspire them with zeal and fervor. Above all, they see in Zarathushtra one of the greatest of mankind and the greatest Iranian; and they are beginning to realize that his message, reinterpreted in modern tongue, is to be Iran's gift to humanity"³⁸.

³⁷ See: Darmesteter J. Introduction / The Zend-Avesta. Part I. The Vendidad. P. XXXVII.

³⁸ Taraporewala I.J.S. The Religion of Zarathushtra. P. 77.

Послесловие к Приложению*

У читателей могут возникнуть вопросы по поводу «Приложения». Автор счел уместным включить его в текст книги, как наглядный, но малоизвестный, пример межкультурного взаимодействия, породившего нечто подобное тому, что может возникнуть даже при стихийном, непреднамеренном межкультурном философствовании.

Краткая история появления настоящего текста такова. В начале 1999 года мною было получено из ЮНЕСКО приглашение на симпозиум экспертов на тему «Модели философских встреч: условия для плодотворного диалога» (Париж 9–11 сентября 1999г.). Концепция симпозиума была выстроена с целью демонстрации двух вариантов «встречи» (encounter) цивилизаций — культур. Первый — мирный и плодотворный, на примере буддизма в Китае (конфуцианство и даосизм). Второй — конфликтный, разрушительный: распространение ислама в Иране и полное вытеснение им зороастризма. Мне было предложено выступить с докладом по второму варианту. Однако тщательное исследование привело меня к заключению, противоположному тому, который ожидался организаторами симпозиума. Зороастризм, хотя и был вытеснен исламом, но он также оказал плодотворное влияние на два важнейших направления в мусульманской религиозной философии, а именно, на: суфизм (мусульманский мистицизм) и ишракизм (философия озарения), которые использовали идеи зороастризма для решения ряда собственных важных концептуальных проблем.

* Доклад был подготовлен на английском языке и был впервые опубликован в журнале «Философия Востока и Запада» под названием: *The Encounter of Zoroastrianism with Islam // Philosophy East & West*. Honolulu. Vol. 52, No. 2, April 2002, p. 159–172.

Использованная литература

- Алешин А.И. Размышления о русском космизме // Вопросы философии. 2014. № 4.
- Ал-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. Пер. И.О.Мухаммеда и А.В.Сагадеева // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. А.-А., 1970.
- Андреев Д. Роза мира. М.: Товарищество «Клышников-Комаров и К°», 1993.
- Анохин К.В. Перспективы современной цивилизации. Стратегия философского осмысления: Мироздание: Познание. Сознание. Осознание // Философские науки. № 3. 2018.
- Аристотель. Эвдемова этика. М.: ИФ РАН, 2005.
- Бадью А. Манифест философии. Пер. Ланицкий В. — http://www.ng.ru/kafedra/2000-02-10/3_manifest.html
- Беккин Р.И. Тоухидная экономика как разновидность исламской экономической модели // Проблемы современной экономики. 2012. № 2 (42).
- Бердяев Н. Духовное состояние современного мира // Новый мир, № 1, 1990.
- Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. М.: Главная редакция восточной литературы, 1980.
- Брагина Е.А. Индия: итоги выборов и новая расстановка политических сил // Международная жизнь. 2014. № 2.
- Бхагавадгита. Пер. с санскрита В.С.Семенцова. М.: Главная редакция восточной литературы, 1985.
- Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. Пер. А.Берков. Екатеринбург: ЛКИ, 2004.
- Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли. М.: Главная редакция восточной литературы, 1989.
- Ганди М.К. Моя жизнь. Пер. с англ. А.М.Вязьминой, О.В.Мартышина, Е.Г.Панфилова, Р.А.Ульяновского. М.: Главная редакция восточной литературы, 1969.
- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В двух книгах. Пер. с нем. А.Воден. СПб.: Наука–Ленинградское отделение, 2005.
- Гольдциер И. Философия ислама // Общая история философии. Под ред. А.Введенского, Е.Радлова. В 2-х томах. Т. I. СПб.: Общественная мысль, 1910.

