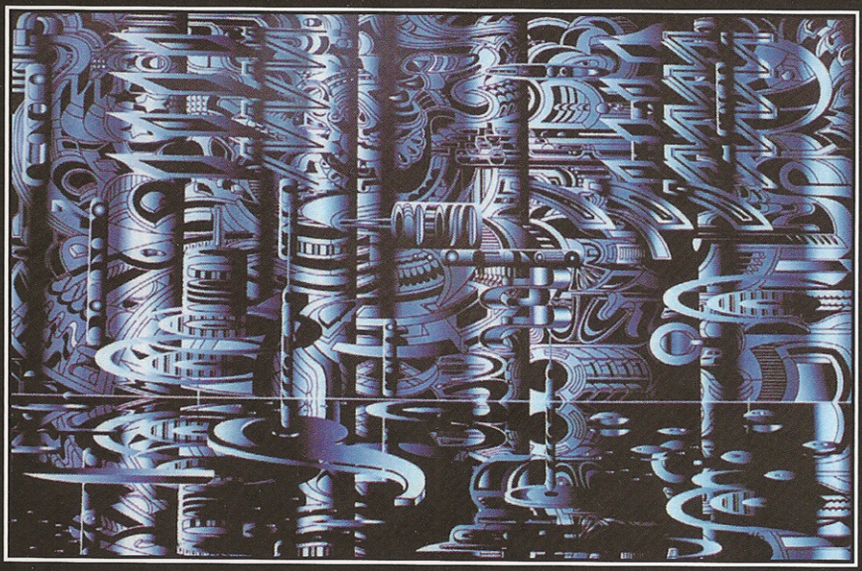
СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философия и наука в культурах Востока и Запада



СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Серия основана в 2000 г.
Институтом философии РАН

Ответственный редактор серии
М.Т. Степанянц

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА
в культурах Востока и Запада

МОСКВА
Наука – Восточная литература
2013

УДК 14
ББК 87.3
Ф56

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 13-03-16016

Редакционная коллегия

Е.А. Мамчур (руководитель проекта),
М.Т. Степанянц (ответственный редактор),
В.Г. Лысенко, *Л.Б. Карелова*, *А.В. Никитин*

В оформлении переплета использована
картина «Репродукция грёз» индийского художника Аджая Десаи

Философия и наука в культурах Востока и Запада / Ин-т философии РАН. — М. : Наука – Вост. лит., 2013. — 357 с. — (Сравнительная философия : осн. в 2000 г. / отв. ред. М.Т. Степанянц ; 4) — ISBN 978-5-02-036538-4 (в пер.)

Коллективная монография с участием философов из России, Великобритании, Индии, Ирака, Ирана, Литвы, Сирии, США, Турции, Франции, ФРГ и Японии подготовлена на основе материалов 3-й Московской международной конференции по сравнительной философии, проведенной при финансовой поддержке РГНФ. Конференция продолжила компаративные форумы, на протяжении четверти века организуемые Центром восточных философий Института философии РАН. Содержание монографии составляют общетеоретические проблемы, по которым ведется мировой дискурс. Эти проблемы относятся к числу тех, которые не подлежат краткосрочному решению и еще долго будут оставаться в повестке дня.

ISBN 978-5-02-036538-4

© Институт философии РАН, 2013
© Редакционно-издательское оформление.
Наука – Восточная литература, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

М.Т. Степанянц. Расширяя горизонты философии и науки (вместо предисловия) 7

Раздел I
Общая постановка проблемы взаимоотношения философии и науки

В.С. Степин. Научное познание в социокультурном измерении 28

В.А. Лекторский. Философия, наука и современные технологии 38

Е.А. Мамчур. Эвристическая роль метафизики в научном познании 45

Роджер Смит. Наука и философия свободы воли 53

Мишель Юлен. Нейрологическая концепция сознания: диапазон и границы 67

Сейид Джавад Мири. Метатереотические вопросы секулярной философии науки: трансцендентальная перспектива 76

Армин Грунвальд. Оценка техники и её отношение к философии 87

В.Г. Горохов. Традиции и инновации: российский и германский опыт развития инновационных систем 100

Раздел II
Индийские традиции

Ариндам Чакрабарти. Возможна ли наука о медитации? 110

Н.А. Канаева. Отношения науки (śāstra, vidyā) и философии (darśana) в традиционной индийской культуре 131

В.К. Шохин. Систематизация научных дисциплин и текстов в «Кавьямимансе» Раджашекхары 140

В.Г. Лысенко. Буддийский атомизм в свете современных понятий «эмерджентные свойства» и «квалия» 149

Малхар Кулкарни. Взаимодополняющее развитие языкознания и философии языка в Индии 161

В.В. Вертоградова. О некоторых речекультурных пресуппозициях науковедения в древней Индии по трактату о живописи «Читрасутра» 172

Вринда Далмия. Сохранение объективности и использование традиционных знаний: философия науки рассматривает духовный экофеминизм Ванданы Шива 178

Аудриус Бейнориус. Эпистемологические и космологические основания индийской астрологии и астрономии 189

А.А Терентьев. «Расширенная концепция Эверетта» М.Б. Менского 203

Раздел III
Дальневосточные традиции

А.И. Кобзев. Китайская культура и атомизм 211

С.А. Рыков. Некоторые особенности понимания «объекта» (*ши* 實) поздними моистами 224

И.В. Белая. О принципах «женской алхимии» в «Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ» («Десять правил правильного пути женского совершенствования, [по традиции] Матушки-владычицы Запада») 235

Л.Б. Карелова. Некоторые особенности развития науки и техники в Японии XVII–XIX вв. в контексте национальной духовной традиции 246

Мицуру Эгути. Научно-технический прогресс и поиск направлений развития японского общества после стихийного бедствия 2011 года в Восточной Японии 256

Раздел IV
Мусульманские традиции

Голамреза А'авани. Каков может быть вклад исламской философии в философскую компаративистику 264

Тауфик Ибрагим. Коранческая эпистемология и научный дискурс 278

Мехмет Байракдар. Философия и наука в исламе. Перспективы 286

Н.В. Ефремова. О некоторых аспектах авиценновской эпистемологии 294

Герхард Боверинг. Представления о времени в исламе 301

Н.С. Кирабаев, *М.М. аль-Джанаби*. О классификации наук: Аристотель, восточные перипатетики и ал-Газали 312

И.Р. Насыров. О критике разума в философии ал-Газали 320

Фетхулла Гюлен. Необходимость восточной науки и мудрости 330

Аднан Аслан. Межконфессиональный диалог в контексте нового богословского языка Фетхуллы Гюлена 334

Хамидреза Аятоллахи. Возможность, смысл и значение сравнения мусульманской и западной философий 344

Список авторов 356

List of contributors 357

М.Т. Степанянц

Расширяя горизонты философии и науки

Вместо предисловия

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[1].

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 вв., где «восточные перипатетики» в лице аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины (Авиценны) и других представителей *фалясафа* 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. Именно с этой целью было задумано проведение 3-й Московской международной конференции по сравнительной философии на тему «Философия и наука в культурах Востока и Запада»[2], продолжившей традицию компаративных форумов, учрежденную Центром восточных философий Института философии РАН.

Как и прежде, конференция проходила в стенах «Философского дома» на Волхонке (22–25 мая 2012 г.). В ней приняли участие философы и естество-

---

[1] Из доклада профессора Гарвардского университета Хилари Патнема на IV Конференции философов Восток–Запад (1989).

[2] 1-я ММКСФ на тему «Моральная философия в контексте многообразия культур» состоялась 5–7 июня 2002 г.; 2-я ММКСФ на тему «Знание и вера: различие культурных подходов» проходила 30 мая — 4 июня 2006 г.

© Степанянц М.Т., 2013

испытатели России, Великобритании, Индии, Ирака, Ирана, Литвы, Сирии, США, Турции, Франции, ФРГ, Японии. Программа конференции включала два пленарных заседания и три тематические сессии, посвященные дальневосточным, индийским и мусульманским традициям.

Четвертый выпуск академической серии «Сравнительная философия» включает переработанные в статьи тексты докладов. В данном предисловии мы сочли целесообразным представить их читателю не по региональному признаку, а согласно общетеоретическим проблемам, по которым ведется мировой дискурс.

I
Необходим ли союз науки и философии?

На этот вопрос нередко можно услышать отрицательный ответ из уст не только обывателей, но даже 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...», — пишет Вайнберг[3]. «Философы порой много говорят о вещах совершенно необходимых науке, — заявляет Р. Фейнман, — и это всегда... наивно и, по всей видимости, ошибочно»[4].

Несмотря на приверженность к различным культурно-цивилизационным традициям, все авторы настоящего издания единодушны в своем положительном ответе на поставленный выше вопрос. Аргументация при этом дается в рамках трех временных пластов: прошлого, настоящего и будущего. В первом случае необходимость и плодотворность союза философии и науки демонстрируется историческими прецедентами, многочисленными, как на Западе (Роджер Смит. «Наука и философия свободы воли»; Е.А. Мамчур. «Эвристическая роль метафизики в научном познании»; В. Горохов. «Традиции и инновации: российский и германский опыт развития инновационных систем»), так и на Востоке (Н.А. Канаева. «Отношения науки (śāstra, vidyā) и философии (darśana) в традиционной индийской культуре»; Голамреза А'авани. «Каков может быть вклад исламской философии в философскую компаративистику?»; Мехмет Байракдар. «Философия и наука в исламе. Перспективы»).

Потребность в философском осмыслении современных научных открытий убедительно доказывается Мишелем Юленом («Нейрологическая концепция сознания: диапазон и границы»); Армином Грунвальдом («Оценка техники и ее отношение к философии»).

---

[3] *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории. Екатеринбург, 2004, с. 132.

[4] *Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М.* Фейнмановские лекции по физике. Т. 1. М., 1976, с. 48.

Что касается будущего, то о нем говорится с учетом краткосрочной и долгосрочной стратегии развития мирового сообщества.

Сегодня развитые страны вступают в «общество знания». Именно об этом размышляет В.А. Лекторский («Философия, наука и современные технологии»). Общество знания — это такое общество, где производство, распространение и использование знаний определяют 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 их «взламывание». 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, нанотехнологий, компьютерных и информационных технологий можно сначала удлинить жизнь человека, а затем сделать его бессмертным. В этом случае проблема смерти, столь важная для всей исторически существовавшей культуры, потеряет смысл.

Трагическим свидетельством реальности выхода современной технонауки из под контроля человека являются события в Фукусиме. Эгути Мицури («Научный прогресс и поиск направлений развития японского общества после стихийного бедствия 2011 г. в Восточной Японии») знакомит с реакцией своих соотечественников на аварию АЭС Фукусима 1. Колоссальный ущерб, который нанесла японцам передовая технология, заставил их задуматься над вопросами: почему это произошло с нами? правильно ли мы вообще живем? — и прийти к заключению о необходимости глобального пересмотра отношения к научно-технологическим достижениям. 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 самому по себе невозможно достичь счастья

и благополучия в отрыве от мира и людей, окружающих его. Именно это и означает концепцию взаимозависимого возникновения.

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

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

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

Философия имеет дело с вечными вопросами, относящимися к предельным основаниям жизни и деятельности, к универсальным способам включенности человека в окружающий мир. Она формирует некоторого рода рамки, которые наполняются конкретным содержанием в определенных культурных и исторических ситуациях. 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 актуально 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 сложившиеся виды деятельности. Она постоянно выходит за границы производства и обы-

денного 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, напоминает В.С. Степин. 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 прогресс.

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 этические 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 культурам. Наука становится одним из важных факторов диалога культур. А этот диалог выступает одним из условий формирования новых ценностных ориентиров и новых стратегий цивилизационного развития.

II
Каковы цели и методы ведения диалога культур?

1. Как показывает практика, участники культурного диалога могут преследовать различные цели. Для одних это способ утвердить **гегемонию** собственной культуры как наилучшей из всех других. Такая позиция более всего характерна для представителей западного мира, и прежде всего США. Американцы в массе склонны считать себя Богом избранной нацией: от Авраама Линкольна, называвшего США «последней надеждой на земле», до Джорджа Буша младшего, постоянно заявлявшего об особой миссии, возложенной на США «Творцом небес»[5].

С точки зрения приверженцев такого рода телеологического взгляда на исторический процесс, задача диалога по существу состоит в том, чтобы «убедить» незападные народы в бессмысленности противостояния «закономерному» движению человечества к «концу истории», принять его неотвратимую неизбежность. На память приходит известное заявление Ф. Фукуямы: «Мы находимся в конце истории, поскольку существует лишь одна система, которой предстоит продолжать доминировать в мировой политике, а именно — либерально-демократический Запад... Время

[5] См. подробнее: *Judis J.B.* The Chosen Nation: The Influence of Religion on U.S. Foreign Policy. — Policy Brief. Carnegie Endowment for International Peace. 2005, March.

на стороне современности, и я не вижу причин, почему США не будут господствовать»[6].

Претензии на глобальное лидерство временами исходят и от представителей Востока. Пожалуй, наиболее открыто и активно пытается противопоставить имперской модели глобализма по западному сценарию свой не менее гегемонистский вариант глобализации исламский мир. О намерении превратить все человеческое сообщество в *дар ул-ислам* — мусульманскую *умму* заявляют не только откровенные религиозные фанатики, прибегающие к террору ради достижения своих целей. Об этом недвусмысленно говорят даже представители официальной власти. Достаточно вспомнить высказывания Аятоллы Хомейни о том, что для освобождения исламского мира от господства и влияния империалистов есть только один путь — создание подлинно исламского правительства, свержение любыми средствами других тиранических псевдомусульманских правительств, навязанных из-за рубежа, а после достижении этой цели установление исламского правления во всемирном масштабе.

Поразительно, когда подобные взгляды высказываются представителями интеллигенции, тем более теми, кто получил образование на Западе и в недавнем прошлом придерживался светских взглядов. Подобная удивительная метаморфоза произошла с видным арабским интеллектуалом Хасаном Ханафи.

«Ислам, — утверждает египетский философ, — представляется единственным спасителем мира. Он — фундамент нового мирового порядка. Он действительно предлагает разрешение кризиса на Востоке и Западе. Исламская *умма* готова к этому. Она лучшая из когда-либо существовавших на земле *умм*. Она является хранительницей принципов и универсальных ценностей... Ислам — последнее откровение, конец пророчества, совершенная модель жизни»[7]. В то же время Хасан Ханафи считает себя приверженцем диалога культур: «Человечество достаточно страдало от конфликтной модели взаимодействия. Не далеко время для торжества модели диалога»[8]. Создается впечатление, что позиция египетского философа в конечном счете схожа с той, при которой культурный диалог рассматривается в качестве способа утверждения гегемонии собственной культуры как наилучшей из всех других.

2. Немало тех, кто видит цель диалога в достижении **синтеза** культур. Возможности культурного синтеза, в частности в области философии, стали активно обсуждаться в середине прошлого века. В 1951 г. в связи

---

[6] *Francis Fukuyama*. The West Has Won: Radical Islam Can't Beat Democracy and Capitalism [http://www/guardian/co/uk].

[7] *Hassan Hanafi*. Islam in the Modern World. In 2 vol. Vol. 2. Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995, c. 21.

[8] Там же, с. 499.

с выходом в свет первого номера журнала «Philosophy East and West» в ответ на предложенный его основателем и первым ответственным редактором Чарльзом Муром проект «субстанционального синтеза» культур Востока и Запада свое мнение по этому поводу 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»[9].

Сказанное выше касается концепции общемирового синтеза, но не синтеза, подразумевающего восприятие одной культурой полезных для ее собственного развития идей, заимствованных из другой культуры.

Идею такого рода синтеза одним из первых в Китае выдвинул Кан Ювей (1858–1927), мечтавший о «Великом единении» элементов китайской и западной культур. Попытка реализации культурного синтеза была предпринята позже самым видным профессиональным китайским философом XX в. Фэн Юланем (1895–1990) — зачинателем «нового конфуцианства», ставшего спустя десятилетия доминирующим направлением философской мысли на Тайване (школы Всеобщего синтеза, Современного неоконфуцианского синтеза и Китайского неосхолостического синтеза)[10].

Новая политическая ситуация, которая связана с экономическими реформами в Китае с начала 80-х годов XX в., позволила вновь заявить о себе тенденции синтеза культур. Так, появилась теория «синтетического творения», главный теоретик которой Цзан Дайнань призывает отказаться от «жесткого осевого мышления», противопоставляющего Китай Западу, и вступить на путь конвергенции китайской и западной культур.

С идеей «нового синтеза» выступает один из ведущих философов Южной Кореи — профессор Ерсу Ким. «Новый синтез», по его мнению, должен заменить «западный культурный синтез, базирующийся на идеях индивидуализма, рационализма, сциентизма и вере в прогресс. Синтез, который ранее казался самоочевидным и привлекательным, но который ныне перестал быть надежным руководством в деле процветания человечества»[11].

Использование диалога для понимания иной культуры и заимствования из нее во благо собственной вполне допустимы. Об этом убедительно

---

[9] Philosophy East and West. April 1951, vol. I, № 1, с. 5.

[10] См. подробнее: *Vincent Sh.* Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdoms: an Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan since 1949. — Philosophy East and West. April 1993, vol. 43, № 2.

[11] *Kim Yer.* World Change and the Cultural Synthesis of the West. — Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives. Ed. by Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants. Honolulu: Hawaii University Press, 1997, с. 431.

свидетельствует опыт Японии. Как справедливо отмечает Л.Б. Карелова («Некоторые особенности развития науки и техники в Японии XVII–XIX вв. в контексте национальной духовной традиции»), гений японцев заключается не в изобретении, а в адаптации новых элементов культуры сначала Китая и Кореи, а затем Европы и США. В результате заимствованные элементы начинают жить самостоятельной жизнью, часто меняясь до неузнаваемости. По мнению Л. Кареловой, в появлении формул вроде тех, которые выдвинули Сугавара Митидзанэ (845–903): *вакон-кансай* (японский дух — китайские умения) или Сёсан Сакума (1811–1864): *тоё дотоку — сэйё гэйдзюцу* (восточная мораль — западные умения), определивших формирование адаптирующего механизма японской культуры, немалую роль сыграла буддийская концепция «двух истин» — условной, конвенциальной, и безусловной, постигаемой лишь в опыте просветления. Допущение возможности множества условных, конвенциальных истин, имеющих инструментальный характер, открывало путь для принятия разного рода новых знаний и учений. Для японцев «истина не монолитна, а множественна, не целостна, а фрагментарна. Истина меняется в зависимости от контекста. Без контекста не может быть истины»[12].

Япония сконцентрировали свой научно-технический потенциал на совершенствовании зарубежных технологий и приспособлении своего производственного аппарата к их массовой реализации. В этом, видимо, и состоит формула японского научно-технического креатива.

Тем не менее существует опасность сведения диалога к целенаправленно внедряемому синтезу, особенно в форме единой идеологии. От этого предостерегает память о Крестовых походах, о временах колонизации и христианского миссионерства, о трагических последствиях тоталитарных идеологий. «Диалог культур нельзя понимать как процесс, в ходе которого создается некий новый универсальный синтез. Различия культур, неповторимая самобытность каждой из них являются его пределом и ограничением, необходимым и спасительным... Культуры не просто партикулярны, единичны. Они единственны. Они не слагаются и не вычитаются. Каждая из них в конечном счете равна самой себе»[13].

3. Единство и многообразие. И наконец, понимание цели культурного диалога как поиска путей к сохранению культурной идентичности, избегая при этом изоляции, а тем более прямой конфронтации. Выявление и поддержание того, что объединяет людей разных культур, не допуская в то же время унификации в интересах какой-либо одной цивилизации. Именно в поддержку данной позиции выступил С. Радхакришнан в своих

---

[12] *Kasulis Th.P.* Sushi. Science and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science. — Philosophy East and West, 1995, vol. 42, № 2, с. 234.

[13] *Гусейнов А.А.* Как возможен диалог культур? — Диалог цивилизаций. Повестка дня. М.: ИФРАН, 2005, с. 51–52.

ответах на упомянутое выше предложение о «философском синтезе»: «Мы не хотим ни конфликта, ни слияния Запада и Востока, — писал индийский философ. — Каждый должен сохранить свою целостность, заимствуя у другого все, что для себя ценно. Благодаря такому взаимному оплодотворению мы сможем развить мировую перспективу в философии»[14].

Но возможен ли такой диалог, если участники его не понимают друг друга? Более того, некоторые даже считают, что взаимопонимание невозможно. Ответ на этот вопрос в наиболее развернутой форме дает известный иранский философ Голамреза А'авани («Каков может быть вклад исламской философии в философскую компаративистику»).

Некоторые философы, признает Г. А'авани, утверждают, что различные философские школы столь же автономны, что и независимые круги или параллельные 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 вступит в противоречие с их прямой целью. 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 счете к релятивизму и делает поиск истины, который традиционно рассматривается как единственная цель философской деятельности, избыточным и бесполезным.

Модератором культурного (в частности, философского) диалога может и должна стать сравнительная философия, для занятий которой, в свою очередь, необходимы определенные условия. Кроме того, надо иметь глубокие знания двух философских традиций или, по крайней мере, двух философских школ, знаний, сфокусированных на специальной философской проблеме. Поверхностным обсуждением этого вопроса ограничиться, разумеется, не удастся. Также необходимо знание исторической эволюции рассматриваемой проблемы, что поможет увидеть, какие изменения претерпели в ходе истории та или иная идея или философский термин; это также поможет предотвратить ущербные и маргинальные сравнения, подсказываемые буквальными или внешними формами рассматриваемых философских вопросов, что может скорее препятствовать, чем помогать их сравнительному анализу. Проявление чрезмерного внимания к букве уби-

---

[14] Philosophy East and West. April 1951, vol. I, № 1, с. 4.

вает 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 В.Г. Лысенко («Буддийский атомизм в свете современных понятий „эмерджентные свойства“ и „квалия“» и А.А. Терентьевым («„Расширенная концепция Эверетта“ М.Б. Менского»).

III
В чем особенности восточных научно-философских традиций?

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

Приведем лишь несколько примеров.

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

А.И. Кобзевым разработана теория двух противоположно-альтернативных типов философствования: западного (средиземноморского и индийского) — дискретно-субстантивирующего в онтологии, идеализирующего и логизирующего в методологии, основанного на флективных языках и алфавитно-фонетическом письме, и восточного (китайского) — континуально-процессуализирующего в онтологии, натурализирующего и нумерологизирующего в методологии, основанного на изолирующих языках и иероглифике. Развивая ее и опираясь на концепцию М. Мак-Люэна, согласно которой «китайцы, пользующиеся нефонетическим письмом, сохраняют восприятие опыта целостное и глубокое» (1968), а также исследование Вяч. Вс. Ивановым асимметрии мозга и знаковых систем в книге «Чет и нечет», он формулирует следующие тезисы: «В противоположность иероглифам буквы как фонетические абстракции уже на самом элементарном уровне письма атомизируют фиксируемый в нем опыт. Сам факт расчленения слов на буквы рождает мысль об аналогичном членении бытия и выявлении в нем доопытных или сверхопытных подоснов. Имен-

но по такому пути и пошла древнегреческая философия... Десемантизированность лингвистического первоэлемента — буквы оборачивалась отсутствием „вторичных“, чувственных качеств у онтологического первоэлемента — атома или идеи. В традиционной китайской культуре, не пользовавшейся десемантизированными лингвистическими единицами, не были выработаны ни концепция атомов, ни концепция идей. Соответственно, отсутствовало здесь различение „первичных“ и „вторичных“ качеств, т.е. в лингвистической проекции — качеств букв и качеств слов. Поскольку понятие письменности онтологизировалось (иероглиф *вэнь* мог означать и космологическую структуру, и знаки птичьих следов на земле), мир по аналогии с набором иероглифов мыслился как конечная совокупность чувственно воспринимаемых вещей (*вань у, вань ю*)».

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

Рассуждения А.И. Кобзева касаются доминирующего направления китайского философского дискурса. Но в нем имели место и маргинальные течения, в частности, об одном из них — школе моистов речь ведет С.А. Рыков («Некоторые особенности понимания „объекта“ (*ши*) поздними моистами»).

Расцвет школы поздних моистов относится к IV–III вв. до н.э., т.е. к периоду «Борющихся царств», на который приходится золотой век китайской философии. По многим параметрам эта школа оппозиционна «мэйнстриму» древнекитайской философии.

Моисты эксплицитно разрабатывали методы познания и обоснования знания, что не было столь популярным занятием для древнекитайского мыслителя, как, например, размышления о моральных качествах идеального правителя и о причинах возникновения порядка и смуты в государстве (т.е. об этике и политике). Более того, этот метод имел влияние на крупнейших немоистских мыслителей того времени, например Чжуан-цзы и Сюнь-цзы. Моисты диктовали моду в методологии древнекитайской традиционной науки и философии.

Кроме того, поздние моисты фактически единственные среди древних китайцев развивали то, что можно назвать древнекитайской естественной наукой. Их можно считать «китайскими позитивистами». По трем важнейшим характеристикам этого течения западной философии XIX — начала XX в., а именно антиметафизическому пафосу, приверженности к сциентизму и склонности к различного рода редукционизму, позиция поздних моистов обнаруживает весьма примечательные параллели.

В итоге творчество поздних моистов дало китайской философии альтернативную форму рациональности. Господствующей форме рациональности — «нумерологической» методологии моисты противопоставили «протологическую» методологию. Если же разбирать конкретные естественнонаучные разработки поздних моистов, то есть основание считать, что они и здесь сформулировали оригинальную, альтернативную по отношению к бытовавшей в остальной древнекитайской философии концепцию того, что значит «вещь» или, точнее, «объект», из чего он состоит и как образуется.

В своих рассуждениях о специфике индийской научной и философской мысли Н.А. Канаева («Отношения науки (śāstra, vidyā) и философии (darśana) в традиционной индийской культуре») обращает внимание на то, что в традиционных восточных культурах отношения между наукой и философией не носили столь драматичного характера, какой они приобрели на Западе. И если на Западе зерна конфликта были заложены в самих основаниях теоретического мышления в виде идеала и цели познания, на Востоке, например в Индии, отношения частнонаучного и мировоззренческого знания были бесконфликтными. Во-первых, *даршаны* и *шастры/видьи* 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 (saṃgraha) — 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, чем в значениях повседневности, — в средние века у доксографов, отразивших закрепившиеся в культуре оформленные комплексы брахманских наук и религиозно-философских систем. 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, 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. имеет 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 истин или двух уровней реальности: высшей — *парамартха* (paramārtha) и низшей — *вьявахара* (vyavahāra). Высшая реальность трансцендентна, непознаваема обычными человеческими способностями (чувствами и мышлением) и невыразима, низшая — познаваема и 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 технологии, не достигла высокого уровня развития. В западной культуре благодаря Аристотелю прочно утвердился идеал теоретического знания как высшего вида истины, и это знание понималось как овладение сущностью вещей. Индийская традиция ориентировала на сверхразумное знание как овладение собственным бытием. Оно должно было восстанавливать естественную духовную гармонию жизни, возвращать земную жизнь к ее трансцендентным истокам. Это знание не покидало круга человеческого бытия, не могло стать его «забвением».

Никакой «объективной» и «абсолютной» теоретической истины индийские мудрецы не признавали, что логически следовало из общепринятого в Индии представления о множестве обликов дхармы и их зависимости от субъекта познания. Логико-эпистемологическая истина — низшая,

она «работает» на уровне феноменального мира. В критериях индийской традиционной рациональности нет и намека 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 вв. и напрямую связан с творчеством выдающихся восточных перипатетиков. Другие, прежде всего современные иранские философы, утверждают, как это делает Хамидреза Аятоллахи («Возможность, смысл и значение сравнения мусульманской и западной философий»), что тот вид философии, который заслуживает рассмотрения как **типично исламский**, был разработан в основном после Аверроэса. Подлинно исламская философия, по его мнению, возникла и созрела в период после монгольского нашествия и достигла кульминации своей творческой энергии в период Сефевидов в Иране. Это особый тип философии, которая выросла 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 ви́дении 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 философии.

Наиболее важной фигурой второго этапа исламской философии является Мулла Садра (1572–1640), появление «трансцендентальной философии» которого в определенном смысле было подготовлено существовавшими в предшествующие четыре столетия послемонгольского периода классическими школами — перипатетики, иллюминаты (ишраки), гностики (ирфани) и богословы (калам).

Трансцендентальная философия предполагает принципиально отличный от секулярной философии подход к науке. Как отмечает Сейид Джавад Мири («Метатеоретические вопросы секулярной философии науки: трансцендентальная перспектива»), метатеоретические посылки светской науки сводятся к нескольким фундаментальным аксиоматическим принципам, основные исходные предпосылки которых образуют краеугольный камень современной философии и связаны с идеей «доказуемости». В метафизическом смысле идея «доказуемости» смыкается с понятием математизации принципов действительности в ее чувственной и рациональной

областях. Когда действительность становится предметом метафизического рассмотрения, тонкую грань между «математизацией» и «количественными методами» в отношении «качества» надлежит проводить с великой осторожностью, дабы критерий одного уровня эмпирической реальности незаслуженно не заменил все остальные, а понятие «редукции» незаслуженно не заняло положение независимой философской перспективы, единственной в своем роде. По мнению иранского философа и его коллег, современная философия науки независимо от сферы ее применения (природа или социум) выступает против трансцендентальной философии, которая опирается на «иерархическое ви́дение действительности» и является антиредукционистской в самом своем метафизическом основании. Понятие доказательства представляет собой эффективный критерий также и в трансцендентальной философии, но сам способ применения этого концептуального средства фундаментально отличается от современного подхода с учетом того, что на каждом уровне действительности есть своей собственный метод доказательства. *Borhan*, будучи примером такового, используется в трансцендентальной философии (в исламской традиции) и может быть: *Borhan Enni* (постериорное доказательство), *Borhan Etqan Sonn* (телеологический довод [доказательство] [доказательство существования Бога, исходя из наличия цели в природе]), *Borhan Aqli* (интеллектуальное доказательство), *Borhan Lemmi* (казуальное доказательство), *Borhan Kholf* (доказательство путем сведения к абсурду) и *Borhan Kaoni* (космологическое доказательство).

IV
Возможно ли расширение горизонтов философии и науки?

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

Великие умы и ранее предостерегали нас от неоправданного высокомерия по отношению к незападным культурам. «Было бы чересчур опрометчиво и самонадеянно со стороны нашего брата… едва-едва еще вышедшего из состояния варварства, — отмечал Г.В. Лейбниц в переписке с Николаем Ремоном, касающейся китайской философии, — позволить себе осуждать столь древнее учение, поскольку оно, на наш взгляд, не соответствует сразу же нашим привычным схоластическим понятиям»[15]. «Обнаруживая следы истины у древних, можно извлечь золото из осадка,

[15] *Лейбниц Г.В.* Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. Пер. В.М. Яковлева. М.: ИФ РАН, 2005, с. 274.

алмаз из его породы, свет из темноты; это и будет в действительности некая вечная философия (perennis quaedam Philosophia)»[16].

Пора наконец сделать нормативным признание того, что философия появилась на свете не один, а множество раз, и в разных концах света. Однако для этого требуется пересмотреть многое, и прежде всего привычное для нас понимание того, что есть сама философия[17].

Известно, что на протяжении всей истории западной мысли понятие «философия» никогда не было однозначным. В него вкладывались всевозможные смыслы в зависимости от характера эпохи, специфики тех областей знания, которые были наиболее существенны для того или иного мыслителя, наконец, субъективных особенностей личностей. И тем не менее принято полагать оправданным обобщенное определение философии как рациональной, методичной и систематичной рефлексии относительно тех проблем, которые представляются людям наиболее важными[18].

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

Следует, однако, иметь в виду, что и на самом Западе нет консенсуса относительно определения того, чем является философия. Хотя греческое «философия» обычно переводится как «любовь к мудрости», возможны

---

[16] Там же, с. 49.

[17] О необходимости расширения горизонтов философии, т.е. переосмыслении самого содержания, вкладываемого в это понятие, сегодня высказываются философы на разных континентах. Особенно показательна в этом отношении позиция, занятая известным латиноамериканским философом Энрико Дюсселем, получившая развернутое выражение в его докладе на пленарном заседании Всемирного философского конгресса в Сеуле (2008) на тему «Новый век в истории философии: мировой диалог между философскими традициями». Э. Дюссель 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 даже африканские. Он призывал отказаться от устаревших взглядов на мифологию и религию, а также их соотнесенности с философией. Дюссель заявил, что человечество в целом и философское сообщество в частности вступают в эпоху, которая была названа им как «Trans-modernity». Трансмодернизм характерен плюрализмом, который будет питаться источниками не только из западной философии, но источниками, имеющимися в других философских традициях. 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.

[18] The New Encyclopedia Britannica in 30 vols. Macropedia, vol. 14. Chicago: Helen Hemingway Benton Publishers, 1973–1974, c. 248.

и другие версии: «стремление к мудрости»[19], «уподобление Богу»[20]. В этой системе постижение или, вернее, приближение к мудрости достигается не только благодаря одному лишь разуму. В отличие от Запада на Востоке имеет место приверженность к расширенному, более близкому в этимологическом смысле понятию «философия», предполагающему наряду с рациональностью существование, а зачастую и большую авторитетность иных источников познания.

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

Иранский философ 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, Мейстером Экхартом или Лао-цзы, мы воспринимаем философию в широком и более общем смысле». Исламская интеллектуальная история «пронизана многими темами спекулятивного суфизма, рационального и догматического богословия, с которыми современный философ не склонен мириться». 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 узкопонимаемой философской сферы, которые, будучи проигнорированы, обеднят нас.

Ариндам Чакрабарти доказывает необоснованность исключения из лона философии тех направлений восточной мысли, в которых признается авторитет священных писаний. Речь, в частности, идет о *санкхье* и *йоге*. «Существует широко распространенное заблуждение, — утверждает индийский философ, — о том, что практика *йоги* заключается в культивировании иррационального, поскольку медитирующий никоим образом не должен оперировать идеями, не говоря уже о логическом мышлении. Однако ничто не может отстоять дальше от истинного значения соответствующих текстов и практик». А. Чакрабарти 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.

---

[19] *Солопова М.А.* Вводная статья. — Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008, с. 36.

[20] *Платон.* Теэтет. — *Платон.* Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1993, с. 232–233.

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, что дал бы нам освободительное знание. Какого рода познание различий между проявленным многообразием следствий и их непроявленных причин, с одной стороны, и чистым сознанием, с другой стороны, может дать нам бесконечную и абсолютную свободу от страдания? Это должно быть познание через рассуждение или логическое умозаключение. Таков официальный ответ *санкхьи*. Он близок *йоге* по духу, поскольку *самадхи*, или состояния сосредоточения на начальных этапах, описаны как отмеченные «логическим различением» и «внутренней аргументацией», и лишь после них наступает черед непонятийных 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 Чакрабарти ратует одновременно за расширение горизонтов понятий «философия» и «наука». Он дает глубоко аргументированный положительный ответ на вопрос: «Возможна ли наука о медитации (наука медитации)?» и напоминает о том, что «наука» в ее основном предназначении, вне увязки с «употреблением» в военных и коммерческих целях, сопряжена с мудростью и изучением живого человеческого опыта. Западная наука, долгое время состоящая в неблаговидном 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 буддийской, 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 не только возможна, но философия типа нео-*санкхьи* в союзе с учеными когнитивистами может подарить нам науку о медитации.

Расширение горизонтов современного понятия «наука» возможно за счет использования традиционных знаний. Вринда Далмия («Сохранение объективности и использование традиционных знаний: философия науки рассматривает духовный экофеминизм Ванданы Шива») напоминает, что 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» этнонаук. 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.

Настойчивое требование Ванданы Шива заслушать на «круглом столе» по обмену знаниями «туземные» представления — это шаг к окончанию эпистемологической маргинализации аграрных сообществ, ассоциируемых с указанными взглядами, и тем самым оно обеспечивает достоверность науки в их глазах.

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

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

Однако европейские ученые (в особенности старшее поколение) с рационалистской предубежденностью судили об астрологии как об устаревшей и ошибочной эпистемологии. На самом деле, индийская астрологическая система обладает собственными эпистемологическими принци-

пами, которые следует понимать в расширенном контексте индийской культуры. Эпистемологические «крепления» индийской астрологии возникают из диалектических операций аналогического воображения, которое наполняет смыслом всю систему символов астрологии, из операций, которые, «гарантируют конвертируемость идей между различными уровнями социальной реальности» (Леви-Стросс). В результате складывается преисполненная жизни, многосложная культурная система, основанная на мифах, представлениях и требованиях повседневности и ориентирующая человека в насыщенном смыслами многомерном порядке бытия.