- Григорьева Т.П. Даосская и буддийская модели мира // Дао и даосизм в Китае. Отв. ред. Л.С.Васильев. М.: Главная редакция восточной литературы, 1982.
- Грубе В. Китайская философия // Общая история философии. Под ред. А.Введенского, Е.Радлова. В 2-х томах. Т. I. СПб.: Общественная мысль, 1910.
- Губман Б.Л. Философский универсализм и логика культурных миров. Альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания // Западная философия конца XX — начала XXI в. Отв. ред. И.И.Блауберг. М.: ИФ РАН, 2012.
- Гусейнов А.А. О морали и этике // А.А.Гусейнов. Философия. Мораль. Политика. М.: Академкнига, 2002.
- Далай-лама. Моя страна и мой народ. СПб.: Центр Тибетской культуры и информации, 2002.
- Далай-лама. Больше, чем религия. Этика для всего мира. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2016.
- Древнекитайская философия. Эноха Хань. Составитель Ян Хиншун. М.: Главная редакция восточной литературы, 1990.
- Ду Вэймин. Множественность модернизаций и последствия этого явления для Восточной Азии // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. Под ред. Л.Харрисона и С.Хантингтона. М.: Московская школа политических исследований, 2002.
- Дубровский Д.И. Перспективы нейронаучных подходов к проблеме сознания (в связи с нарастанием глобального кризиса земной цивилизации) // Философские науки, 2018. № 3.
- Дхамманада. Пер. с пали, введение и комментарии В.Н.Тонорова. Отв. ред. Ю.Н.Рерих. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
- Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература РАН, 2005.
- Законы Ману. Пер. С.Д.Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф.Ильиным. М.: Наука, 1960.
- Зеньковский В.В. История русской философии. В 4-х томах. Л.: Изд-во «Эго», 1991.
- Зороастрийские тексты. Суждение Духа Разума. Бундахиши и другие тексты. Перевод, исследование, комментарий О.М.Чунаковой. М.: Восточная литература РАН, 1997.
- Канаева Н.А. Отношения науки /śāstra, vidyā/ и философии /darśana/ в традиционной индийской культуре // Философия и наука в культурах Востока и Запада. Отв. ред. М.Т.Стенаниянц. М.: Восточная литература, 2013.
- Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Восточная литература РАН, 1994.
- Кобзев А.И. «И» // Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 томах. Философия. М.: Восточная литература РАН, 2006.

- Кобзев А.И. Знание/разум и вера/благонадежность в китайской философии // Знание и вера в контексте диалога культур. Серия «Сравнительная философия». Выпуск 3. Отв. ред. М.Т.Стенянец. М.: Восточная литература РАН, 2008.
- Кобзев А.И. Китайская культура и атомизм // Философия и наука в культурах Востока и Запада. М.: Восточная литература, 2013.
- Колесников А.С. Возможна ли интеркультурная философия? // Вестник РХГА, 2009. № 3.
- Контуры мирового будущего: Доклад по «Проекту-2020» // Контуры мирового будущего. From-ua.com
- Коран. Пер. с араб. и комментарии И.Ю.Крачковского. М.: Издательство восточной литературы, 1963.
- Крушинский А.А. Автореферат диссертации. 1983 <http://cheloveknauka.com/logika-drevnego-kitaya#ixzz5CXpegVIm>
- Култаева М. Локальное в лабиринтах всемирного общества: методологический аспект // Вопросы философии, 2011. № 9.
- Лакруа Ж. Избранное: персонизм. Пер. с франц. И.И.Блауберг, И.С.Вдовина, В.М.Володин. М.: РОССПЭН, 2004.
- Лекторский В.А. Философия, наука и современные технологии // Философия и наука в культурах Востока и Запада. Отв. ред. М.Т.Стенянец. М.: Восточная литература, 2013.
- Лысенко В.Г. Ф.И.Щербатской и О.О.Розенберг о сравнительном методе в буддологии // Вестник РХГА, 2008. № 1.
- Лысенко В.Г. Буддийский атомизм в свете современных понятий «эмерджентные свойства» и «квалия» / По «Абхидхармакоша-бхашье» Васубандху // Философия и наука в культурах Востока и Запада. Отв. ред. М.Т.Стенянец. М.: Восточная литература, 2013.
- Лысенко В.Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в персоне постколониальных исследований // Философские науки, № 5, 2017.
- Лысенко В.Г. Какая философия может послужить мостом между наукой и буддизмом? Российский подход // Философские науки, 2018. № 3.
- Мамедова Н.М. Возможные сценарии развития Ирана до 2050 г. // Восточная аналитика. Выпуск № 4. 2014.
- Митрополит Кирилл. Норма веры как норма жизни // Независимая газета, 15–16.02.2000.
- Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. Под ред. П.Бергера, С.Хантингтона. М.: Асент пресс, 2004.
- Назарова О. Концепция интеркультурной философии и ее возможная рецепция в контексте исследования русской философии // Мысль: журнал Санкт-Петербургского философского общества, 2016. Вып. 20.
- Ольденберг Г. Индийская философия // Общая история философии. Под ред. А.Введенского, Е.Радлова. В 2-х томах. Т. I. СПб.: Общественная мысль, 1910.

- Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». М.: Восточная литература, 2001.
- Полушина Л.В. К вопросу о сущности межкультурной философии в контексте глобальных проблем // Вестник Чувашиского Университета, 2010. № 1.
- Проблема человека в традиционных китайских учениях. Ред. Т.П.Григорьева. М.: Главная редакция восточной литературы, 1983.
- Радхакришнан С. Индийская философия. Пер. с англ. в 2-х томах. СПб.: «Стикс», 1994.
- Рыков С.Ю. Долг и справедливость: еще раз о термине «и» в древнекитайской философии. Журнал «История философии». Том 2, № 2. М.: ИФ РАН. С. 22–46. 2016.
- Сайд Э.В. Ориентализм. Занадные конценции Востока. СПб.: Русский мир, 2006.
- Скидельски Р. Перспективы глобализации и демократии // Россия в глобальной политике. <http://www.globalaffairs.ru/global-processes/Perspektivy-globalizatsii-i-demokratii-18201>
- Степанянц М.Т. От евроцентризма к межкультурной философии // Вопросы философии, 2015. № 10.
- Степанянц М.Т. Цены и ценности в эпоху глобализации // Вопросы философии, 2016. № 1.
- Стетин В.С. Философия // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 2001.
- Стетин В.С. Научное познание в социокультурном измерении // Философия и наука в культурах Востока и Занада. Отв. ред. М.Т.Степанянц. М.: Наука–Восточная литература, 2013.
- Терентьев А.А. Распиренная конценция Эверетта М.Б.Менского // Философия и наука в культурах Востока и Занада. Отв. ред. М.Т.Степанянц. М.: Наука–Восточная литература, 2013.
- Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т. 1. М.: Мир, 1976.
- Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Серия «Современное богословие». М.: Библийско-богословский институт св. аностола Андрея, 2006.
- Хайдеггер М. Что это такое — философия? // Вопросы философии, 1993. № 8.
- Хаменеи А. Иран отказывается сотрудничать с США по Сирии // Нью Информ. Источник: <http://newinform.com/17147-ali-hamenei-iran-otkazyvaetsya-sotrudnichat-s-ssha-po-sirii>
- Хомяков А.С. Работы по богословию. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Московский философский фонд. Издательство «Медиум», 1994.
- Чичерин Б.Н. Конституционный вопрос в России. Руконись 1878 года. СПб.: Тин. «Товарищества Печатного Станка», 1906.
- Шохин В.К. Брахманская философия. М.: Восточная литература РАН, 1994.
- Шпенглер О. Закат Евроны. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М.: «Мысль», 1993.

- Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». Под ред. А.И.Кобзева. М.: Восточная литература РАН, 1993.
- Эймс Р. Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус поле») // Бог–человек–общество в традиционных культурах Востока. Отв. ред. М.Т.Степанянц. М.: Восточная литература РАН, 1999.
- Этос глобального мира. Под ред. В.И.Толстых. М.: Восточная литература РАН, 1999.
- Ясперс К. Истоки истории ее цель / Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
- A'avani G.* How Can Islamic Philosophy Contribute to a Comparative Study of Philosophy // Philosophy and Science in Cultures of East and West. Ed. Stepanyants M. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014.
- Agada A., Jonathan O.* Chimakonam J.O. Existence and Consolation: Reinventing Ontology, Gnosis, and Values in African Philosophy // Paragon Issues in Philosophy. Mar 1, 2015.
- Ames R.T.* Doing Justice to Justice. Seeking a More Capacious Conception of Justice from Confucian Role Ethics // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Ames R.T.* A Human "Being" or Human "Becomings"? Family as Community in Confucian Role Ethics // Beijing: XXIV WPC. Plenary: "Community". Preprint. 2018.
- Ames R.T., Hershock P.D.* Introduction // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Ayatollahy H.* The Possibility, Meaning and Importance of Comparison between Islamic and Western Philosophies // Philosophy and Science in Cultures of East and West. Ed. Stepanyants M. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014.
- Babu B.R.* World Affairs (Spring 2016) <http://www.sundayguardianlive.com/opinion/3571-today%E2%80%99s-ind>
- Badiou A.* Logics of Worlds: Being and Event II. Trans. By Alberto Toscano. New York and London: Continuum, 2009
- Bilimoria P.A.* Critic of Economic Reason. Between Tradition and Postcoloniality // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Boyce M.* History of Zoroastrism. 3 vols. Leiden: Brill, 1975–1991.
- Browne E.G.* A Literary History of Persia. 4 vols. Cambridge, 1924. Vol. I.
- Chakrabarti A.* Rationality in Indian Philosophy // A Companion to World Philosophies. Ed. By Eliot Deutsch and Ron Bontekoe. Oxford: Blackwell, 1999.

- Chakrabarti A.* Can there be a Science of Meditation? // *Philosophy and Science in Cultures of East and West*. 2 Ed. Stepanyants M. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014.
- Chakrabarti A., Weber R.* (eds). *Comparative Philosophy without Borders*. London: Bloomsbury, 2016.
- Corbin H.* *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard. 1986.
- Crais E.* (ed.). *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, 10 vols. London; New York: Routledge, 1998. Vol. 9.
- Dalmiya V.* Preserving Objectivity and Reclaiming Traditional Knowledges: Philosophy of Science Looks at the Spiritual EcoFeminism of Vandana Shiva // *Philosophy and Science in Cultures of East and West*. Ed. Stepanyants M. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014.
- Darmesteter J.* Introduction // *The Zend-Avesta*. Part I. The Vendidad.
- Davoud P.* Introduction to the Holy Gathas. Transl. D.J.Irani. Bombay, 1927.
- Derrida J.* *Acts of Religion*. Ed. Gil Anidjar. NewYork; London: Routledge, 2002.
- Desai R.* Latter-day Fascism? // *Economic & Political Weekly*. Vol. XLIX. No 35. 2014.
- Deutsch E.* *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu: East-West Center Press, 1969. Preface.
- Deutsch E.* *Comparative Philosophy as Creative Philosophy* // *APA Newsletter on Asian and Asian-American Philosophers and Philosophy*. Vol. 2. No. 1. 2002.
- Enguchi M.* Scientific Progress and the Search for Redevelopment Following the Aftermath of the 2011 Earthquake in East Japan // *Philosophy and Science in Cultures of East and West*. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014.
- Elliott J.* In India, Intolerance Undermines Modi's Reforms // *Opinion*. <http://europe.newsweek.com/intolerance-despotism-undermine-modi-reforms-440603?rm=eu>
- Erickson L.* «The Problem of Zoroastrian Influence on Judaism and Christianity» (paper presented at the World Congress on Mulla Sadra. Tehran, 1999).
- Fei Xiaotong.* *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*, A translation of *Xiangtu Zhongguo* by Gary G. Hamilton and Wang Zheng. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Firdousi.* *The Shahnameh* / Trans. L. Warner. London, 1912. Vol. VI.
- Fleming J.* Comparative Philosophy: Its Aims and Methods // *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 30. No. 2. 2003. P. 259–270.
- Ganeri J.* A Manifesto for Re-emergent Philosophy // *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. Vol. 4. 2016.
- Ganeri J.A.* Reflections on Re-emergent Philosophy // *Confluence. Journal of World Philosophies*. Freiburg/Munich: Verlag Karl Alber. Vol. 4. 2016.
- Geus M. de.* *Ecological Utopias: Envisioning the sustainable society*. Utrecht: International Books, 1999.