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

Поставленные и обсуждаемые в данном труде общетеоретические проблемы относятся к разряду тех, которые не подлежат краткосрочному решению. Они будут оставаться на повестке дня по крайней мере на протяжении XXI в. Будем надеяться, что идеи и аргументы, высказанные на страницах этой книги, будут востребованы и окажутся полезными в предстоящих в будущем поисках.

В заключение считаем необходимым отметить, что проведение 3-й Московской международной конференции по сравнительной философии стало возможным благодаря гранту РГНФ (проект № 12-03-14023). Мы благодарим также Посольства Индии и Ирана в Российской Федерации и Русско-турецкое культурное общество за организацию приемов в честь участников международного форума.

Раздел I
Общая постановка проблемы взаимоотношения философии и науки

В.С. Степин

Научное познание в социокультурном измерении

Познание человеком мира и самого себя как части этого мира осуществляется в разных формах: научном, философском, художественном, обыденном познании, религиозно-мифологическом опыте.

На разных этапах человеческой истории, в различных культурах и цивилизациях набор этих познавательных форм может быть различным. Философия возникла позже искусства и мифа. Наука, если иметь в виду ее развитые состояния, включающие теоретический и эмпирический уровни знаний, возникла позже философии и при ее активном участии.

Каждый из видов познания имеет свою специфику, свои особые признаки, отличающие его от других видов.

Среди отличительных признаков науки можно выделить два главных, системообразующих признака, с которыми скоррелированы все остальные. Первый состоит в нацеленности науки на исследование объектов, которые актуально либо потенциально могут стать предметами человеческой деятельности. Наука ищет закономерности, которым подчиняются эти объекты. Она как царь Мидас из древней легенды, превращавший в золото все, к чему бы ни прикоснулся. К чему бы ни прикоснулась наука — все для нее объект. Она может сделать предметом изучения любые фрагменты, аспекты и феномены мира: природные, социальные, человека, его деятельность, культуру, состояния человеческого сознания. Но ко всему, что включено в сферу ее исследования, она относится как к объекту, подчиняющемуся определенным законам.

Конечно, такой подход не исчерпывает многообразия человеческого бытия. Поэтому при всей важности науки она не может заменить

© Степин В.С., 2013

собой другие формы человеческого познания и всего многообразия культуры.

Вторым системообразующим признаком науки является ее способность изучать объекты, не ограничиваясь только теми, что включены в уже сложившиеся виды деятельности. Наука постоянно выходит за границы производства и обыденного опыта своей исторической эпохи и способна исследовать 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 два главных регулятива: установка на поиск объективного истинного знания и установка на постоянное наращивание такого знания (ценность новизны). Отсюда и два основных этических запрета: на умышленное искажение истины в угоду тем или иным социальным мотивам и на плагиат.

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 только с возникновением особого типа цивилизации. Ее часто называют западной, по региону ее возникновения. Но в наше время этот тип развития реализовался также и на Востоке, и в других регионах планеты. Я называю эту цивилизацию техногенной, учитывая, что определяющим фактором ее исторического развития является научно-технологический прогресс.

Наука и порождаемые ею технологии (производственные и социальные) часто на протяжении жизни одного поколения изменяют предметную среду человеческой жизнедеятельности (вторую природу), систему социальных отношений и человеческих коммуникаций. Социальные изменения протекают здесь в ускоряющемся темпе.

Все это разительно контрастирует с образом жизни традиционалистских обществ. В них виды деятельности, их средства и цели могут столетиями воспроизводиться без существенных изменений. Новации в традиционных культурах, конечно же, возникают. Но они не имеют приоритетной ценности и всегда маскируются под традицию. Что же касается техногенной цивилизации, то в ней инновации становятся особой ценностью, а инновационная деятельность — традицией. В отличие от традиционалистских обществ в техногенной цивилизации приоритет отдается не адап-

тивной, а креативной деятельности. В ней постепенно укореняется понимание человека как преобразователя окружающего мира и понимание природы как своего рода неисчерпаемого резервуара ресурсов для человеческой деятельности. Возникает идеал свободной и суверенной личности, обладающей естественными правами, формируется понимание власти не только как господства одного человека над другим, но и как господства человека над объектами (природными и социальными).

Все эти ценности и жизненные смыслы, альтернативные основаниям традиционных культур, образуют базис культурно-генетического кода техногенной цивилизации, своего рода геном, обеспечивающий ее воспроизводство и развитие. Научная рациональность органично включена в эту систему доминирующих ценностей и выступает ее обязательным компонентом.

Система базовых ценностей техногенного типа развития формировалась на протяжении трех великих эпох европейской культуры — Ренессанса, Реформации и Просвещения. На завершающей стадии этого процесса отчетливо прослеживается идеал самоценности научной рациональности. Наука завоевывает право на создание своей автономной картины мира, которая, в отличие от религиозно-мифологических картин, изменяется и развивается под влиянием все новых фундаментальных научных открытий.

Постепенно перестраивается система европейского образования. Оно начинает ориентироваться на изучение фундаментальных наук. В этом процессе представления научной картины мира формируют в сознании все большего количества людей соответствующие мировоззренческие образы природы, общества, человека и его места в мироздании. Научная рациональность все активнее участвует в развитии человеческой ментальности.

Это участие не всегда очевидно. Оно не лежит на поверхности. Но оно есть и проявляется в формировании глубинных структур организации нашего мышления. В процессе образования мы усваиваем не только знания, но и операциональные схемы их производства, методы их обоснования. Это, в свою очередь, формирует ментальные структуры, обеспечивающие логическую правильность рассуждений и аргументированность высказываний.

На эту тему есть исследования выдающихся психологов Л. Выготского и А. Лурии. Когда в СССР в 30-х годах XX в. была намечена программа культурной революции в республиках Средней Азии, ее предварительной основой было исследование ментальности народов этого региона. Там сохранились традиционалистские культуры. И необходимо было выяснить, насколько традиционалистское сознание способно к восприятию науки, технологий, новой организации быта, новой системы образования. Выготским и Лурией были разработаны тесты, по которым опрашивались жители кишлаков. Выяснилось, что большинство представителей традициона-

листских групп, незнакомых с наукой, испытывали большие затруднения при решении задач, требующих формального рассуждения по схеме силлогизма.

Спрашивали, например: «Берлин — город в Германии, в Германии нет верблюдов; есть ли в Берлине верблюды?» Согласно правилам логики ответ должен быть отрицательным («нет»). Но большинство испытуемых — жителей кишлаков отвечали: «Наверное есть». Обосновывали они свой ответ тем, что если Берлин большой город, то в него мог прийти туркмен или таджик с верблюдом.

Логика рассуждения здесь основана на применении уже известного опыта и сведения к нему необычной ситуации. Здесь сознание не покидает сферу обыденного опыта, не выходит за его границы. Оно следует традиции и новое сводит к традиции. Такой тип мышления не является чем-то ущербным. Он вполне обеспечивает ориентацию в устойчивом социальном мире. Но наука по своей интенции устремлена к поиску нового, и это впечатано в саму структуру научного знания. Обучение наукам, усвоение доказательств и обоснования знаний формируют способность не просто фантазировать о будущем, а мыслить о нем, оперировать абстракциями, не привязывая каждый шаг рассуждения к привычным ситуациям уже обжитого мира.

Показательно, что дети из тех же кишлаков, прошедшие курс обучения математике и началам естественных наук, легко решали те логические задачи, которые вызывали трудности у мудрых аксакалов.

И еще одно важное обстоятельство. Примерно через десять лет после работы Выготского и Лурии в Средней Азии в точности по их методике известные американские психологи М. Коул и С. Скрибнер провели в 1946 г. исследования в Либерии и получили те же результаты. Это было экспериментальное доказательство общности структур мышления у людей традиционных обществ и одно из доказательств того, что эти структуры изменяются в результате обучения наукам.

В истории техногенной цивилизации мировоззренческие функции науки стали прологом к широкому применению ее достижений в многообразных практиках. В эпоху индустриализации обозначились функции науки как производительной силы. В дальнейшем, на рубеже индустриальной и постиндустриальной эпох наука превратилась в социальную силу, которая через внедрение новых технологий перестраивает средства и методы деятельности в самых разных сферах общественной жизни и формирует ее новые виды.

В системе техногенной культуры наука резко увеличила разнообразие и объем вырабатываемых знаний. Сложилось устойчивое взаимодействие научно-технологического прогресса и сферы экономики, которое обеспечило рост общественного богатства и повышение уровня потребления.

Доминирующие в техногенной культуре этические и социально-политические идеи были ориентированы на обоснование этих ценностей как приоритетов человеческой жизнедеятельности.

Одним из вариантов реализации этих приоритетов стало общество потребления, которое возникло в странах Западной Европы и Северной Америки в последней трети XX — начале XXI в. при переходе от индустриальной к постиндустриальной стадии развития цивилизации. В этот же исторический период ускорились процессы глобализации.

Глобализация вырастала из модернизационных процессов. Заимствование западной науки, технологий и организации образования видоизменяло традиционалистские культуры и переводило традиционные общества на путь техногенного развития. В современных условиях среди участников глобализации можно выделить техногенные общества, возникшие на собственной основе (Запад), и общества техногенного типа, возникшие в процессе модернизации и сохранившие в своей культуре некоторые фрагменты прошлых традиций.

Но есть принципиальное отличие модернизационных процессов прошлого, основанных на заимствовании западного опыта, и процессов современной глобализации. Последние протекают в условиях обострения глобальных кризисов, порожденных развитием техногенной цивилизации.

Кризисы являются своего рода обратной стороной технологических и экономических достижений этой цивилизации (улучшения качества жизни, прогресса науки и технологий, роста потребления и т.п.).

Сегодня в качестве основных ценностей глобализирующегося мира предлагаются ценности потребительского общества и паттерны его образа жизни. Большинство интенсивно развивающихся стран ставят своей целью повысить уровень потребления на душу населения, а в идеале сравняться по этому показателю с развитыми странами Запада. Но эффективность развития, основанного на копировании западных образцов, сегодня подвергается серьезным сомнениям. Подсчитано, что если бы в наше время все человечество перешло на тот уровень потребления на душу населения, который реализован в США, то уже освоенные и разведанные на сегодня энергоресурсы планеты были бы исчерпаны буквально на протяжении жизни одного поколения. К этому следует добавить, что прямо пропорционально росту потребления возрастает и загрязнение природной среды. Если мысленно предположить, что все человечество сегодня реализовало бы стандарты потребления развитых стран Запада, то экологическая катастрофа произошла бы в считаные годы.

Это означает, что простая пролонгация уже принятых стратегий развития, вероятнее всего, будет приводить к обострению глобальных кризисов. Поэтому необходимы иные стратегии, что, в свою очередь, ставит вопрос о новых ценностях и новых мировоззренческих ориентирах.

Необходим пересмотр прежнего отношения к природе, идеалов господства, предполагающих силовое преобразование природного и социального мира, необходима выработка новых идеалов человеческой деятельности, нового понимания перспектив человека.

Столь радикальный пересмотр базисных ценностей современной цивилизации означает переход к новому типу цивилизационного развития, третьему по отношению к традиционалистскому и техногенному. И важно установить, возникают ли в современном развитии внутренние предпосылки формирования новых мировоззренческих ориентиров. Имеются ли в современной культуре точки роста новых ценностей, которые могли бы быть восприняты различными культурами, в том числе и сохранившими стереотипы традиционалистских ментальностей.

Принципиально важно обнаружить эти точки роста в различных сферах техногенной культуры — в политическом и правовом сознании, искусстве, религии, нравственности и, главное, в характере научной и технологической рациональности. Главное потому, что научно-технологическое развитие выступает сердцевиной техногенной цивилизации, основой ее изменения и формирования новых состояний социальной жизни.

В последние несколько лет я неоднократно анализировал под этим углом зрения изменения, происходящие в научно-техническом развитии конца XX — начала XXI в. Решающим в плане возникновения точек роста новых ценностей является здесь формирование нового типа научной рациональности. Он связан с интенсивным научным и технологическим освоением принципиально новых типов объектов, представляющих собой сложные саморазвивающиеся системы.

Постепенно они стали доминировать на переднем крае науки. Примерами таких систем являются все биологические объекты, рассматриваемые с учетом их эволюции, все социальные объекты (общество и его подсистемы, в том числе и культура), взятые в их развитии, объекты современных нано- и биотехнологий, компьютерные сети, предполагающие диалог «человек–компьютер», глобальная сеть — Интернет и т.п.

К исследованию саморазвивающихся систем во второй половине XX в. вплотную подошла и физика. Долгое время она исключала из своего познавательного арсенала идею эволюции. Но во второй половине XX в. возникла иная ситуация. С одной стороны, развитие современной космологии (концепция Большого взрыва и инфляционная теория развития Вселенной) привело к идее становления различных типов физических объектов и взаимодействий. Появилось представление о возникающих в процессе эволюции различных видах элементарных частиц и их взаимодействий как результата расщепления некоторого исходного взаимодействия и последующей его дифференциации. С другой стороны, в разработку идеи эволюционных объектов внесли свой вклад термодинамика неравно-

весных процессов (И. Пригожин) и синергетика. Взаимовлияние всех этих направлений исследования постепенно инкорпорирует в систему физического знания представления о самоорганизации и развитии.

Саморазвивающиеся системы характеризуются открытостью по отношению к внешней среде. Они постоянно обмениваются со средой веществом, энергией и информацией.

В устойчивом состоянии они предстают в качестве саморегулирующихся систем. Их развитие предполагает фазовые переходы, когда один тип саморегуляции (гомеостазиса) сменяется другим, качественно новым типом. На этапе фазовых переходов система входит в состояние динамического хаоса, которое в современной науке описывается нелинейной динамикой и синергетикой. На этом этапе возникает спектр возможных направлений развития системы. В некоторых из них возможно упрощение системы, ее разрушение и гибель. Но возможны и сценарии возникновения новых уровней организации, переводящие систему в качественно новое состояние саморазвития. Из динамического хаоса возникает новый порядок (И. Пригожин).

Формирование каждого нового уровня организации оказывает воздействие на ранее сложившиеся уровни системы и видоизменяет их. Новые уровни начинают управлять системой как целостностью. Их формирование означает появление новых параметров порядка.

Примером управляющих функций новых уровней системы по отношению к ранее возникшим уровням может служить воздействие культуры на функционирование биогенетических программ человеческого поведения. Человек живет по двум программам — биологической, представленной генетическими кодами, и социальной (надбиологической), представленной кодами культуры.

Фундаментальные биологические программы, такие как инстинкты питания, самосохранения, половой инстинкт, реализуются по-разному в человеческом поведении в зависимости от характера культурных традиций, через свойственные данной традиции регламентирующие нормы и обычаи.

Приведу еще один пример перестройки развивающейся системы по мере появления в ней новых уровней организации.

В современных биологических исследованиях обнаружены многие проявления ограничений, которые накладываются на функционирование клеток внутри многоклеточного организма. В онтогенезе, в процессе эмбрионального развития многоклеточных, сжато воспроизводятся особенности их филогенеза, когда новый уровень организации живого, исторически возникший в процессе эволюционного перехода от одноклеточных к многоклеточным организмам, изменял свойства клеток как элементов целого. Выяснилось, что отдельные генетические программы, содержащиеся в геноме клетки, избирательно блокируются в зависимости от кле-

точного окружения, что приводит к специализации клеток и формированию органов многоклеточного организма. Известны опыты с эмбрионами лягушки, когда из обозначившегося туловища головастика выделили клетку, которая должна была развиваться в кишечник, и перемещали в головную часть, и эта клетка в новом окружении развивалась в глаз.

С появлением новых уровней организации система дифференцируется, в ней формируются новые относительно самостоятельные подсистемы, возникают новые типы прямых и обратных связей.

Деятельность со сложными развивающимися системами имеет свои особенности. Она не является чисто внешним фактором по отношению к системе, а включается в нее в качестве компонента, актуализируя одни сценарии развития и понижая вероятность других. Но тогда развивающиеся системы становятся человекоразмерными. Существует огромное множество человекоразмерных систем, в которые человек включен в качестве особого компонента. При их изучении и практическом освоении важно выявить те сценарии, которые могут иметь негативные последствия для человека.

Такая оценка сценариев означает, что только внутреннего этоса науки уже недостаточно. Необходимо каждый раз соотносить требования поиска истины с гуманистическими идеалами, корректируя внутренний этос науки дополнительными этическими регулятивами. Такого рода корректировка сегодня осуществляется в форме социально-этической экспертизы научных и технологических программ и проектов.

Возникает существенное видоизменение идеала самоценности научно-технологических инноваций как одной из базисных ценностей техногенной культуры. Наука остается наукой. Ее фундаментальные установки поиска истины и роста истинного знания сохраняются, но получают новую интерпретацию. Социально-этическая экспертиза не отменяет этих установок, наоборот, она предстает как условие их реализации.

Это — точка роста новых ценностей, возникающих в науке в рамках современной культуры. Не отказ от науки, а ее новое гуманистическое измерение предстает одним из важных аспектов поиска новых стратегий цивилизационного развития.

В этих изменениях научной рациональности открываются также 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.

Я обычно выделяю здесь три основных момента[1]. Во-первых, восточные культуры (как и большинство традиционалистских культур) всегда

---

[1] *Stiopin V.* Modern Technologies and Perspectives of Civilization. — Technology and Cultural Values. Ed. by Peter D. Hershock, Marietta Stepaniants, and Roger T. Ames. University of Hawai'i Press, 2003, c. 23–24; *он же.* Theoretical Knowledge. Springer verl. Dordrecht, 2005, c. 357–369.

исходили из того, что природный мир, в котором живет человек, это — живой организм, а не обезличенное неорганическое поле, которое можно перепахивать и переделывать. Долгое время новоевропейская наука относилась к этим идеям как к пережиткам мифа и мистики. Но в результате развития современных представлений о биосфере как глобальной экосистеме выяснилось, что непосредственно окружающая нас среда действительно представляет собой целостный организм, в который включен человек. Эти представления уже начинают в определенном смысле резонировать с организмическими образами природы, свойственными и древним культурам.

Во-вторых, в процессе познавательного и технологического освоения сложных саморазвивающихся систем установка на их активное силовое преобразование может оказаться неэффективной. При простом увеличении внешнего силового давления система может воспроизводить один и тот же набор структур и не порождать новых структур и уровней организации. Но в состоянии неустойчивости, в точках бифуркации часто небольшое воздействие — укол в определенном пространственно-временном локусе — способно порождать (в силу кооперативных эффектов) новые структуры и уровни организации[2]. Этот способ воздействия напоминает стратегии ненасилия, которые были развиты в индийской культурной традиции, а также действия в соответствии с древнекитайским принципом *у-вэй*, который полагал идеалом минимальное воздействие, осуществляемое в соответствии с пониманием и чувством ритмов мира.

В-третьих, в стратегиях деятельности со сложными, человекоразмерными системами возникает новый тип интеграции истины и нравственности, целе-рационального и ценностно-рационального действия. В западной культурной традиции рациональное обоснование полагалось основой этики. Когда Сократа спрашивали, как жить добродетельно, он отвечал, что сначала надо понять, что такое добродетель. Иначе говоря, истинное знание о добродетели задает ориентиры нравственного поведения.

Принципиально иной подход характерен для восточной культурной традиции. Напомню, что там истина не отделялась от нравственности, и нравственное совершенствование полагалось условием и основанием для постижения истины. Один и тот же иероглиф *дао* обозначал в древнекитайской культуре закон, истину и нравственный жизненный путь. Когда ученики Конфуция спрашивали у него, как понимать *дао*, то он каждому давал разные ответы, поскольку каждый из его учеников прошел разный путь нравственного совершенствования.

Новый тип рациональности, который в настоящее время утверждается в науке и технологической деятельности и который имманентно включает

---

[2] *Курдюмов С.П.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1990, с. 6–7.

рефлексию над ценностями, резонирует с представлениями о связи истинности и нравственности, свойственной традиционным восточным культурам. Наука становится одним из важных факторов диалога культур. А этот диалог выступает сегодня одним из условий формирования новых ценностных ориентиров и новых стратегий цивилизационного развития.

В.А. Лекторский

Философия, наука и современные технологии

Существует мнение о том, что философия стала обращать серьезное внимание на науку только в XX в. Тем более что и сам термин «философия науки» появился именно в это время. Те, кто разделяют эту точку зрения, делятся на две группы. Одни считают, что, вступив в контакт с наукой, философия становится научной, получает твердую почву под ногами и возможность ответить на те вопросы, которые она безуспешно пыталась решить в течение многих столетий. Другие исходят из того, что «онаучивание» философии уничтожает ее как особую дисциплину, имеющую дело с вечными проблемами человеческого бытия.

Я не могу разделить ни первую, ни вторую точку зрения. Потому что философия и наука изначально связаны друг с другом и всегда будут связаны, пока существует человек. Это не значит, что философия — просто одна из наук. Философия не похожа на науку в ряде отношений. Хотя бы потому, что, в отличие от последней, все время решает одни и те же (в самом деле «вечные») вопросы, на которые невозможно дать окончательный ответ. Дело в том, что проблемы, с которыми имеет дело философия, особые — они относятся к предельным основаниям жизни и деятельности, к универсальным способам вписанности человека в мир. Это скорее некие рамки, которые наполняются конкретным содержанием в определенных культурных и исторических ситуациях. Последние меняются, в том числе потому, что меняется сам человек. А он всегда будет изменять свой мир и самого себя. Поэтому в новых условиях приходится снова решать, казалось бы, те же самые (но в действительности получающие новое содержание) вопросы.

Философия возникает в кризисной ситуации, когда привычное понимание мира и человека перестает удовлетворять тех, кто мыслит. И она появляется как критика повседневного мира, как способ выхода за рамки принятых культурных стереотипов. За видимым философия пытается найти глубинную реальность и строит картину этой реальности, вводя такие

© Лекторский В.А., 2013

понятия («эйдос», «форма», «энтелехия», «истина», «бытие» и т.д.), которые чужды обычному жизненному миру. Таким образом, именно вместе с философией появляется теоретическое отношение к миру, своеобразное удвоение реальности. Важно подчеркнуть, что, претендуя на познание того, что есть, философия является средством создания новых типов интеллектуальной и практической деятельности. Исследование существующего и полагание новых норм — предполагающие друг друга стороны философской деятельности.

В это же время возникает и наука (математика, механика, астрономия и др.), которая пытается понять и объяснить мир, выходя за пределы того, что кажется ясным и очевидным с точки зрения здравого смысла. При этом первоначально наука входит в состав философии, разделяя с ней задачу теоретического исследования мира. Наука вводит, например, такие понятия, невозможные в обычном опыте, как прямая линия, не имеющая ширины, точка, лишенная всяких измерений, атом, который не может быть дан в опыте и т.д.

Строя свою картину мира, философия всегда пыталась не только отделить ее от мира обыденных представлений, но и найти переходы между ними — как в понимании реальности, так и в отношении того, что человек должен делать. Ибо он исходно живет в мире повседневности, и лишь найдя мосты между этим миром и миром «подлинно реальным», можно ориентировать человеческие познания и поведение. Но не менее важным было найти мосты между этими мирами и миром, рисуемым наукой. Особенно тогда, когда научная картина мира стала предельно удаленной от жизненного мира, как это случилось в ходе научной революции XVII в. Новая экспериментальная наука исходила из таких представлений, которые не только отличались от обыденных, но по существу противоречили здравому смыслу: прямолинейное равномерное движение, совершающееся без прилагаемой внешней силы, изменение данной в опыте ситуации как способ выяснения того, что имеет место в реальности (научный эксперимент) и т.д. Без посредства философии, в частности эпистемологии, невозможно было навести мосты между разными полагаемыми реальностями и осмыслить мир, в котором живет человек.

Поэтому философия всегда имела дело с осмыслением науки: и в античности, и в Средние века, и в Новое время. И делала это не как простая ее «служанка», а для решения своих проблем: понимания человека и его места в мире. Без философской интерпретации классической новоевропейской науки были бы невозможны системы Декарта и Канта, во многом определившие развитие западной философии последних столетий. Другое дело, что и наука много брала от философии для осмысления собственных оснований.

Иногда утверждается, что именно аналитическая философия XX в. поставила философию на научную основу. С возникновением аналитиче-

ской философии многие связывают появление философии науки. Верно, что одно из главных течений аналитической философии — логический эмпиризм исходил из того, что только наука может дать подлинное знание и что поэтому традиционная философия должна сойти со сцены. Но все остальное, что приписывает аналитической философии приведенное утверждение, неверно.

Во-первых, потому, что сама аналитическая философия неоднородна. Если логический эмпиризм ориентирован на науку, то лингвистическая философия, как одно из главных течений аналитической философии, может с полным основанием рассматриваться как антисциентистское.

Во-вторых, потому, что в XX в. были другие влиятельные философские концепции, которые исследовали проблематику философии науки, но не разделяли установок аналитической философии: эмпириокритицизм Э. Маха, неокантианство, школа французского неорационализма и др.

В-третьих, потому, что господствующие в последние 40 лет концепции философии науки (называемые «постпозитивизмом», «исторической школой») вышли не только за рамки логического эмпиризма, но и аналитической философии в целом, ибо они ставят себе задачей не формальный анализ языка науки (на что претендовали логические позитивисты), а философско-теоретическое осмысление эмпирических данных истории науки.

Можно утверждать, что аналитическая философия как исследовательская программа оказалась неосуществимой. В самом деле, ставилась задача путем анализа языка (у логических позитивистов это язык науки, у лингвистических философов это обыденный язык) дать окончательное решение философских проблем путем либо их элиминации (как псевдопроблем), либо сведения их к тем, которые могут быть решены посредством научного эмпирического или математического исследования. Эта задача оказалась невыполнимой. Элиминация метафизики не состоялась. В рамках аналитической философии были воспроизведены практически все основные, и притом разные, спорящие друг с другом метафизические позиции. Поэтому то, что сегодня называется аналитической философией, это на самом деле не то, что задумывалось и что первоначально понималось в качестве таковой. Сегодня это название для широкого, не очень определенного движения, в которое входят исключающие друг друга философские концепции, объединенные только установкой на точность анализа и аргументацию в пользу выдвигаемых положений (то, что было унаследовано от установок ее основоположников). Сегодня в аналитическую философию включаются после определенной интерпретации и те концепции, против которых она была изначально направлена. Я имею в виду, в частности, так называемое «аналитическое гегельянство» (Р. Брэндом, Дж. Мак Даугэлл), — вспомним, что гегельянство было одним из главных объектов критики таких основателей аналитической философии, как

Б. Рассел и Дж. Мур. Я уже не говорю о том, что ассимиляция идей Канта — одно из влиятельных направлений развития современной аналитической философии (П. Стросон, Х. Патнэм и др.). Существует и «аналитический марксизм» (Дж. Коэн, И. Элстер и др.).

При этом современная наука нередко черпает плодотворные идеи в таких философских концепциях, которые были с точки зрения классической аналитической философии нагромождением бессмысленных высказываний.

Так, основоположник синергетики А. Пригожин признавал влияние на него идей А. Уайтхеда и А. Бергсона. О влиянии А. Бергсона говорил и В.И. Вернадский, имея в виду свою концепцию времени.

Примерно в течение 40 лет интенсивно развивается когнитивная наука — междисциплинарное исследование познания. На первоначальную программу когнитивной науки большое влияние оказала именно аналитическая философия. Однако последующее развитие в этой области выразилось в пересмотре исходных установок, в результате чего сегодня некоторые специалисты в когнитивной науке обращаются за поиском новых идей к Э. Гуссерлю и М. Хайдеггеру. Издается специальный журнал «Феноменология и когнитивные науки», в числе авторов которого известные философы и ученые (вспомним, что именно работы Хайдеггера были для такого классика аналитической философии, как Р. Карнап, воплощением метафизической бессмыслицы, а гуссерлевское понимание сознания было объектом уничтожающей критики Г. Райла).

Анализ науки в ее эпистемологических, метафизических, этических измерениях остается важнейшим делом философского исследования, тем более сегодня. Вместе с тем философия не превращается просто в одну из наук, а сохраняет свои особенности, продолжает осмысливать метафизическую проблематику, которая сегодня получает новую конкретизацию, наполняется непривычным смыслом и вместе с тем обнаруживает особую практическую значимость.

Современная наука порождает множество проблем, требующих философского осмысления. Это относится и к математике, и к физике, и к биологии, и к социально-гуманитарным наукам. Я хотел бы, однако, специально обратить внимание на комплекс философских проблем, связанных с тем, что сегодня называется обществом знания. Я не буду анализировать разные концепции того, что считается таким обществом, в чем его сходство и отличие от того, что понимается под информационным обществом. В данном случае для меня важны не эти отличия концепций и разногласия авторов (это может быть предметом специального исследования), а то положение, которое по существу разделяют все, кто пишет на эту тему. Речь идет о том, что в обществе знания, в которое вступают сегодня все развитые страны, производство, распространение и использование знаний начинает определять все экономические и социальные процессы. Естест-

венно, что наука в таком обществе играет исключительную роль. Вместе с тем наука меняется в том отношении, что во все большей степени срастается со своими техническими приложениями. Возникает особый феномен «технонауки». Важно подчеркнуть, что новые информационные технологии, 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 и традиционные человеческие ценности. Жизненный мир человека — это историческое и культурное понятие. Он многократно менялся и был разным в разных культурах. При этом он всегда сохранял определенные инварианты. Сегодня под влиянием науки и техники происходит «взламывание» этих инвариантов.

В течение многих столетий наука и философия были предметом интереса весьма узкого круга людей. Сегодня обычный человек оказался перед проблемами самосохранения, которые созданы развитием науки и техники. Решить их без помощи философии невозможно.

Современное общество знания пытается «выйти за пределы природных ограничений». Конечно, не имеется в виду возможность «обойти» законы природы — это никому не удастся сделать. Речь идет о конструировании (опираясь на природные законы) новых образований, которые стихийно возникнуть не могут. Это касается также и конструирования самого человека: как его психики, так и телесности.

Распространение новых информационных технологий, в частности Интернета, создает колоссальные возможности для манипулирования психикой. Исчезают непроходимые границы между моим и не-моим. Появляются новые ограничения человеческой свободы, возникает необходимость ее переосмысления. Обостряется старая философская проблема отношения реального и кажущегося, а также знания и мнения, ибо с помощью информационных технологий можно фабриковать знание о реальности, а тем самым до известной степени и саму реальность. Можно создавать виртуальное «я» и в некотором смысле жить в виртуальном пространстве, в котором растворяются различия действительного мира и мира сновидения.

Я хочу специально остановиться на том вызове человеку, который возникает в связи с планами конструирования человеческой телесности.

Это так называемые «трансгуманизм» и «иммортализм». Сторонники этих движений, в число которых входят специалисты в разных областях знания, исходят из того, что с помощью генной инженерии, нанотехнологий, компьютерных и информационных технологий, воздействуя на генную и нервную систему человека и заменяя ряд органов на искусственные, можно сначала колоссально удлинить человеческую жизнь, а затем вообще сделать человека бессмертным. В этом случае проблема смерти,

столь важная для всей исторически существовавшей культуры, потеряет смысл.

Конечно, это выглядит как очередная утопия. Можно было бы утверждать, что она совершенно фантастична, если бы в число участников движения не входили серьезные исследователи и если бы они уже не начали практической работы в направлении создания такого существа, которое будет выходом за пределы человека, каким он был до сих пор. Если даже осуществление бессмертия этого будущего существа, которое иногда называют «сверхчеловеком», а иногда «постчеловеком», может вызывать сомнения, то возможность вмешательства в биологическую природу человека, по-видимому, существует. Министерство обороны США, например, финансирует исследования по созданию «идеального солдата» с расширенными возможностями получения сенсорной информации, увеличенной быстротой ее переработки, возросшими физическими возможностями, меньшими потребностями в сне и отдыхе. Но это только начало подобных экспериментов по выходу за пределы человека, что и является целью «трансгуманистического движения». Если ставить вопрос о смысле жизни человека не как индивида, а как человечества, то «трансгуманисты» видят его в создании условий для замены человека «постчеловеком». Считается, что в перспективе это приведет к бессмертию.

Это, конечно, вызов философии.

Уже само по себе вмешательство в сложнейшие генные и нервные структуры человека исключительно опасно. Его результаты могут быть весьма похожими на ту экологическую катастрофу, которая возникла вследствие технологического преобразования природы. Вместо более физически и психически здорового существа можно породить монстра. Но даже если удастся разобраться во всех сложных генных и нервных структурах и точно предвидеть результаты воздействия на них (от чего мы очень далеки сегодня), то нет никакой уверенности в том, что возникший «сверхчеловек» не разрушит полностью ту культуру с ее представлениями о человеческих возможностях, о допустимом и недопустимом, о правах и обязанностях, которая и делает человека человеком. Если раньше люди мечтали о более гуманном обществе, то общество «постлюдей» будет антигуманным.

А если бы удалось пойти еще дальше и сделать «постлюдей» бессмертными (а об этом тоже мечтают «трансгуманисты»), то это имело бы ряд роковых последствий. Во-первых, отпала бы необходимость в рождении новых людей, так как определенного количества бессмертных «постчеловеков» было бы достаточно для решения тех проблем, которые стояли бы перед таким обществом. Бесконечная жизнь одних и тех же существ свела бы к минимуму возможность социальных и культурных обновлений (правда, вряд ли в таком нечеловеческом обществе существовала бы куль-

тура). Такие главнейшие смыслоопределяющие ценности человеческой жизни, как забота о детях и стариках (ибо не было бы ни тех ни других), понимание другого человека и его проблем (ибо этих проблем тоже не было бы), любовь к другому человеку, которая включает в себя заботу и понимание любимого, осознание хрупкости человеческой жизни, исчезли бы, потеряли бы смысл такие добродетели, как мужество и героизм, ибо они предполагают самопожертвование и возможность потерять жизнь.

Словом, исчезновение смерти означает исчезновение смысла человеческой жизни. Переход к «постчеловеку» — это не ликвидация смерти, а наоборот, коллективное самоубийство человечества, ибо «постчеловек» и есть убийца человека.

Я думаю, что человечество не пойдет по этому пути. Но об опасности бездумного экспериментирования человека с самим собой нужно говорить.

Современная наука и техника, породившие общество знания, — это вызов для философии. Сегодня роль философии не в том, чтобы быть просто «экспериментальной метафизикой», основой внеценностного конструирования возможных миров и возможных людей, или «постчеловеков». Перспективы человека во многом связаны с тем, какую роль сможет играть философия в осмыслении созданного наукой и техникой нового мира и в ценностной ориентации в нем.

Наука и порожденный с ее помощью мир — это сегодня главное проблемное поле философских исследований. Философия не может уклониться от анализа этой проблематики с помощью ссылок на то, что наука не оправдала возложенных на нее ожиданий. Как раз именно потому, что современная «технонаука» может выйти из-под человеческого контроля, осознается сущностная необходимость философии. Ибо речь идет о судьбе самого человека.

Е.А. Мамчур

Эвристическая роль метафизики в научном познании

Нужна ли науке философия? Этот вопрос отнюдь не тривиален. Далеко не все ученые отвечают на него положительно. 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...» — пишет Вайнберг[1]. Такого же мнения придерживается и Фейнман. «Философы порой много говорят о *вещах совершенно необходимых науке*, — иронически замечает он, — и это всегда... наивно и, по всей видимости, ошибочно»[2]. Учитывая калибр этих ученых, стоит задуматься, почему у многих естествоиспытателей сложилось негативное отношение к философии?

Размышляя над этим вопросом, прежде всего следует отметить, что ученые имеют в виду не философию, а *философию науки* как профессиональную деятельность особого рода. В западной англоязычной традиции она получила название аналитической философии. К философии как таковой они относятся с большим уважением, хорошо ее знают и нередко используют те или иные философские идеи в своей деятельности. Тот же Вайнберг пишет: «Все сказанное отнюдь не означает отрицания ценности философии, большая часть которой не имеет... отношения к науке»[3].

Тем не менее факт остается фактом — и Вайнберг, и Фейнман философию науки не жалуют. Конечно, повинны в этом прежде всего те философы науки, которые стремятся *диктовать* ученым, как им действовать в их специальной сфере исследований и по каким критериям оценивать результаты познавательного процесса. Но в целом дело сложнее. Ведь вре-

---

[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.

[3] *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории, с. 132.