- A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions. Hans Küng — Karl-Josef Kuschel (eds). L.: SCM Press / New York: Continuum, 1993.
- Golwalkar M.S. We, or Our Nationhood Defined. Nagpur: Bharat Publications, 1939.
- Grunwald A. Technology Assessment and its relations to philosophy // Philosophy and Science in Cultures of East and West. Ed. Stepanyants M. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014.
- Halbfass W. India and Europe. An Essay in Understanding. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Hershock P. The Value of Diversity. Buddhist Reflections on More Equitably Orienting Global Interdependence // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Hinnells J.R. Iranian Influence on the New Testament // Acta Iranica 2 (1974).
- Holenstein E. A Dozen Rules of Thumb for Avoiding Intercultural https://parliamentofreligions.org/.../TowardsAGlobalEthic.pdf
- Hurd H. Fouling Our Nest. Is (Environmental) Ethics Important Against (Bad) Economics? // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Ibn al 'Arabi. The Bezels of Wisdom. Trans. R.W.J.Austin. New York, 1980. Ch. 18.
- Kai-wing Chow. Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and neo-Confucian Ethics // Philosophy East & West. Apr. 1993. Vol. XLIII. No. 2.
- Kim Y. World Change and the Cultural Synthesis of the West // Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives. Eds. by Ron Bontekoe and Marietta Stepanyants. Honolulu: Hawaii University Press, 1997.
- Kimmerle H. Die Dimension der Interkulturellen. Amsterdam: Rodopi. 1994.
- Krishna D. Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be? // Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Krishna D. Democracy and Justice: Presuppositions and Implications // Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives. Eds. Ron Bontekoe, Marietta Stepanyants. Honolulu: Hawaii University Press, 1997.
- Küng H. Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. New York: Crossroad, 1991.
- Kupperman J. The Purposes and Functions of Comparative Philosophy // APA Newsletter. Vol. 2. No. 1. 2002.
- Lenk H., Paul G. Transculturelle Logic. Bochum: Projektverlag.
- Levine M. Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future? // Confluence: Journal of World Philosophies, 4. 2016.
- Literary Heritage (in Russian). Moscow: Academia Nauk, 1939. Vols. 37–38.

- Mall R.A.* Intercultural Philosophy. Boston: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000.
- Mall A.* Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification // Confluence. Online Journal of World Philosophies. Verlag Karl Alber. 2014. Vol. 1.
- Mander H.* Why are Indian Students Angry? // Hindustan Times. <http://www.hindustantimes.com/columns/why-are-indian-students-angry/story-c5NFfCdIPhmTFyRiONpfdI.html23>
- Manjapra K.* Cosmopolitan Thought Zones. Introduction // *Bose S., Manjapra K.* London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Marino A.* Narendra Modi. A Political Biography. Harper Collins Publishers India, 2014.
- Matlal B.K.* The Central Philosophy of Jainism (Anekanta-Vada). Ahmedabad: L.D.Series 79/ Institute of Indology, 1981.
- McRae J.* Triple Negation. Watsujy Tetsuro on Sustainability of Ecosystems, Economies, and International Peace // Eds. Roger T. Ames & Peter D. Herschok. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Misunderstandings. <http://them.polylog.org/4/ahe-en.htm>
- Moeller H.-G.* Knowledge as Addiction: A Comparative Analysis // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. Ed. by Stepanyants M. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011.
- Mou B.* On Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy: A Journal Theme Introduction // Comparative Philosophy 1, No.1, 2010.
- Nakamura H.* The Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1964.
- Nasr S.H.* A Young Muslim's Guide to the Modern World. Chicago: Kazi, 1994.
- Neville R.* Beyond Comparative to Integrative Philosophy // APA Newsletter. Vol. 2. No 1. 2002.
- Ni P.* Two Kinds of Warrant: A Confucian Response to Planting's Theory of the Knowledge of the Ultimate // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. Ed. by Stepanyants M. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011.
- Norton-Smith T.* A Shawnee Reflection on Franz Wimmer's "How Are Histories of Non-Western Philosophies Relevant to Intercultural Philosophizing?" // Confluence, Vol. 3. 2015.
- Nussbaum M.* Kant and Stoic Cosmopolitanism // Journal of Political Philosophy. 1977. Vol. 5.
- Park J.Y.* The Visible and the Invisible. Rethinking Values and Justice from a Buddhist — Postmodern Perspective // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. Eds. by Roger T. Ames & Peter D. Herschok. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Philosophy East and West. Honolulu: University of Hawai'i Press. Vol. 1. № 1. 1951.
- Philosophy East and West. Honolulu: University of Hawai'i Press. Vol. XXXVIII. № 3. 1988.