© Мамчур Е.А., 2013

мена, когда философы диктовали науке, как ей развиваться, отошли в прошлое. Дело в другом: философия науки, как парадоксально это ни прозвучит, *науке и не нужна. Точнее, она нужна не столько науке, сколько самой философии.* Деятельность профессионального философа науки в качестве своего адресата имеет не столько науку, сколько философию. Наука занимает такое значительное место в системе человеческой культуры, что не изучать ее философия просто не имеет права. Ведь философия — это теоретическое мировоззрение эпохи. Какое же мировоззрение без знания о том, что такое научное познание и как оно функционирует! Вот философия и изучает науку, поручив это делать одной из своих дисциплин, а именно философии науки.

Естественно, философы надеются, что ученые не останутся глухими к осуществляемой ими критике реальной познавательной деятельности, если, конечно, эта критика покажется им продуктивной. Критическая функция за философией науки остается; она имеет право на существование. Она вполне может оказаться полезной и для ученых в силу того, что философ науки специально изучает особенности познавательного процесса, на что активно работающий естествоиспытатель просто не имеет времени. При этом лучшими методологами науки зачастую оказываются именно «думающие» ученые. В их числе не только естествоиспытатели XX в., такие как Н. Бор, А. Эйнштейн, В. Гейзенберг, но и многие современные — Р. Пенроуз, С. Вайнберг, К. Ровелли, Ли Смолин.

Но это все философия науки. А как же все-таки философия «как таковая»? Зачем она-то нужна науке? Чаще всего на этот вопрос отвечают так: философия расширяет мыслительный горизонт ученого, повышает его культуру и эрудицию. Это верно, но вряд ли такой ответ убедит скептиков. Они скажут, что эрудиция и широта подхода к научным проблемам черпается не столько из философии, сколько из самой науки и ее прошлого опыта, а нравственные нормы постигаются из других видов культуры — литературы, кино, телевидения, театра. Известны слова Эйнштейна, что наибольшее влияние на него оказали не столько те или иные ученые или философы, сколько произведения Достоевского и музыка Моцарта. Приобщение к гуманитарной культуре увеличивает масштаб личности ученого-естественника. А уже давно замечено, что действительно революционные прорывы в научном познании осуществляются теми представителями конкретных наук, масштаб личности которых достаточно велик.

Скептикам в отношении полезности философии для науки нужны более конкретные аргументы, которые бы обосновывали *эвристическую* роль философии в творчестве ученого. Так что мы вновь возвращаемся к вопросу, сформулированному в начале статьи: нужна ли естествоиспытателям философия?

Чтобы убедиться в том, что философия играет эвристическую роль в развитии естественных наук, следует обратиться к истории науки, где можно найти много ярких подтверждающих этот тезис примеров.

Приведем некоторые из них. Один из преобразователей современного естествознания Н. Бор находился под большим влиянием идей датского философа С. Кьеркегора. Высказывается мнение[4], что многие идеи боровской интерпретации квантовой теории были навеяны философией Кьеркегора. Отмечают аналогию между идеями Кьеркегора о существовании скачков в духовной эволюции индивида, посредством которых совершаются переходы между различными сферами экзистенции (религиозной, этической, эстетической), и представлениями о дискретном характере энергетических состояний атома, о скачкообразном изменении этих состояний, которые составляют суть первоначальной теории атома Бора. Усматривают аналогию и между ограниченностью фиксированных стадий существования кьеркегоровского «я» и ограниченным набором орбит в атоме Бора.

Конечно, это довольно смелые предположения, и многим они покажутся сомнительными. Однако Х. Хоффдинг — профессор философии, преподававший философию Бору, находился под сильным воздействием философии Кьеркегора и вполне мог «заразить» Бора его идеями.

Более убедительным является утверждение о влиянии на Бора кантовской философии. Близко знавший Бора и глубоко изучивший его философские взгляды А. Петерсен утверждает, что когда Бора спрашивали, отражает ли квантовая механика описываемый ею микромир, Бор говорил: «Неверно думать, что задача физики состоит в том, чтобы открыть, что представляет собой природа. Физика интересуется только тем, что мы можем сказать о природе»[5]. Иными словами, не отрицая существования объектов микромира, Бор, вполне в духе кантовской философии, полагал, что сами по себе они нам недоступны, также как недоступны для нашего познания кантовские «вещи в себе». Все, что мы можем знать, — это результаты измерений (феномены). В таком плане Бор и строил свою интерпретацию квантовой теории. И именно серьезное преподавание философии Канта в западных университетах облегчило и восприятие, и принятие квантовой теории в среде физиков-теоретиков. Многие советские физики с трудом принимали квантовую теорию, и свою роль сыграло при этом то обстоятельство, что они фактически не изучали Канта, а изучали даже не диалектический материализм Ф. Энгельса (интересную и во многом вер-

---

[4] См., например: *Holton G.* The Roots of Complementarity. — Deadalus. 1970, vol. 99, № 4; *Feuer L.* Einstein and the Generations of Science. N. Y., 1974.

[5] *Petersen A.* The Philosophy of Niels Bohr. — Niels Bohr: A Centenary Volume. Cambrige, 1985, с. 305.

ную философскую концепцию), а догматизированную и предельно упрощенную ее версию.

Можно заметить одну особенность влияния философии на творчество естествоиспытателя. Обычно речь идет не о какой-либо одной философской доктрине, а о различных философских идеях. На этот момент обратил внимание А. Эйнштейн, когда он утверждал, что в глазах последовательно мыслящего философа ученый «предстает как оппортунист, бросающийся из одной крайности в другую»[6]. Многих шокируют эти слова, хотя ничего обидного для ученых в них нет. В контексте нашей проблемы это означает только то, что в своей деятельности они используют ту философскую систему, в которой усматривают основание для своих конкретных концептуальных построений. Поэтому на разных этапах своего творчества и даже для разработки различных аспектов одной и той же строящейся теоретической системы они могут обращаться к различным философским системам[7]. Это убедительно демонстрирует история научного познания.

Так, сам Эйнштейн находился под большим влиянием философии Э. Маха. Философским основанием создаваемой им теории относительности, связанной с отказом от понятий абсолютного пространства и времени, а также эфира как абсолютной системы отсчета, была идея Маха о том, что в теоретической системе должны содержаться только те понятия и величины, которые так или иначе фиксируются в опыте. Понятия, даже косвенно не связанные с эмпирическим уровнем знания, должны быть удалены из теории.

Эту же философскую идею использовал и В. Гейзенберг, когда он исключил из строящейся квантовой теории понятие траектории электрона в атоме, поскольку оно также было в принципе не верифицируемым.

Концепция верифицируемости терминов теории принадлежала позитивизму, одним из основателей которого был как раз Мах. Значит ли это, что Эйнштейн или Гейзенберг были позитивистами? Ни в коем случае. Они просто взяли из позитивизма ту философскую идею, которая казалась им верной, находилась в согласии с их научным инстинктом. Ни тот ни другой не разделяли других идей позитивизма. Трудно было бы заподозрить их, например, в том, что они отрицали значение философии для науки. А ведь лозунг «Наука сама себе философия!» был центральным для позитивистской философии.

При разработке своих научных идей Эйнштейн опирался и на другие философские идеи. Так, он был приверженцем рационализма (под влия-

---

[6] *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов. М., 1967, т. 4, с. 11.

[7] Эта идея разрабатывалась во многих работах Вл.П. Визгина. См., например: *Визгин Вл.П.* Эйнштейн и проблема построения научной теории. — Вопросы философии, 1979, № 10, с. 54–64; *он же.* Чем определяется дуга Эйнштейна? — Эйнштейн и перспективы развития науки. М., 2007, с. 20–25.

нием философии Спинозы), когда, убежденный в силе теоретического разума, утверждал, что нет логического пути от наблюдаемых данных к теоретическим принципам, и строил свои теории не путем индуктивного обобщения опытных данных, а путем выдвижения гипотез, основанных на интуиции ученого. Предполагалось при этом, что проверка гипотез осуществляется не непосредственно, а путем выведения из них следствий и сопоставления этих следствий с данными экспериментов.

Спинозистом был он и тогда, когда говорил о неполноте квантовой теории в ее копенгагенской интерпретации. Эйнштейн полагал, что теория является полной, если она дает однозначный ответ на вопрос о поведении микрообъекта в любой точке пространства в любой момент времени. Он считал, что вероятностное истолкование квантовой механики является неудовлетворительным, временным, и, чтобы она была полна, в ней должен быть восстановлен в своих правах всепроникающий (спинозовский) детерминизм. Так что философия Эйнштейна была конгломератом конгениальных ему философских идей.

Столь же многогранной была и философская позиция В. Гейзенберга. Воспользовавшись упомянутой выше идеей позитивизма, которая казалась ему продуктивной при построении квантовой теории, он вовсе не стал позитивистом. При истолковании природы микрообъектов он был платонистом, хотя идеи платонизма коренным образом противоречат идеям позитивизма. Известно, что он отвергал атомизм Демокрита и считал, что элементарные частицы являются геометрическими платоновскими телами. Вместе с тем, размышляя над онтологическими проблемами квантовой теории, Гейзенберг обращался к аристотелевской идее о существовании потенциального и актуального уровней бытия природных объектов. В истолковании объектов микромира эта идея прозвучала так: до акта измерения микрообъекты обладают только потенциальным бытием и только измерение делает их бытие актуальным.

Эпистемологические аргументы

Вместе с тем, чтобы решить проблему взаимоотношения науки и философии, одних исторических аргументов недостаточно. Важно не просто зафиксировать случаи позитивного влияния философии на конкретные науки; необходимо *объяснить это явление эпистемологически*. В связи с этим важно обратить внимание на следующее: как бы ни относились к этому сами ученые, как бы ни чурались они философии, она *уже* содержится в их теориях, присутствуя здесь в виде метафизических и теоретико-познавательных предпосылок, определяющих направление научного поиска. «Нет науки, свободной от философии; есть лишь наука, философ-

ский багаж которой был взят на борт без предварительного досмотра», — справедливо отмечает известный биолог Даниэль Деннет[8].

Важнейшей частью философии выступает метафизика. Понятие метафизики является достаточно сложным. Единого мнения по поводу его содержания нет. Возьмем за основу определение, которое давал ему М. Хайдеггер, размышлявший о природе метафизики более чем кто-либо другой из философов XX в. Определяя это понятие, он писал, что если наука — это знание о сущем, то метафизика — это «вопрошание сверхсущего»[9]. Она ставит вопросы о сущем как целом. Метафизика — это знание о бытии, о его предельных основаниях и структурах, а также тех закономерностях, которым эти структуры подчиняются.

Как утверждал в свое время Кант, метафизика задается вопросами о том, прост или сложен мир, существуют ли последние «кирпичики» материи, есть ли свобода в природном мире или все подчинено необходимости, конечен или бесконечен мир. Те или иные предварительные ответы на эти вопросы содержатся в научно-исследовательских программах в качестве основополагающих принципов познания природы. Чтобы убедиться в этом, достаточно всмотреться в исходные предпосылки любой фундаментальной научной теории. В основе всех фундаментальных теорий в физике, в том числе и современных, лежит идея о том, что объяснение мира предполагает поиски единого начала всего сущего. Впервые этот принцип выдвинул античный философ Фалес. Эта идея может воплощаться в принципах редукционизма или антиредукционизма. Те физики, которые надеются на построение окончательной теории, на роль которой в настоящее время претендует теория суперструн, исповедуют редукционизм. К ним относится, например, уже упоминавшийся С. Вайнберг.

Еще одним, метафизическим по своей природе, является тезис об универсальности причинной связи. Наука всегда и всюду ищет причинные связи. На этом она стоит. Могут возразить, что эта идея в современный период развития науки пошатнулась, ведь квантовая механика, являющаяся теорией микромира, индетерминистична по своей природе. Это верно. Важно подчеркнуть, однако, что в дискуссиях по поводу судьбы детерминизма в квантовой механике идея причинности была уже заложена в самом вопрошании о ее присутствии. В квантовую теорию было введено представление о вероятностной причинности, которое в известной мере восстанавливало причинность в правах.

Метафизические предпосылки фундаментальных научных теорий непосредственно не проверяемы, поскольку они выходят за пределы всякого возможного опыта. Являясь априорными, они не могут тем не менее слу-

---

[8] *Деннет Д.* Опасная идея Дарвина. М., 1995.

[9] *Хайдеггер М.* Что такое метафизика. — *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993, с. 24.

жить критериями оценки конкретного научного материала. Согласно Канту, они играют роль только регулятивных принципов познания. Вместе с тем, косвенно метафизические принципы все-таки проверяются опытом. Критерием их плодотворности выступает успешность фундаментальной теории, в основу которой они положены.

Так что вопрос о том, нужна ли метафизика (и вообще философия) науке, это праздный вопрос. Метафизика входит в основу научных теорий, не спрашивая разрешения у представителей конкретных наук. Ньютон когда-то говорил: «Физика, бойся метафизики!», но сам никак не смог избежать метафизики. Она вошла в его механику в виде принципа дальнодействия, идеи об атомарной структуре вещества, концепции абсолютного и относительного пространства и времени.

Тем не менее сам по себе факт присутствия в теориях метафизических предпосылок еще не является аргументом в пользу тезиса об эвристической роли метафизики в науке. Скептики вправе заявить, что метафизические предпосылки не могут сколько-нибудь надежно направлять деятельность ученого в его поисках истинных теорий, поскольку сами подвержены постоянному пересмотру. Достаточно напомнить, что на смену метафизическим предпосылкам ньютоновской физики пришла метафизика электоромагнетизма и релятивистской физики Эйнштейна.

Замечание справедливо. Попробуем ответить на него. Как представляется, эвристическую роль в научном познании играют не конкретные метафизические принципы, не их содержание, а само существование сферы сверхсущего (Хайдеггер). Выход в эту сферу позволяет ученому поставить вопрос о мире в целом, ответ на который он не может получить, оставаясь в сфере сущего. Эвристика метафизики в том, что она стимулирует ученого ставить такие вопросы. Ответы меняются, и от многих из них приходится отказываться при переходе научного познания на новый уровень исследования бытия. Однако научное предприятие продолжает развиваться и двигаться вперед, поскольку сохраняется и постоянно воспроизводится стремление к постановке метафизических проблем и поискам ответов на них. Похоже, в научном познании реализуется нечто подобное ницшеанскому «вечному возвращению». В данном случае — это возвращение к метафизике.

Забвение метафизики «мстит» науке, обрекая ее на застой. Об этом свидетельствует современное состояние дел в физическом познании. Известный физик-теоретик Ли Смолин, утверждая, что «взрывной рост» физики, продолжавшийся более 200 лет, в последние десятилетия застопорился, причину этого усматривает в господствующем здесь в настоящее время стиле «ведения» науки. В современной физике господствует идеология и стратегия инструментализма. В физике частиц она доминирует начиная с 40-х годов прошлого века. Инструменталистский стиль мышления прагматичен и поощряет виртуозность в расчетах, говорит Смолин,

но он крайне отличается от способа, которым делали науку А. Эйнштейн, Н. Бор, В. Гейзенберг, Э. Шредингер и другие революционеры начала XX в. Их работа возникла из глубокого размышления о наиболее основных вопросах бытия[10].

Р. Фейнман, Ф. Дайсон и С. Вайнберг, занимавшиеся разработкой стандартной модели физики частиц (несмотря на их гениальность и большие достижения в науке, добавим от себя), не слишком задумывались над метафизическими вопросами. Это, с одной стороны, позволило почти 30 лет успешно разрабатывать приложения стандартной модели, не отвлекаясь на обсуждение фундаментальных проблем науки. С другой — привело в конце концов к застою в физике частиц.

Переход к прагматическому стилю мышления и инструменталистской методологии Смолин характеризует как «триумф ремесленников над пророками»[11]. Нелицеприятные слова в адрес большей части ученых, работающих в физике частиц. Но в данном случае Смолин просто использует терминологию Эйнштейна, который проводил различие между двумя типами ученых — «простыми мастеровыми» и «настоящими искателями истины». Эйнштейн говорил, что первые «видят много деревьев, но никогда не видят леса»[12]. Сосредоточившись на деталях, они не видят целого. А способность увидеть его дается как раз тем, кто стремится и способен выйти в сферу метафизики.

Мы не придерживаемся здесь весьма распространенного мнения о том, что современная наука переживает кризис. На наш взгляд, Хайдеггер был прав, когда, полемизируя с Гуссерлем, впервые выдвинувшим этот тезис в современной философии, утверждал, что никакого кризиса науки как таковой нет, что речь может вестись только о трудностях в истолковании основных понятий частных дисциплин[13]. Но все же замедление роста наблюдается. Для его преодоления нужно отказаться от идеологии инструментализма и прикладнизации и вернуться к стратегии, связанной с постановкой фундаментальных, метафизических проблем. Смолин прав, заявляя, что физика сейчас как никогда нуждается в «пророках».

Обращаясь к философии, ученый получает возможность взглянуть на сложившуюся в научном познании ситуацию шире. Получаемая им при этом дополнительная степень свободы от «злобы дня» (в его области исследования) позволяет ему критически посмотреть на разделяемые его современниками стереотипы мышления и преодолеть их.

---

[10] *Смолин Ли.* Неприятности с физикой: взлет теории струн, упадок науки и что за этим следует. Пер. Ю. Артамонова [http:// vidimfigu.ru /?06631284317867618346].

[11] Там же.

[12] Цит. по: *Смолин Ли.* Неприятности с физикой.

[13] *Хайдеггер М.* Наука и осмысление. — Время и бытие. М., 1993, с. 250.

Роджер Смит

Наука и философия свободы воли

В современном западном дискурсе распространены два рода утверждений, на первый взгляд противоречащих друг другу. С одной стороны, раздаются утверждения о тотальной свободе. Крайнее свое выражение они находят в рекламном лозунге «Just do it», но присутствуют и в «американской мечте» — о том, что путь к богатству и Белому дому открыт для каждого американца. С другой стороны, мы слышим утверждения о тотальном детерминизме. К примеру, в научно-популярном дискурсе говорится, что индивидуальной свободы действий нет, поскольку все определяет «эгоистичный ген» («the selfish gene») или поскольку «вы — это ваш мозг», а сознание — иллюзорно.

Я предлагаю здесь взглянуть на историю вопроса. Сосуществование противоположных утверждений не ново. На протяжении трех столетий существенной чертой проекта Просвещения был поиск знания о законах природы, включая природу человека, — на благо всего человечества. Этот проект заключался в том, чтобы найти *законы* природы, действующие с *необходимостью*, и на этой основе осуществить *выбор*, решить, *что делать*. Когда Бэкон и Декарт сформулировали ранний вариант этой программы, они допускали свободу воли, данную человеку Богом. В «Страстях души» Декарт писал: «Я вижу лишь одно основание, на котором покоится уважение к себе, — это наша свободная воля... Свободная воля позволяет нам властвовать над собой и тем уподобляет нас до известной степени Богу...»[1]. В современных вариантах этого проекта, однако, наука и свобода воли считаются несовместимыми: первая представляется истинным знанием, вторая — заблуждением. А это поднимает много вопросов.

Цель этой статьи — проиллюстрировать отношения философии и науки так, как они складывались в дебатах о свободе воли. И философия, и наука — не какая-то единая сущность, а многообразие видов деятельности,

[1] *Декарт Р.* Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1989, с. 547.

© Смит Р., 2013

и значит, между ними не может быть установлено какое-то одно отношение. Необходимо поэтому обсуждать их отношения через конкретные взаимодействия между ними. Дебаты о свободе воли интересны еще и тем, что в современной научно-популярной литературе утверждается: «Наука доказывает, что вера в свободу воли ложна». Возражения на это поступают как со стороны философии, так и науки. В итоге взаимоотношения философии и науки становятся частью общего дискурса. Прошлое и настоящее дебатов о свободе воли приоткрывают многое в этих отношениях. Сначала я остановлюсь на подоплеке этих дебатов и наиболее часто приводимых аргументах за и против свободы воли. Во второй части статьи я проиллюстрирую предпринятые в конце XIX в. попытки пересмотреть философские основания и авторитет науки в свете концепций воли. В качестве иллюстраций, знакомых многим, я использую работы Достоевского, Ницше и Бергсона.

Многие западные участники дебатов о том, «действительно» ли существует свобода воли, считают этот вопрос вневременным или универсальным. Между тем во многих культурах не существует не только понятия о свободе воли, но и категорий «природа», «человек», «личность», которые западный человек считает само собой разумеющимися. В повседневной английской речи ссылка на свободу воли выражает веру в индивидуальную способность действовать (*agency*). Люди, принадлежащие к определенным социальным группам, часто говорят как о социальном факте, что они сами решают или выбирают, что им делать, что могли бы принять иное решение и отвечают за свой выбор. Как утверждает специалист по классической философии Майкл Фреде, такой язык на Западе возник на определенном историческом этапе — а именно, у поздних стоиков, таких как отцы христианской церкви Ориген и Августин. Эти последние стремились показать, почему в мире, устроенном по принципу блага, где все обстоит так, как оно есть, индивиды, чтобы их жизнь была хорошей, все-таки должны выбирать и действовать. (Заметим в скобках, что на этом пути им часто приходилось бороться с фатализмом популярной тогда астрологии.)

Я не стану в это углубляться и перейду сразу в XIX в. — в то время, когда ученые и их публика серьезно обеспокоились тем, что прогресс науки подрывает веру в свободу воли, а следовательно, социальную и юридическую основу личной ответственности. Я буду рассматривать отношения философии и науки на этом примере. В моей собственной книге «Свобода воли и науки о человеке в Великобритании» я детально исследовал эти дебаты в контексте одной нации[2]. Не только там, но и повсюду в Европе и Северной Америке опасались принципа детерминизма, к кото-

[2] *Smith R.* Free Will and the Human Sciences in Britain, 1870–1910. L.: Pickering & Chatto, 2013.

рому вел прогресс физиологии, эволюционной теории, статистики и истории. Сто лет спустя, с 1980-х годов и по настоящее время, все еще идут похожие дебаты о свободе воли и детерминизме, на этот раз — под влиянием новых данных в изучении мозга и теории естественного отбора.

Одна из причин огромного воздействия, которое оказал на современников и потомков трактат Дж. Локка «Опыт о человеческом разумении», заключалась в обсуждении автором возможностей «экспериментального метода». На протяжении XVIII в. это означало аргументацию на основе опыта, включая эксперимент, но чаще относилось к попытке исследовать работу ума — рефлексию и интроспекцию. Изучая и рефлексируя свой опыт, Локк анализировал понятие власти и возвел его к осознанию человеком своей способности двигаться, движений собственного тела. «Идею начала движения мы получаем только из рефлексии о том, что происходит в нас самих: ведь мы знаем по опыту, что одним только хотением (willing), одной своей мыслью в уме можем привести в движение те части нашего тела, которые до этого находились в покое»[3]. Он писал, что каждый человек испытывает «воление», возникающее в психике (mind) и приводящее к переменам в физическом движении. С тех пор эта мысль повторялась как аргумент в пользу свободы воли. Веком позже доктор Джонсон в одной из известных деклараций здравого смысла сказал: «Сэр, мы *знаем*, что наша воля свободна, и точка»[4]. А еще столетие спустя викторианский философ Генри Сэджвик заметил, что, какие бы аргументы за научный детерминизм ни выдвигались, те, кто верит в свободу воли, основываются при этом на собственном опыте такой свободы. «Против поразительного множества доказательств, накопленных в пользу детерминизма, — писал он, — можно привести непосредственное свидетельство сознания в момент совершения преднамеренного действия»[5]. Еще один викторианец — правовед Джеймс Фитцджеймс Стивен утверждал: «Каждый человек привязан к слову „в*о*лить“ (to will)... значение которого столь же живое, что и значение слова „видеть“ для каждого зрячего»[6].

Итак, в британской философской традиции утверждалось, что каждый человек знает о свободной воле из опыта. В то же время существовала и такая точка зрения, согласно которой опыт дает ложное знание, поскольку разум говорит нам, что наши действия следуют из сложившихся условий «по необходимости». Заметим в скобках, что в английском языке термин «детерминизм» до 1870-х годов встречался редко и ранние дебаты велись

---

[3] *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. Кн. II. Гл. xxi. — Сочинения. В 3-х т. Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985, т. 1, с. 286.

[4] «Sir... we *know* our will is free, and there's an end on't» (цит. по: *Boswell J.* Boswell's Life of Johnson. Ed. G.B. Hill, rev. L.F. Powell. Vol. 2. Oxf.: Clarendon Press, 1964, c. 82).

[5] *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. L.: Macmillan, 1962 (7th ed.), c. 65.

[6] *Stephen J.F.* A General View of the Criminal Law of England. L.: Macmillan, 1863 (7th ed.), c. 77.

на языке «свободы и необходимости»[7]. Веру в необходимость поддерживали разного рода религиозные, философские и научные рассуждения. Богословский аргумент нашел свое самое яркое выражение в кальвинизме. Кальвинисты считали, что Бог всемогущ и пути Его нельзя познать, а тем паче — в них усомниться. Все события, в особенности действия людей, происходят из Его Воли, и если Воля эта спасает, то речь идет о трансцедентной Благодати, а не о человеческой воле. Если гордый собой человек думает, что у него есть воля, то молитвенное смирение открывает, что поступки его зависят от Воли Божьей. Философский аргумент состоял в том, что природа подчинена всеобщим законам. И раз наука (в XIX в.) доказала, что человек — это часть природы, мы должны принять, что все человеческие действия также носят всеобщий характер и являются частью природы. Аргумент же натурфилософии или естественных наук заключался в следующем: опыт показывает, что наши действия с регулярностью и без всякого исключения следуют за нашими мотивами, и то, какое именно действие будет произведено, зависит от того, какой мотив возобладает над другими. Действие, таким образом, это результат не свободного выбора, а конкуренции мотивов.

В последние десятилетия, с развитием эволюционной теории и нейронаук, этот последний аргумент стал центральным пунктом обсуждения. Некоторые ученые заявляют: все, что мы делаем, определяется состоянием отношений между нейронами в головном мозге. Однако многие критикуют это утверждение как основанное на непонимании отношений между научным знанием и другими формами знания — такими как философские спекуляции. Отрицающих свободу воли обвиняют в сциентизме, т.е. в том, что они признают лишь одну форму знания, присущую естественным наукам. При этом критики утверждают, что есть и другое знание — например, повседневное моральное знание, которое мы можем законным и подобающим образом отнести к свободе воли.

Вспомним лишь некоторые из способов, которыми наука XIX в. доказывала присутствие необходимости — или, как стали говорить позже, детерминизма — в делах человеческих. В физике первый закон термодинамики — закон сохранения энергии, сформулированный около 1850 г., не оставил места ни для какой другой силы, к примеру, такой как воля или способность (Бога или человека) вмешаться в энергетическую систему природы. Затем дарвиновская теория эволюции представила происхождение человеческой расы как следствие природных законов, поместив его, следовательно, в царство необходимости. В это же время распространилось убеждение в том, что орган психики — это мозг, что психических явлений, независимых от нервных процессов, не существует и что мы

---

[7] См.: *Harris J.A.* Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy. Oxf.: Oxford University Press, 2005.

сами (по словам Т.Г. Гексли) всего лишь «обладающие сознанием автоматы»[8]. В это же время ученые обратились к исследованию корней христианства и историческим доказательствам жизни Христа. Это вылилось в написание работ, в которых религиозная вера представлена как продукт социально-исторических условий. Наконец, несмотря на то что отдельные события человеческой жизни могли казаться случайными, систематический сбор данных о человеке — таких как средняя продолжительность жизни или число самоубийств — демонстрировал определенный порядок. В 1860-е годы Г.Т. Бокль скандализировал всю Европу своей книгой «История цивилизации в Англии», в которой изображал возникновение цивилизации как результат не воли великих людей, моральных правил или иных духовных причин, а действия естественных законов. Драматург Дж.Б. Шоу так с иронией описал мрачное настроение своих современников в начале XX в.: «Мы — часть космической системы. Свобода воли — иллюзия. Мы — дети Случая и Эффекта. Мы — Неизменное, Непобедимое, Безответственное, Неизбежное»[9].

К тем же выводам приходят некоторые из современных авторов. Так, американский психолог Даниэль М. Вегнер пишет, что «настоящий каузальный механизм поведения никогда не дан сознанию». Субъективный опыт свободной воли, на который полагались старые философы и обычные люди, он считает заблуждением: «Каждое из наших действий в реальности — кульминация внутреннего набора физических и ментальных процессов»[10]. Этими словами Вегнера я хотел бы проиллюстрировать свою главную мысль. В аргументах «за» и «против» свободы воли, которые выдвигали мыслители начиная с Локка и до наших дней, часто не хватает ясного аналитического различения утверждений философских и научных или эмпирических. И это — несмотря на частые заявления о фактической данности психических событий. Я не настаиваю на том, что ясные различения должны делаться всегда, — хотя именно так считают многие аналитические философы. Насколько я понимаю, современные философы не достигли согласия об этих сложных вещах. Отметим тем не менее что ученые зачастую встраивают философские предпосылки в тот процесс, который они называют научным доказательством. Во фразе, которую я процитировал выше, Вегнер использует слова «реальность», «реально», тем самым делая онтологическое утверждение о Вселенной. Возможно, сам он сказал бы, что это — обычный язык, но ведь обычный язык также полон онтологических предпосылок. И в научной, и в повседневной

---

[8] *Huxley T.H.* On the Hypothesis that Animals are Automata and Its History. — Methods and Results: Essays [Collected Essays. T. 1]. L.: Macmillan, 1894.

[9] "We are the Unalterable, the Irresistible, the Irresponsible, the Inevitable" (*Shaw G.B.* Back to Methusela. — The Complete Plays of Bernard Shaw. L.: Odhams Press, 1934, с. 952).

[10] *Wegner D.M.* The Illusion of Conscious Will. Cambridge (MA): MIT Press, 2002, с. 97, 27.

речи пунктирно уже намечены определенные философские позиции. Вегнер верит, что, в отличие от свободы воли, нейронные процессы в мозге реальны; следовательно, если мы хотим узнать нечто о психике, нам нужно познать ее реальную физическую основу. Тем самым он признает, что существует только один вид знания, в терминах которого все в конечном счете будет объяснено. Такая вера и есть сциентизм. Эта философская презумпция влияет на научные аргументы о свободе воли, поскольку в мышление Вегнера с самого начала встроено предположение о том, что все «реальные» события детерминированы. Его утверждение, что свобода воли — иллюзия, есть логическое следствие его образа мысли, а не *эмпирический* факт. Вот хороший пример смешения в современной культуре философских утверждений с научными.

Я могу привести три серьезных возражения против точки зрения Вегнера и других нейропсихологов, отрицающих свободу воли. Во-первых, немало философов и обычных людей скептически относятся к возможности реалистской теории знания как знания универсального и всеобъемлющего. Ученые не могут ссылаться на «рельное», как если бы существовало согласие по поводу того, что это такое. За пределами сообщества авторов, пишущих о «нейрональном „я“», существует иной социальный мир. В этом мире люди используют язык для описания реальности свободной воли, феноменологии самощущения человека действующего (person's sense of agency) и ответственного за свои поступки. Итак, «реальное» Вегнера отсылает лишь к тому, что называет таковым некое, пусть даже крупное, сообщество людей — а именно специалисты по нейронаукам и их попутчики.

Второе мое возражение заключается в том, что приписывать свободу воли мозгу или нейрональным процессам (или, скорее, ее отрицать) — это категориальная ошибка. Этот аргумент сформировался под влиянием Витгенштейна. Язык свободной воли использует повседневные правовые, моральные и социальные категории. На таком языке принято говорить, что свободу воли осуществляет человек как личность (person), и только он. На этом языке утверждается, что люди — реальны, и потому способности или процессы, приписываемые людям, вроде свободы воли, также реальны — в терминах этого языка. Обсуждать свободу воли как тему нейропсихологии с точки зрения этого языка будет злоупотреблением[11].

Позвольте сказать об этом немного подробнее. Способ мышления в физиологии таков, что он ищет каузального объяснения. Мышление такого рода совершается по правилам естественных наук и играет в такую игру, в которой логически необходимо для каждого события иметь физическую причину. В подобном дискурсе разговор о свободе невозможен —

---

[11] См.: *Bennett M.R.* and *Hacker P.M.S.* Philosophical Foundations of Neuroscience. Oxf.: Blackwell, 2003.

и точка. Никакие эмпирические доказательства из тех, которые может предоставить физиология, не помогут нам решить, существует свобода воли или нет. Эмпирические доказательства — к примеру, клинические симптомы — помогут определить, принадлежит ли конкретный человек к социальной категории людей, которых мы не наделяем свободой воли (например, к душевнобольным), — но это уже другой вопрос. В социальных мирах, где мы осмысленно говорим о свободе воли — как во многих сферах нравственной и социальной жизни, — мы обсуждаем людей, а не мозги. Когда мы говорим о людях и спрашиваем, почему они делают то, что делают, мы отвечаем в человеческих терминах и категориях, говоря не о «событии в мозге», а о волении, желании, страхе, удовольствии и боли. Возвращаясь к уже высказанному тезису: язык свободы воли принадлежит такому образу мыслей, в котором существует онтология личности или персоны.

Третье возражение состоит в том, что нейроученые экспериментировали и обсуждали свободу воли так, как если бы речь шла о некоем простом ограниченном действии, вроде выбора незначительного движения — например, вращения руки в запястье. (Такую задачу ставят перед испытуемыми во много обсуждавшихся экспериментах Бенджамина Либета (Benjamin Libet), на которые ссылается Вегнер.) Однако акты свободной воли не таковы. Каждое действие человека имеет свою историю и свой контекст, и решение о том, присутствует в данном случае или нет свобода воли, должно приниматься с учетом этой истории и этого контекста. Даже люди, участвующие в таких научных экспериментах, где от испытуемых требуется вращать рукой в запястье или нет, делают это с учетом того долгого пути, который привел их в ситуацию эксперимента[12]. Свобода воли относится к реальной социальной жизни, в данном случае — участию в нейропсихологических экспериментах, а не к вращению запястья, которое фиксирует экспериментатор.

В своих возражениях я исхожу из того, что определенные способы философской или концептуальной аргументации не зависят от науки. Моя статья *исполняет, реализует* (*performs*) отношения между философией и наукой. В моем понимании эти отношения встроены в тот вид деятельности, которым я сейчас занимаюсь. Пусть философы спорят о формальных деталях этих отношений. Некоторые из них, например Патрисия Чёрчленд или Дэниэл Денет, заявляют, что философия сознания может двигаться вперед лишь надстраивая свои аргументы над тем, чего уже достигла эмприческая наука. Считая так, они отворачиваются от доминировавшей в XX в. традиции аналитической философии, которая четко разделяла логические и эмпирические утверждения. При этом они исходят из знамени-

---

[12] См.: *Tallis R.* Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Human Nature. Durham: Acumen, 2011.

той статьи Квайна (W.O. Quine) «Две догмы эмпирицизма» и поддерживают натуралистическую эпистемологию. Им противостоят другие философы, например исследователь Витгенштейна П.М.С. Хакер.

Говоря неформально, оснований считать эмпирическое знание о мозге фундаментом для всего остального знания у нас не больше, чем оснований считать таким фундаментом эмпирическое знание, полученное в истории науки, т.е. историю того, как мы пришли к нашему пониманию мозга. Большинство специалистов в естественных науках найдут это странным. Они верят в то, что в мире, в котором они живут, имеют дело с «реально» реальной физической природой, — в чем убеждает их способность предсказывать и манипулировать событиями этого мира. И тем не менее у так называемого «реального» имеется своя история. Для историка основа «реального» лежит не в природе, а именно в этой реальности. Я не претендую на то, чтобы внести вклад в философию, сказав, что такое «реальность» сама по себе и имеет ли такой вопрос вообще смысл.

Когда ученые вроде Вегнера делают допущения о том, *что* «реально», они редко отдают себе отчет в импликациях собственного языка. Ясно, что осознание подобных допущений — дело философии. Если мы их осознаем, то перед нами открываются два направления, в которых можно двигаться: первое — социологическое, второе — философское. Хотя в данном случае нам следует двигаться во втором направлении, я хотел бы кратко отметить социологические возможности для дискуссии о свободе воли.