- Putnam H.* Can Ethics be Ahistorical? The French Revolution and the Holocaust // Sixth East-West Philosophers' Conference: Preprint. Honolulu, 1989.
- Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rosemont H.* On Knowing (*Zhi*): Praxis-Guiding Discourse in the Confucian *Analects* // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. Ed. by Stepanyants M. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011.
- Rumi.* The Mathnavi. 6 vols. Trans. R.Nicholson. London: Luzac, 1933.
- Savarkar V.D.* Hindutva. Delhi: Bharti Sahitya Sadan, 1923.
- Schubring W.* The Doctrine of the Jainas. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.
- Shah K.R.* The Philosophy of Welfare Economics of Dr. Amartya Sen and Jain Philosophy. Trafford Publishing, Canada, 2011.
- Siderits M.* Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons, London: Ashgate, 2003.
- Siderits M.* Comparison or Confluence Philosophy? // The Oxford Handbook of Indian Philosophy, Ganeri J. (ed.), 2015.
- Sohravardi.* Œuvres Philosophiques et mystiques. T. II (Bibliothèque Iranienne. Vol. 2). Téhéran; Paris: Maisonneuve, 1952.
- Soroush A.* Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of Abdolkarim Soroush. N.Y.: Oxford University Press, 2000.
- Stepanyants M.* Introduction and Overview // Philosophy and Science in Cultures of East and West. Ed. M.Stepanyants. Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 2014.
- Stewart G.* What's in a Name? In Support of a Manifesto for Re-emergent Philosophy // Confluence. Journal of World Philosophies. Freiburg/Munich: Verlag Karl Arber. Vol. 4. 2016.
- Struhl K.* The Moral Necessity of Socialism // Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. Eds. by Roger T. Ames & Peter D. Herschok. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Taraporewala I.J.S.* The Religion of Zarathushtra. Tehran, 1980.
- The Cambridge History of Islam. Vol. 2B.
- The Laws of Manu // Sacred Books of the East. Vol. 25. Trans. by George Bühler. 1886.
- The Meaning of the Glorious Qur'an. 2 vols. Trans. and comment by Abdullah Yusuf Ali. Cairo-Beirut. n. d.
- The New Encyclopedia Britannica (1973–1974) // The New Encyclopedia Britannica in 30 vols. Macropedia. L.: Encyclopedia Britannica, 1973–1974. Vol. XIV.
- The Tao. The Great Luminant. Essays from Huai Nan Tzu. Trans. Evan Morgan. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1933.
- The Zend-Avesta. Part I. The Vendidad, trans. J.Darmesteter. The Sacred Books of the East Series (ed. by Max Muller). Vol. 4. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. Digital publishing. First publication by Clarendon Press Oxford. 1880.

- Tolstoy L.* Patriotism, or Peace? // The Daily Chronicle. 17th March. 1896. https://en.wikisource.org/wiki/Patriotism_and_Christianity/Patriotism,_or_Peace%3F
- Toynbee A.J.* A Study of History. 2 vols. (abridgment of volumes I–VI by D.C. Sommervell). New York, 1965. Vol. II.
- Tu W.* Self, Community, Earth and Heaven // Beijing: XXIV WPC. Wang Yang-ming endowed lecture. Pre-print. 2018.
- Tu W.* Chinese Philosophy: A Synoptic View // A Companion to World Philosophies. Ed. By Deutsch E. and Bontekoe R. Oxford: The Blackwell, 1999.
- Value and Values. Economics and Justice in an Age of Global Interdependence. Eds. Roger T. Ames & Peter D. Herschok. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Varma P.K.* BJP and the middle class: Patriotic slogans cannot take the place of effective governance // The Times of India. <http://blogs.timesofindia.indiatimes.com/toi-edit-page/bjp-and-the-middle-class-patriotic-slogans-cannot-take-the-place-of-effective-governance/>
- Wimmer G.M.* Interkulturelle Philosophie. Vienna: UTB, 2004.
- Ye Lang.* The Eco-consciousness in Chinese Traditional Culture. <http://www/beijingforum.org/en/ShowArticle.asp?ArticleID=986>
- Young I.M.* Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship // Theorizing Citizenship. Ed. by Ronald Beiner. Albany: State University Press, 1995.
- Zaehner R.C.* The Teachings of the Magi. London, 1956.

SUMMARY

The Eurocentric approach according to which the Western philosophy is the single measure for philosophy was put under criticism and reconsidered mainly due to the development of the studies in Eastern thought, and the evolution of comparative philosophy which brought in 80–90s of the XX century to the emergence of intercultural philosophy. To acquire intercultural nature there are at least two ways.

The short way helps to get rid of philosophic myopia, color blindness, and deafness. It widens the horizons for those who are engaged in philosophic reflection: they stop to 'see' only one part of the world, to 'hear' only the 'voices' coming from a close distance of their own surrounding. To sum up, the short way is focused on the formation of intercultural **approach** in philosophy.

There is another, so called long way. It goes beyond an intercultural approach to making intercultural **philosophy** through working with different cultures. The long way is much more difficult. It requires going beyond 'epistemological modesty'; it necessitates learning inspired and enriched by the ideas and concepts of the other cultures.

The fundamental difference between the modern era and the past is that cultural interaction is becoming global. In these circumstances, intercultural philosophy is no longer a phenomenon of a regional nature, it becomes universal imperative. There is an urgent need to investigate the potentials which intercultural philosophy possesses in particular fields: in rethinking the socio-political ideals, in formulating alternative modernization concepts, in looking for the responds to the challenges of the environmental crisis, in expanding the boundaries of philosophy and science, in presenting the newest scenarios for globalization, etc. In short, if philosophy stays in cultural isolation it will lose its purpose to grasp by mind the spirit of the times. Intercultural philosophy is a reflection not limited by national or civilization borders. It purposes to comprehend and to find the solutions for both purely philosophical and global issues through dialogue as a means of reaching understanding and finding new ways to tackle the universal issues.

The Russian readers are for the first time presented by the collection of texts in which phenomena of intercultural philosophy is offered in a plurality of the contexts where it could work or already works.

For the proponents of intercultural approach who agitate for a new cartography of philosophy the problem of rationality (Chapter II) is of the greatest significance. "A Manifesto for Re:emergent Philosophy" by Jonardon Ganeri and "Comparative Philosophy without Borders" edited by Arindam Chakrabarti and Ralf Weber are imbued with the fervor of the movement for liberation from colonial intellectual slavery and epistemological injustice that does not recognize a plurality of ways of thinking. They call for redefinition of the distinctive models of understanding as well as for justification of their rights to be acknowledged. A new cartography of philosophy presupposes a new Atlas of rationality.

Active and successful participation in the intercultural discourse depends not only on individual preferences and beliefs of a philosopher. Even more important are the premises existing in the heritage of a culture (Chapter III). Indian philosophers not coincidentally are widely represented in the ranks of intercultural philosophy. They have a "genetic background" embodied in the traditions of Indian culture. Here there are two most obvious factors: the inclusive nature of Indian civilization and Jain doctrine of "non-one-sidedness" which is the best guide to intercultural philosophy. Jain doctrine of *anekantavada* is used by contemporary Indian philosophers (Adhar Mall) for creating a theory of an intercultural oriented "analogous hermeneutic". The allegations, one of which insist on proportionality and the second at full incommensurability, and therefore the non-transferability of the concepts of different cultures should be rejected as erroneous and replaced by the thesis of dynamically overlapping structures. Culture does not constitute a closed monads, they all in one way or another, to varying degrees, have the intercultural point of pairing. Complete identity-philosophy turns into a dead end and full distinction does not allow even a minimum agreement between methods of philosophizing.

Intercultural philosophy might be the most productive way in solving contemporary global problems. The most grave among them are ecological challenges (Chapter IV). The construction of the ecological civilization is a task which could be solved by the contribution on behalf of the peoples representing different cultures. Plurality of axiological orientation makes culture multidimensional, dialogical, allows the latter to transform itself, moving to the periphery that was yesterday dominant in the culture and putting forward that what responds to the needs and demands of the new times. Any utopia, as inversion of an existing society transformed by the author's imagination, not only foretells but also diagnoses the need for the correction of a social

order. It opens up new possibilities, offers options for changes. The construction of ecological civilization could be compared with the scheme of growing the 'Rose of the World' dreamed by Daniel Andreev.

According to the opinion prevalent in the West, democracy is the criterion of legitimacy of any political system, being the best, if not the only possible, guarantee of justice. But what exactly is defined as justice? Is it right to categorize the notion of justice as a universal human value if its real meaning is always defined by the context of the system of values typical for a given culture? Should not we take seriously cultural differences in imposing western model of democracy? (Chapter V)

Traditional society recognises properties of the ideal of justice that differ from those typical for a post-traditional society. Before the emergence of the Western liberal society, two types of moral law were known: the authoritarian and the divinely sanctioned. The Indian, Muslim, and Christian (up to the Modern Age) civilisations all recognise morality as a system of ethical norms prescribed by the corresponding creed. The most illustrative example of an authoritarian moral system was the classical Chinese society with the dominant Confucian tradition.