Как я уже сказал, язык свободы воли существует в одних культурах и не существует в других. Даже на Западе этот язык не у всех на устах. Вариации в наличии этой категории взывают к социологическому или этнологическому анализу[13]. Многие авторы в социальных науках говорят не о свободе воли, а о способности или возможности действовать (*agency*), используя этот термин для характеристики различных степеней свободы, которыми обладает человек в социальной группе. Большой корпус исследований в социальной психологии, к примеру, посвящен тому, как происходит приписывание, или *атрибуция,* индивиду способности действовать (*agency*). В этом интеллектуальном контексте свобода воли — не то, чем человек обладает, а то, что в определенных социальных условиях (обычно подразумевающих ответственность) ему *приписывается*. Это вопрос — не философский, а о понимании того, где, когда и с какой социальной целью одни люди используют определенные способы описания других людей, приписывая причины и возможности действия не вещам, а людям. Вопрос этот имеет огромную важность для ощущения человеком собственного достоинства и собственной ценности. В либерально-индивидуалистичес-

[13] См. о разнообразии категорий каузальности: *Lloyd G.E.R.* Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind. Oxf.: Oxford University Press, 2007, гл. 6.

ком обществе социальные отношения, включая правовую систему, зависят от возможности такой атрибуции. Западная правовая система определяет человека (личность) как *актора* (*actor*) или *агента* (*agent*), которому правомочно приписывать свободу воли и ответственность перед законом. Социальные философы вроде Барри Барнса сказали бы, что, поняв единожды те социальные операции, которые руководят языком воли и ответственности, мы поняли бы все[14]. Это и значит — обращаться с социальными категориями и правилами (а не нейронами!) как с реальностью.

Можно было бы продолжить эту тему, но я перейду к тому, что делают *философы*. Есть огромный корпус аналитических работ о свободе воли; часть его посвящена уточнению аргумента, называемого «компатибилизмом» ("compatibilism"), о том, что события в природе и человеческая свобода выбора сопоставимы друг с другом или униформны. Однако я не стану касаться этого вопроса, а взгляну на литературу о свободе воли, которая возникла в ответ на развитие в XIX в. естественных наук. Существует значительная оппозиция тому, чтобы выводить детерминизм человеческой жизни из науки. Во многих случаях это предполагает допущения об отношениях философии и науки. Я хотел бы упомянуть три знаменитых, но очень разных случая — Достоевского, Ницше и Бергсона.

Нам нет необходимости повторять, что Достоевский отверг науку в пользу индивидуальной свободы, — ведь его критические суждения, высказанные в «Записках из подполья», стали классикой. Хотя повесть эта вышла в 1865 г., ее основное влияние относится к более позднему времени, когда жаждущие социальных реформ люди увидели в «Записках из подполья» извращенное разглагольствование, идущее вразрез с использованием знания в гуманных целях. Достоевский изобразил возмущенный внутренний мир человека, который до такой степени верит в свободу воли, что пожертвует чем угодно, даже бедной и невинной Лизой и собственными интересами, чтобы свободу эту отстоять. Природа, общество или любовь могут попытаться его стеснить. Однако, думает он, душа его не обязана этому подчиняться: «...да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся?»[15]. В результате — трагическая жизнь опустившегося человека, чье «я» заключено в «каменных стенах», — но *тем не менее это «я» у него есть*. И это «я» жертвует одно за другим для того, чтобы осуществить свою свободу. Достоевский хорошо знал то, о чем писал. В годы, проведенные на каторге, в Омске, он был поражен той настойчивостью, с которой узники сохраняли индивидуальную идентичность, тем самым

---

[14] *Barnes B.* Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action. L.: Sage, 2000.

[15] *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья. — Собрание сочинений. М.: Правда, 1982, т. 2, с. 408–409.

доказывая самим себе, что даже в этих жестоких условиях у них есть своя воля.

Американский биограф Достоевского Джозеф Франк утверждает, что «Записки из подполья» — это пародия, гневный отклик на роман Н.Г. Чернышевского «Что делать?»[16]. В романе, который вышел в 1863 г. и произвел сенсацию, изображены трое молодых людей. Они достигают личной и политической гармонии благодаря серьезному отношению к материальной правде человеческого существования — той правде, которую открывает им физиология. В том же году, что и роман Чернышевского, появилось эссе И.М. Сеченова «Рефлексы головного мозга» (впоследствии оно приобрело в советской идеологии канонический статус, как прорыв к материалистической и реалистичной науке о природе человека)[17]. Целью Сеченова в этом эссе было продемонстрировать, что знание о мозге может, по крайней мере в принципе, объяснить то, что люди обычно называют волевым действием. Таким образом, изображая индивидуальную волю, Достоевский возражал против того, что независимый дух может удовлетвориться следованием природе и верой в то, что способность действовать (*agency*) есть функция нервов. Считая, что наука о мозге ничего не может сказать о воле, он высмеивал бессилие науки перед лицом добра и зла.

Мрачноватая повесть Достоевского также помогает разобраться в языковой путанице, которая часто возникает в разговорах о свободе воли. Ученые критики свободной воли (к примеру, Т.Г. Гексли) заявляют, что если бы она существовала, то сводилась бы к случаю или случайному событию в природном порядке. Верить в это, говорят они, иррационально. Однако антоним свободной воли — это стеснение, в моральном порядке; антоним случайности — детерминизм, в порядке физическом. В культурах, где понятие свободной воли существует, оно означает приписываемое человеку состояние. В этих культурах активность человека, личности (*person*) не является ни детерминированной, ни случайной; она либо свободна, либо вынужденна (иногда и то и другое). Отвергая и арифметику, и любовь, для того чтобы сохранить смысл своего существования как свободного «я», антигерой Достоевского действует не случайным образом. Напротив, все, что он делает, имеет физические причины и следствия. Ведь не будет же он иррационально верить, что, имея свободу выбора, сможет летать. «Человек из подполья» действует свободно в пределах, которые стесняют человеческое существование (включая законы природы) и заставляют его страдать.

---

[16] *Frank J.* Dostoevsky: The Stir of Liberation 1860–1865. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1986, гл. 21.

[17] См.: *Joravsky D.* Russian Psychology: A Critical History. Oxf.: Blackwell, 1989, с. 92–104.

Обратимся от Достоевского к Ницше. Комментировать его работы надо, отдавая себе отчет в том, что они — вполне самостоятельный интеллектуальный проект. Извиняет меня только то, что Ницше затронул ряд вопросов, ставших центральными для дебатов о каузальности и свободе воли. В его эпоху объяснение человеческих действий через моральные цели было заменено на объяснение на основе индивидуальной истории, наследственности и среды — язык свободы воли замещался языком детерминизма. В результате, считал Ницше, для честного перед самим собой человека более невозможно верить в духовный прогресс человечества (а это продолжали делать многие интеллектуалы). Претензии ученых на объективность Ницше называл «без-вольным созерцанием» мира: когда удаляют «выбирающего, рассуждающего, интерпретирующего субъекта» и тем самым лишают наше целеполагание всякого рационального и духовного основания. Детерминистская наука раскритиковала понятие свободы воли, освободив слово «воля» от его морального и христианского наследия. Для Ницше это означало, что слово «воля» можно использовать по-новому, «окрестить» заново: «...воли налицо так мало, что самое слово становится *свободным* и может быть употреблено для обозначения чего-либо другого»[18]. Он искал философских оснований для нового понятия воли, которую назвал «волей к власти». Так в работах Ницше вера в невозможность свободы воли в мире, понимаемой в научных терминах, обернулась поддержкой «воли», но трактуемой иначе — как движущая сила научного и философского поиска.

К старому викторианскому понятию воли как личной добродетели — добродетели характера — Ницше относился скептически, если не презрительно. Буржуа, с пренебрежением писал он, отличаются тем, что либо не знают своих мотивов, либо отрицают их существование. Они постоянно приписывают воле то, что берет начало в скрытом желании: «Стоит ли добавлять — мудрый Эдип был прав в том, что мы действительно не отвечаем за наши сны и столь же мало за наше бодрствование и что отец и мать доктрины о свободе воли — это человеческая гордость и чувство власти»[19]. Тем не менее, в отличие от Фрейда, Ницше отверг научный детерминизм в качестве альтернативы лицемерию. Вместо этого он стремился выйти за пределы полярности «свобода воли — детерминизм» с помощью понятия о человеке как волевом «интерпретирующем субъекте».

Считая, что научная редукция знания к последовательности событий или не связанным никакой целью физическим причинам обессмысливает

---

[18] *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная Революция, 2005, § 95; см. также: *Nehemas A.* Nietzsche: Life as Literature. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1985, с. 76–79.

[19] *Nietzsche F.* Daybreak: Thoughts on the Prejudice of Morality. Transl. by R.J. Hollingdale. Harmondsworth–Middlesex: Penguin Books, 1968, § 128, 124.

ценности, Ницше был не одинок. Опасения, что это окажется правдой и что возврат к христианской вере невозможен, вызвали кризис европейской мысли. В конце XIX в. кризис этот весьма обеспокоил немецкоязычных мыслителей и ученых, горячо утверждавших, что наука не нуждается ни в каком обосновании — как если бы ценность истины или законов природы была самоочевидна. Ницше считал, что наука не способна изнутри себя породить ни причины, которые бы побуждали искать истину, ни какие-то иные ценности. Сам он возводил ценности к «невинности нашего становления», — которую и назвал «волей»[20].

Подобно Достоевскому, Ницше обратился к понятию о свободной воле как к сердцевине человеческого достоинства и ответственности. Если «быть человеком» — это ценность, считал Ницше, то она должна стоять у истоков вещей как последняя причина, а не условное следствие. В контексте этой аргументации он и утверждал свободу воли: «Ценность человека сводят к его *моральной ценности*; следовательно, его моральность должна считаться за prima causa; следовательно, в человеке должен быть принцип, «свободная воля», как causa prima»[21]. Мне это кажется решающим заявлением: *если* существует культура, построенная на свободных действиях человека, то свободное действие будет первопричиной. Этот аргумент — моральный, экзистенциальный, культурный и философский — заключается в том, что свободная воля не является и не может являться эмпирической материей или родом эмпирической материи, знание о которой дают естественные науки.

Мой последний пример оппозиции научному редукционизму и развенчанию свободы воли как чего-то ненаучного — это Анри Бергсон. Как и в примерах с Достоевским и Ницше, я ограничусь тем, что покажу философские альтернативы детерминистской формы науки. Первая книга Бергсона — «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), вышедшая на английском как «Time and Free Will» (1913), была прямым откликом на дебаты о свободе воли. Его аргументация начинается с распространенного утверждения о том, что мы имеем непосредственный опыт свободной активности: «Психическая сила, заключенная в душе, подобно ветрам в пещере Эола, как будто только и ждет случая вырваться оттуда наружу. Воля надзирает за этой силой, открывает ей время от времени выход...»[22]. В своей книге Бергсон пытался поменять метафизику, стоящую за нелепым изображением воли как психической силы.

Прежде всего, он отказался от количественной концепции времени, той концепции, которую ввели ученые-физики, назвавшие время четвертым измерением пространства. Время, утверждал Бергсон, это не после-

---

[20] *Ницше*. Воля к власти, § 552.

[21] Там же, § 288, с. 146.

[22] *Бергсон А*. Собрание сочинений. М.: Московский клуб, 1992, т. 1, с. 59.

довательность и не может быть представлено пространственно; время — это длительность, «органическое целое». Эта «внутренняя длительность, воспринимаемая сознанием, совпадает со взаимопроникновением фактов сознания, с постепенным обогащением нашего я»[23]. «Я» или душа, по Бергсону, существуют, если под этими словами понимать не вещь, а процесс, становление через длительность, активность самодетерминации, а не каузальный эффект механических событий. Свобода заключается в самом процессе или действии. Конечно, мы можем осознавать свои действия и приводить якобы детерминирующие их причины. Однако, когда мы это делаем, детерминизм предстает чертой ретроспективного конструирования нарратива о процессе, понятом как если бы это было еще одно пространственное измерение. Напротив, когда мы представляем наши действия свободными, мы описываем возникновение процесса: «Итак, свободный акт имеет место во времени, которое течет, а не во времени, которое уже истекло». Таким образом, вразрез со старым тезисом о конвенциональности естественных наук Бергсон заключил, что «свобода есть факт, и к тому же самый ясный из установленных фактов»[24]. Это переворачивало общепринятое положение естественных наук с ног на голову: ведь, согласно Бергсону, феноменологически фундаментом знания является активное становление, а каузальная связь событий — это, напротив, только абстракция.

Ученые, заявил Бергсон, в анализе причинности как отношений следования (sequential relations), без «действенных» связей (или активной силы) между вещами, следовали Дэвиду Юму. Сам же он отверг такой анализ. Отношение, которое мы субъективно переживаем как волю, — это не отношение двух вещей, как бы помещенных в пространство, а выражение бытия «я» в длительности. Если вслед за этим мы примем осознание за основание знания, мы получим модель понимания событий в природе, которая «приписывает вещам длительность, совершенно аналогичную нашей, независимо от ее природы»[25]. Иными словами, в этой модели физический мир трактуется как конституируемый в качестве «органического бытия» во времени.

В своих позднейших лекциях о «Творческой эволюции» Бергсон исходил из субъективного осознания действия как источника базовой интуиции: «Посмотрим уже не только глазами интеллекта, которые ухватывают лишь готовое и смотрят извне, но духом; я имею в виду ту способность ви́дения, которая имманентна способности действия и которая обнаруживается при обращении воли на саму себя, когда действие относится к знанию, как, скажем, жар к свету». Бергсон вновь утвердил веру в субъек-

[23] Там же, с. 96.
[24] Там же, с. 146.
[25] Там же, с. 143.

тивное переживание свободного действия как прототип знания творческого становления мира. Он целиком принял антропоцентрические импликации своего аргумента, отвергнув объективность, как она понималась в естественных науках, и вместо этого обратившись к интуиции. На протяжении ряда лет он пользовался вниманием широкой аудитории, воспринявшей с энтузиазмом его философию, в которой, по выражению Макса Вебера, мир вновь представлялся «околдованным» ("re-enchanted"). «Не существует вещей, есть только действия», — писал Бергсон[26]. В первые десятилетия XX в. такие идеи были распространены в спекулятивной философии и инновационных областях искусства — к примеру, в свободном танце.

Итак, чтобы обсудить отношения между наукой и философией в определенных терминах, я рассмотрел переживание собственной способности действовать (*agency*), которое обычно англоговорящие люди называют свободой воли, и контрастирующие с ним принцип научного детерминизма и утверждение, что воля — это иллюзия. В конце XIX в. контраст этот стимулировал серьезные попытки пересмотреть философские основания, на которых построено научное знание, отвергнуть сциентизм и вернуть главенство философии. В лучшем своем выражении западная интеллектуальная жизнь строилась не на одном каком-нибудь доминирующем мировоззрении, а на таких именно полемических аргументах. Проект Просвещения никогда не был одной линией, одной простой программой; он всегда включал и науку, занятую поиском законов природы, и философию, пытающуюся определить место науки по отношению к другим формам мышления. Свойственный концу XIX в. контраст между детерминистским сциентизмом и философской культурой, основанной на концепции свободного действия, вновь возникает в современных дебатах о знании в нейронауках. В статье я хотел показать важную роль исторических и философских аргументов в проблематизации допущений ученых, включая специалистов в нейронауках. В частности, я пытался проблематизировать утверждение о том, что описания нейрональных событий относятся к миру, который единственно «реален».

---

[26] *Bergson H.* Creative Evolution. Transl by. A. Mitchell. L.: Macmillan, 1913, с. 248–250. См. также: *Bergson H.* Life and consciousness. — Mind-Energy: Lectures and Essays. Transl. by H.W. Carr. L.: Macmillan, 1920.

Мишель Юлен

Нейрологическая концепция сознания: диапазон и границы

На протяжении последних 30 лет когнитивная нейрология вносила свой важный вклад в традиционные области психологии. Это можно, например, сказать об изучении таких функций, как восприятие, память, воображение, принятие произвольных решений, мозговой механизм которых более-менее раскрыт. Последнее завоевание — абстрактное суждение, трактуемое в настоящее время (при использовании булевой алгебры) как «вычисление» (computation) и разлагаемое на элементарные операции, последовательность которых может быть прописана для «машины Тьюринга» или, точнее, для компьютера. Не то чтобы все в этих функциях стало совершенно понятным и потенциально воспроизводимым с помощью искусственного интеллекта, но мы больше не видим тех препятствий, что не дают нам одержать полную победу теперь, несмотря на то что чрезвычайная сложность ментальных операций, вовлеченных в процесс суждения, ставит нас перед требованием отнести данное событие к гораздо более отдаленному будущему. Однако на сугубо философском уровне ускоренное развитие нейрологии, похоже, некоторым образом понуждает сделать однозначный выбор в пользу материализма либо «физикализма». Фактически реализуются несколько вариантов. Они варьируют от бихевиоризма или так называемого «элиминативного» материализма, — который относит понятия страха, желания, удовольствия, боли и т.д. к области «этнопсихологии» и требует заменить их описанием соответствующих нейрологических механизмов, — до функционализма, который также считает духовную жизнь человека суммарным выражением функций нервной системы, но признает некоторую автономность психических состояний в той мере, в какой избегает увязывать их, термин к термину, с определенными состояниями нервной системы. Между этими двумя крайностями существуют еще всякого рода промежуточные варианты, однако их объединяет общее допущение о том, что «тайна сознания» заключена в структуре и функционировании мозга, а не где-либо еще.

© Юлен М., 2013

Кое-кто, впрочем, возвысил голос с тем, чтобы разоблачить ошибочность данной парадигмы или, по крайней мере, ее предполагаемый всеобъемлющий характер. В связи с этим общий тезис состоит в допущении о том, что феномен сознания *принципиально* — а не только временно — не сводим к уровню нейрологии. Данную позицию все-таки можно понять, проследив разграничение двух различных значений слова «сознание». В одном значении «сознавать» предполагает быть «осведомленным», «информированным», «внимательным к» и т.д. В этом смысле наличие или отсутствие осознания помогает отличить информированного субъекта от неинформированного, бодрствующего индивида от спящего или находящегося под действием анестезии, внимательного человека от рассеянного и т.п. Этот первый класс значений термина «сознание» не представляет особой трудности для физикализма, поскольку наличие или отсутствие сознания всегда можно интерпретировать в терминах функциональной целостности или нарушения соответствующих рефлекторных дуг. Подобно электрической лампочке, подсоединенной к цепи вместе с реостатом, «свет сознания» блеснет или не блеснет, или будет гореть с различной интенсивностью в зависимости от состояния рефлекторной дуги, которая его питает, т.е. от ее целостности и функциональности.