In traditional cultures, the implementation of justice is perceived in the categories of the Afterworld. Thus, according to the Islamic view, justice will prevail on Judgment Day, when God will see that each man gets his due for his virtues and his sins. Only God embodies absolute justice—neither man, nor society come close.

The traditional ethics is a system of responsibilities rather than of rights. The Chinese character that represents the notion of justice is "yí". A comprehensive translation of that character implies more connotations than merely "justice"—it is always "proper justice" (propriety, obligation, righteousness, decency etc.)

A post-traditional society differs from the traditional in each of the above parameters: a) justice is administered by the people, who write the laws, as represented by the system of the courts and elect legislators; b) justice is not perceived in terms of the Afterworld—the secularisation of culture characteristic for the Modern Age has turned people's attention to seeking justice in the physical world, even if it will take more than one generation to attain it; c) everybody has an equal right to justice according to nothing but their own actions; d) justice and law cannot exist separately.

The age of globalization demonstrates compelling evidence of the conflict between economics and justice due to their damaging "divorce": there are radical differences in the understanding of value as an economic category and values as ethical categories (Chapter VI). Modern Western economy manifests the grave moral deficiency. It is difficult if not impossible to incorporate

the majority of ethical non-Western concepts (Confucian, Buddhist, Muslim, Hindu, etc.), and especially Eastern alternative theories of justice in conceptual space created by Western ethical categories. The solution to the problem of the relationship between economy and morality lies in a broader plane of interdependence between tradition and modernity. Intercultural approach is therefore necessary to examine and carefully analyze examples of functioning of economy on a fundamentally different than in the West, ethical grounds, so that to give a “human face” to the economy, democracy, freedom and human dignity.

The growing interest with “tradition” in the modern political process may look like the epoch of “modern globalization” has been succeeded by a trend of “neotraditionalism” or even “archaisation” (Chapter VII). Archaization in ideology and politics is not of an unambiguous meaning. That is demonstrated by the policy pursued by India. The course on “Development” taken by the Prime Minister N. Modi at the cost of the course on “Equality”, previously conducted by the ruling party Indian National Congress, demonstrates impressive successes. Archaism manifests not as an end in itself but as a force which mobilizes for modernization without loss of national identity. However, the expected results may be both positive and negative by the establishment. The search for national models of modernisation makes appeal to antiquity. Ideological archaism performing as a mobilizing force (as it has been seen in Gandhism) is not always positive. The opposite effect — is often observed: warming up of nationalist passions up to extreme chauvinism (Nazism, terrorist Islamism). Archaism in politics leads to the assertion of dictatorial regimes. Archaism in economics may become a serious obstacle to the introduction of new production methods and technologies. Hence there is an urgent necessity of the united efforts so that through intercultural discourse to come to intercultural philosophy of globalization which could cover the past, present and future of the planet.

In the system of values of modern civilization, science is a priority. But it wasn't always this way (Chapter VIII). The traditionalist cultures science developed under the supervision of the mythological, religious, philosophical notions about the world. These views have formed a holistic picture of the world, which had to be consistent with their science knowledge. Separate ideological function and the right to independent development of science has found to the occurrence of a particular type of civilization. It is often called Western or the technogenic civilization, bearing in mind that the determining factor of its historical development is the scientific and technological progress.

Core values of technogenic type system development had evolved over the three great epochs of European culture, the Renaissance, the reformation

and the enlightenment. On the modern stage of this process, science claims the right to establish its independent picture of the world, which is changing and evolving under the influence of fundamental scientific discoveries. The core values of a globalizing world provide values of the consumer society and its way of life model. However, universal realization of consumption standards of developed countries faces an ecological disaster of the universal scale. As a simple continuation of the policies already adopted will exacerbate global crises, a revision of the old nature, involving forceful conversion of the natural and social world, requires the development of new ideals of human activity, a new understanding of human vision. Hence there is a shift to a new type of civilization development.

Such a transition is not possible without the formation of a new type of scientific rationality. It is associated with an intense scientific and technological development of fundamentally new types of objects to represent a complex system of self-advancement. The revision of scientific rationality opens up new possibilities for dialogue among cultures. Much of what Western science previously drew as non-scientific misconceptions of the traditional cultures suddenly starts to resonate with new ideas the leading edge of science. A new type of rationality, which is currently approved in the science and technology activities and which inherently involves reflection over values resonates with ideas about the relation of truth and morality inherent in traditional Eastern cultures. Science has become an important factor in cultural dialogue. This dialogue is one of the conditions for the formation of new values and new strategies of civilization development.

Global challenges require rethinking many fundamental issues so that to put the end to wars, terror, brutality, violence, injustice — in short, to everything that testifies to inhuman human behavior. It's time to realize the meaning of human life, to reflect on what it means to live humanly (Chapter IX).

Modern encyclopedic definition of a human being defines him/her as a creature possessing consciousness and mind, a subject of socio-historical and cultural activities. A condensed encyclopedic formula has been reached largely due to the reflections of thinkers throughout the history of philosophy who called human being reasonable and a public creature by nature.

Contemporary philosophical discourse takes into account the most acute problems of modern society such as disharmony between human being and nature, leading to environmental disasters; spiritual decadence leading to barbarism; loss of identity on a collective and individual level, causing a confrontation between universal and particular values. That was vividly demonstrated by the XXIV World Philosophy Congress (Beijing 2018) with its general theme — “Learning to be Human” and plenary topics: “Subject”, “Community”, “Nature”, “Spirituality” and “Traditions”.

Analysis of the key presentations by the world-famous Chinese philosopher Weiming Tu and authoritative American sinologist Roger Ames indicates new trends both in the contemporary Chinese philosophy and in Western comparative philosophy to a large extent due to the impact of intercultural philosophy.

Weiming Tu claims that he takes into consideration both the original features of Chinese heritage and the political interests of modern China (criticism of globalism, imposed cultural uniformity, a single model of modernization, etc.). The most vivid expression of his stand is found in advocated by him "spiritual humanism".

It is obvious that this concept is deeply rooted in the Chinese spirituality. This applies, in particular, the concept of Trinity: Heaven-Earth-Man and Confucianism doctrine of man as a creature with five natural inclinations: humanism, justice-duty, decency (adherence to the ritual), wisdom and sincerity. Confucian humanism, unlike the secular, anthropocentric, rational humanism of the Enlightenment, is its necessary connection with Heaven and Earth. Humanism, as Confucians would have it, is neither de-spirited nor denatured. It is, in theory and practice, rooted in the spiritual realm and grounded in the natural world. Spiritual humanism is the belief that learning to be human means to form "one body with the Heaven, Earth and myriad things".

In formulating his concept of "Spiritual Humanism" Tu Weiming has been influenced mostly by Jean Lacroix and dialogical personalism of Martin Buber, Nikolai Berdyaev.

Roger Ames refers to the authority of the father of Chinese anthropology and prominent sociologist Fei Xiaotong and justifies its own position quoting from famous Fei's writing "From the Soil: The Foundations of Chinese society" where it is said that "Confucian ethics cannot be divorced from the idea of discrete centers fanning out into a web like network", no ethical concepts transcend specific types of human relationships. All ethical values are aspired to within the specific personal relationships of family members and community. It is noteworthy, however, that Fei in analyzing the social and cultural phenomenon in China used its survey methodology includes functional hike that was prompted by the works of Bronislaw Malinovsky. In this way intercultural philosophizing has tripped through overcoming cognitive avoidant of Western and Chinese centrism, coming to perception of enriching ideas and concepts from the other culture, from the other reflection free from narrow national or cultural boundaries.

Contents

Introduction	3
Chapter I	
On the Way to Intercultural Philosophy	10
Chapter II	
New Atlas of Rationality	26
Chapter III	
Prerequisites for Intercultural Philosophy	36
Chapter IV	
Ecology Vector in the Development of Civilization	46
Chapter V	
Justice in the Context of Cultural Plurality	61
Chapter VI	
Value and Values in the Time of Globalization	70
Chapter VII	
Plurality of Modernizations	80
Chapter VIII	
Expanding the Horizons of Philosophy and Science	96
Chapter IX	
Human Being and Society	114
Chapter X	
Individualism versus Collectivism	135
Conclusion	145
Appendix	
The Encounter of Zoroastrianism with Islam	151
Afterword to the Appendix	165
Bibliography	166
Summary	176

Содержание

Введение	3
Глава I	
Ставление межкультурной философии	10
Глава II	
Проект новой картографии философии	26
Глава III	
Предпосылки к развитию межкультурной философии	36
Глава IV	
Экологический вектор развития цивилизации	48
Глава V	
Справедливость в контексте разнообразия культур	61
Глава VI	
Непригодная экономика и беспомощная этика	70
Глава VII	
Множественность модернизаций	80
Глава VIII	
Расширение границ философии и науки	96
Глава IX	
Человек и общество	114
Глава X	
Индивидуализм versus коллективизм	134
Заключение	144
Приложение	
Models of Philosophical Encounter: the Case of Zoroastrianism and Islam ...	150
Послесловие к Приложению	165
Используемая литература	166
Summary	176
Contents	182

Научное издание

Мариэтта Тиграновна Степанянц

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Истоки

Методология

Проблематика

Перспективы

Утверждено к печати

Ученым советом Института философии РАН

Редактор *Н.Н. Щигорева*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректор *А.Е. Танчарова*

Компьютерная верстка *М.П. Горшенкова*

Подписано к печати 14.10.19

Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная

Усл. п. л. 12,0. Усл. кр.-отг. 14,0. Уч.-изд. л. 13,0

Тираж 300 экз. Зак. №

ФГУП «Издательство «Наука»

121099 г. Москва, Шубинский пер., 6

тел.: +7(495)276-77-35, e-mail: info@naukaran.com

<https://naukapublishers.ru>

<https://naukabooks.ru>

Издательская фирма «Восточная литература»

ФГУП «Издательство «Наука»

121099 г. Москва, Шубинский пер., 6

тел.: +7(499)241-02-52, e-mail: vostlit@gmail.com

www.vostlit.ru

Отпечатано в ФГУП «Издательство «Наука»

(Типография «Наука»)

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-040560-8



9 785020 405608