В другом значении, однако, термин «сознание» предполагает чисто субъективный смысл переживания или «бытия» чем-то, «на что похоже» ("what it is like"[1]) проживание определенного опыта или «пребывание в чьей-либо шкуре». Это новое измерение сознания и есть то, что англосаксонские философы привыкли обозначать термином «квалия» (qualia от лат. *quale*, «[быть]) таким-то»). Область квалия охватывает все пережитое субъективно, «в перспективе от первого лица»: цвета, звуки, запахи, удовольствия, страдания, настроения и т.д. — разумеется, не репрезентативное содержание данных ощущений, которое всегда можно передать другим, а их эмоциональное воздействие на субъекта, невыразимое само по себе. Собственно говоря, эти философы никоим образом не отрицают, что данные ощущения — так же как и чисто информационное содержание — соотносятся со своим собственным мозговым субстратом. Они только утверждают, что сохраняется непреодолимый «объяснительный разрыв» между указанными ощущениями и соответствующими состояниями мозга. Именно в этом смысле некоторые авторы считают, что квалия — это та неприступная цитадель сознания, тот последний рубеж, подле которого материализм обречен навсегда остановиться. С позиций этого утверждения, оправданного или неоправданного, я бы хотел привести здесь несколько суждений на данную тему со ссылкой на текст, столь же извест-

---

[1] Одолжим этот заголовок знаменитой статьи Т. Нагеля, первоначально опубликованной в 1974 г. в "The Philosophical Review", т. 83 (4) и перепечатанной в "Mortal Questions" (Cambridge University Press за 1979 г.), с. 165–180.

ный, как и статья Т. Нагеля о летучих мышах, а именно историю о «Мэри, ученом, исследующем цвета»[2], придуманную Ф. Джэксоном:

> Мэри — блестящий ученый, по какой-то причине вынужденная исследовать мир из черно-белой комнаты *через* черно-белый телевизионный монитор. Она специализируется на нейрофизиологии зрения и получает во всей полноте физическую информацию о том, что происходит, когда мы видим спелые помидоры или небо, а также используем такие слова как «красный», «голубой» и т.д. Она, к примеру, просто наблюдает, комбинации каких длин световых волн с неба стимулируют сетчатку, и как именно *при посредстве* центральной нервной системы происходит смыкание голосовых связок и выталкивание воздуха из легких, в результате чего произносится фраза «Небо голубое». [...] Что произойдет, когда Мэри выпустят из ее черно-белой комнаты или предоставят ей цветной видеомонитор? Мэри *узнает* нечто [новое] или нет? Представляется вполне очевидным, что она получит некое знание о мире и нашем опыте его зрительного ощущения. Но тогда нельзя избежать того вывода, что ее прежние знания были неполными. Однако, она обладала *всей* полнотой физической информации. *Следовательно*, этого было недостаточно, и физикализм ложен...»[3].

Этот гениальный «мысленный эксперимент» вызвал невероятное количество откликов. За десять лет, прошедшие после публикации данной статьи в «Philosophical Quarterly», вышло около 40 критических статей, не считая глав, посвященных рассмотрению приведенной истории в трудах с более широкой тематикой. Конечно, о подробном рассмотрении соответствующих позиций не может быть и речи. Тем не менее их можно приблизительно разделить на две группы. Первая склонна считать чистым предубеждением — а вовсе не чем-то само собой разумеющимся — мысль о том, что Мэри непременно узнает что-либо, покинув свою черно-белую комнату. Вторая действительно допускает, что она приобретет нечто, но отнюдь не подлинное реально существующее знание, а скорее некую практическую способность различать цвета и соотносить их названия с различными цветными предметами, которые она теперь может воспринимать непосредственно. В эту вторую группу возражений входит вари-

---

[2] *Jackson F.* Epiphenomenal Qualia. — The Philosophical Quarterly. 1982, vol. 32, с. 127–136.

[3] Там же, с. 128. Довольно любопытно, что данный довод был предвосхищен еще в 1690 г. Джоном Локком в его работе «Опыт о человеческом разумении» (II, 1, 6): «И все-таки, мне кажется, легко согласиться, что, если ребенка до зрелого возраста держать в таком месте, где бы он видел только белое и черное, он приобрел бы идеи алого или зеленого не в большей мере, чем приобретает идеи особого вкуса устриц и ананаса тот, кто с детства никогда не пробовал их» (*Locke J.* An Essay Concerning Human Understanding. Ed. A.C. Fraser. 2 vols. N. Y.: Dover Publications, 1959, (repr.), с. 126).

ант, согласно которому Мэри изучает не новый набор фактов, а скорее, познает *иным образом* тот набор фактов, который ей уже известен. Общий вывод обеих сторон состоит в том, что случай Мэри, на самом деле, не подвергает сомнению истинность и полноту физикалистского видения. Давайте вкратце рассмотрим эти два типа возражений, а также реплики самого Ф. Джэксона или те, что могли бы быть сформулированы с близких к нему позиций.

Первый тип возражений лучше всего иллюстрирует случай Дэниэла С. Дэннета. По сути, он состоит в опровержении изначального постулата Джэксона о том, что Мэри могла так или иначе знать все, что имеет отношение к нейрофизиологии цвета. На самом деле, как утверждает он, наше знание мозга в настоящее время отстоит слишком далеко от той ситуации, которую предложено представить, до такой степени, что мы не можем исключить спонтанную реакцию Мэри — к примеру, на спелые томаты — увиденные первый раз в жизни, в форме: «О, да! Вот именно таким я предвосхищала увидеть красный цвет!»

Другими словами, обращаясь к представлению о неком нейрофизиологическом знании, которое носило бы абсолютно энциклопедический характер, мы непреднамеренно делаем экстраполяцию с позиций нашего текущего знания (our current knowledge). Во-первых, мы не знаем, возможна ли такая вещь на самом деле. С другой стороны, мы представляем это гипотетическое знание по образу нашего, только «улучшенным», «более полным». Поступая таким образом, мы произвольно исключаем возможность качественного скачка, связанного с появлением такого всеобъемлющего знания, т.е. возможность этого знания предоставить нам *дополнительно* прямой доступ, перцептивный или квазиперцептивный, к чувственным качествам. Согласно Деннету, «образ неверен: если вы представляете это так, вы просто не следуете указаниям! Причина, по которой никто не следует указаниям, заключается в том, что вас просят представить нечто настолько бессмысленно огромное, что вы даже не в состоянии сделать попытку. Ключевая предпосылка гласит: „Она располагает физической информацией во всей полноте“. Представить это трудно, потому никто и не старается. Представляют, что у нее масса знаний — возможно, представляют, что она знает все известное на сегодняшний день кому бы то ни было о нейрофизиологии восприятия цветов. Но ведь это лишь капля в море, и неудивительно, что Мэри узнает что-то, если *это* — все, что ей было известно»[4].

Однако, другие авторы, прежде всего Л. Немироу и Д. Льюис[5], признают, что Мэри на самом деле узнает нечто, но отмечают, что слова, на-

---

[4] См.: *Dennett D.* Consciousness Explained. Boston, 1991, с. 399.

[5] См.: *Nemirow L.* Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance. — Mind and Cognition. An Anthology. Ed. by W.G. Lycan. Oxf., 1990, с. 490–498; *Lewis D.* What Experience Teaches. — Там же, с. 514–519.

подобие «знать», «быть осведомленным» или «узнать», как указано в предпосылке к рассуждению Джэксона, не однозначны: они относятся к *знанию-о-чем* (пропозиционное знание) или *знанию-как* (навыки, способности)? По мнению этих ученых, когда Мэри наконец-то обретает чувственный опыт восприятия цвета, она не получает никаких содержательных знаний, а только различные способности, которые прежде у нее отсутствовали, например способность представить, каково это — увидеть красный помидор. Это не означает, что ее фактические знания были недостаточными или неполными. Ей было известно все, что можно узнать об опыте чужого восприятия, но она была неспособна, помимо прочего, к определенному визуальному различению, навык которого есть только у людей, живущих в мире цвета.

Подобное размышление недавно было представлено французским автором Жоэль Пруст[6]. Как она отмечает, ничто не мешает пойти гораздо дальше в научной характеристике, но уже, разумеется, не *содержания* какого-либо цветового или вкусового «quale», а его положения в диаграмме взаимосвязей квалиа, как, например, в знаменитом «цветовом треугольнике» («диаграмме цветности»). В таком случае, означает ли отсутствие соотнесения субъективных качеств каждой позиции на диаграмме — а именно *каково это* в данный момент обладать чувственными качествами — что какая-то грань действительности определенно ускользает от научного взгляда? Вовсе нет! Единственное, что от него ускользает, это способность идентифицировать объекты на диаграмме взаимосвязей, запоминать их внешний облик, представлять или распознавать эти объекты по их положению на указанной диаграмме.

Еще один вариант подобного рода ответа можно встретить у таких авторов, как Т. Хорган, М. Тай и П.М. Черчленд[7]. Пропоненты данного варианта также считают, что Мэри на самом деле не обретает новый объект познания, а только лишь новое понимание предмета, который уже был ей знаком на протяжении длительного времени. Джексон утверждал, что Мэри уже располагала «всей физической информацией» о восприятии цвета, которая была необходима. Т. Хорган отмечает в данном контексте, что следует различать информацию эксплицитно физическую об определенном процессе — например, о зрительном восприятии цвета — и онтологически физическую информацию о том же процессе. Первая имеет значение только в рамках определенной научной теории (в данном случае нейрологической), тогда как вторая просто относится к объектам внешне-

---

[6] См.: *Proust J.* Comment l'esprit vient aux bêtes. P., 1997, с. 336–341.

[7] См.: *Horgan T.* Jackson on Physical Information and Qualia. — The Philosophical Quarterly. 1984, vol. 34, с. 147–152; *Tye M.* The Subjective Qualities of Experience. — Mind. 1986, vol. 95, с. 1–17; *Churchland P.M.* Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States. — The Journal of Philosophy. 1985, vol. 82, с. 8–28.

го мира, признаваемым здравым смыслом. В такой перспективе рассуждение Джэксона единственно указывает на невозможность рассмотрения всей без исключения информации как информации эксплицитно физического порядка. Другими словами, когда Мэри обнаруживает, *каково это* видеть красные помидоры, и восклицает: «Значит, красные помидоры *так* выглядят!», ее фраза, разумеется, выражает сведения не *эксплицитно физического* («научного»), а только *онтологически физического* порядка. Новизна информации состоит в том, что Мэри приобретает новый взгляд на воспринимаемую «красность», выражаясь языком Хоргана, «остенсивную перспективу от первого лица» (ostensive perspective in the first person). Итак, известные жизненные обстоятельства направляли Мэри таким образом, что она проделала в обратном порядке тот самый путь обретения опыта, который проделывает — или могло бы проделать — подавляющее большинство людей, т.е. начиная с ежедневного (но уже «онтологически физического») осваивания чувственных данных вплоть до последующего, только в случае некоторых людей, переосмысления этих непосредственных данных во что-либо эксплицитно физическое.

Несколько более сложная версия того же довода была разработана знаменитым лингвистом Д. Перри[8]. По его мнению, слабость физикализма состоит в «цеплянии» за несколько «недоделанный» вариант научно-исследовательской программы естественных наук. В действительности же последние, опираясь на узкую и жесткую концепцию объективности, обнаруживают тенденцию исключать всякое рассмотрение разнообразных контекстов и экзистенциальных ситуаций. Даже если вы согласитесь, что опыт сознания есть не что иное, как феномен мозговой деятельности, — в чем и состоит само определение физикализма — нет причин считать, что *обладание* неким опытом (перцептивным, эмоциональным, интеллектуальным, каким бы то ни было) в некотором роде подобно *наблюдению* за его появлением и развертыванием в собственном мозгу. Фактически, это два сущностно разных способа доступа к одному и тому же мозговому процессу. Поэтому, как утверждает Д. Перри, то, что получила Мэри, покинув свою черно-белую среду, не есть знание чего-то совершенно нового, а *связанное с ее собственной ситуацией* представление о чем-то, а именно о мире цвета, о котором она до сих пор имела лишь абстрактное представление, поскольку оно было получено «в перспективе от третьего лица». Если коротко, Перри рассуждает следующим образом: «Предположим, у меня есть точные сведения о каком-то человеке: его имя — скажем *Z* — а также его адрес, род занятий, политические или религиозные убеждения и т.д. Однако все это я знаю косвенным образом, т.е. ни разу его не встретив, не получив возможности видеть его фотографию или слышать запись

---

[8] См.: *Perry J.* The Problem of the Essential Indexical. — The Problem of the Essential Indexical and Other Essays. N. Y.: Oxford University Press, 1993, с. 33–52.

его голоса. Однажды, например во время приема, я вижу, как другой человек подходит к „кому-то“ со словами: „Привет, *Z*!“ Тотчас же мое сознание объединяет этого *Z*, который до сих пор был известен мне лишь по слухам, и некую личность или лицо, находящееся здесь и сейчас (*hic et nunc*) перед моими глазами. Случай Мэри аналогичен. Единственное преимущество, которое она приобретает, покидая свою черно-белую комнату, — это возможность применить к конкретным ситуациям то всеобъемлющее перцептивное знание, которым она уже обладает. Для этой образцовой студентки „хромо-нейрофизиологии“ столкнуться с „красностью“ спелых помидор, „зеленостью“ травы и „голубизной“ неба все равно, что, будто играючи, решить столько же „практических задач“».

Это все, что касается основных линий аргументации, которых придерживаются сторонники физикализма. Возражения из неодуалистического лагеря были разнообразны и, похоже, не всегда согласованы друг с другом. Сейчас я намерен ограничиться изложением самых убедительных и значимых доводов этой стороны.

Большинство процитированных выше авторов рассматривают научное исследование феномена цвета, с одной стороны, и субъективный опыт, с другой стороны, в числе различных «способов доступа» к одной и той же действительности. В таком качестве ни одному из этих способов не должно быть оказано предпочтение перед другим. На практике, однако, статус, присваиваемый объективному или «научному» способу доступа, выше того, что получает «просто субъективный», до такой степени, что этот первый способ ныне отождествляется с самой действительностью, доступ к которой он обеспечивает. Трудно, в самом деле, иначе истолковать утверждение о том, что качественно-субъективный тип опыта является способом доступа к *физическому* процессу, в данном случае нейрофизиологическому, или даже может быть редуцирован до элемента этого самого процесса. Так обнаруживает себя повторяющийся в науке соблазн «секретировать» свою собственную онтологию: объективное или, скорее, объективизируемое стремится быть приравненным к «реальному», что, в свою очередь, имплицитно понимается в строго физических терминах. Соответственно, прилагательное «физический» приобретает два, казалось бы, неразделимых значения: оно связано и с тем, чем занимается естествознание (объективный способ доступа), и внутренним устройством вещей (к которым имеется доступ). Эту тенденцию слепо отождествлять объективность с реальностью как таковой можно рассматривать в качестве врожденного порока физикализма. В итоге теория двойного доступа в том виде, в каком ее аргументируют пропоненты физикализма в философии, отстаивая свою позицию, доходит до поддержки некой формы психофизического параллелизма, где физический элемент обладает абсолютным онтологическим превосходством над психическим, последний же выступает в качестве всего лишь авторефлексивности первого.

Однако такого рода подход вызывает другую, возможно, еще большую трудность. Давайте вернемся к опыту Мэри по выходе из ее черно-белой комнаты. Она должна была суметь сразу же установить соответствия между цветовыми квалия, с которыми она неожиданно столкнулась, и их нейрофизиологическими аналогами. Физикалисты имплицитно отождествили ее ситуацию с ситуацией некоего идеального студента-физика, который может проверить на практике некую теорию, решая прикладные задачи. Поступая таким образом, они, однако, упустили из виду колоссальную разницу между двумя ситуациями. Для этого студента-физика общие законы физики (или нейрофизиологии в данном случае), с одной стороны, и конкретные цифровые данные предложенных ему задач, с другой стороны, некоторым образом гомогенны. В его случае изучение теории и решение прикладных задач не требует различных по сути интеллектуальных усилий. Это не так для Мэри! Получение доступа к сенсорному восприятию известных цветов, которые она до сих пор знала лишь теоретически, совершенно не сходно с применением общих знаний к частным случаям. Фундаментальная разница состоит в том, что теперь у Мэри возникает ощущение *личной вовлеченности* в ситуацию. Конкретные цвета, с которыми она сейчас столкнулась непосредственно, представляют собой не просто чередующиеся образцы тех идеальных, воспринимаемых только умом или «платонических» цветов, что уже давно для нее не тайна. Цвета теперь видны на определенном расстоянии, под определенным углом, при определенном освещении и т.д. Эти «ситуационные» элементы наряду с их конкретным *каково это* — хотя бы по причине их бесконечного потенциала разнообразия — нельзя предвосхитить на основании энциклопедических, но абстрактных познаний Мэри. «Взгляд из ниоткуда» (Нагель), который является неписанным, но фундаментальным допущением, общим для всех разновидностей физикализма, структурно неспособен предоставить место неограниченному многообразию «взглядов откуда-либо», из пересечения которых и слагается реальное человеческое восприятие.

Означает ли это, что у нас нет иной альтернативы, кроме возврата к некой форме дуализма, трактующей опыт в аспекте взаимодействия души и тела? Не обязательно, поскольку, как отмечал Т. Нагель, «мнение о неспособности физикализма объяснить сущностную субъективность психологических состояний есть понимание того, что в описание состояний человеческого тела негде поместить физический эквивалент того факта, что „я“ [эго], а не только это тело, является субъектом данных состояний»[9]. Подчеркивая совершенно «эгологический» — а не только «духовный» — характер психических состояний, Т. Нагель безоговорочно им-

[9] См.: *Nagel T.* Physicalism. — The Mind/Brain Identity Theory. A Collection of Papers ed. by C.V. Borst. L., 1970, с. 221–234.

плицитно полагает, что апеллирование к неотделимости данных состояний от их субъекта идет вразрез не только с физикализмом, но также с любой теорией сознания, которая отождествляет субъект опыта с какой бы то ни было субстанцией, материальной или нематериальной. Следовательно, всякая картина мира, которая могла бы считаться полной с позиций интеракционистского дуализма (т.е. содержала бы описание состояний души, равно как и ее взаимосвязи с телом), непременно оставляет без внимания тот фундаментальный факт, что данная душа принадлежит *мне*, что *я* — тот, кто живет в этом теле. Как говорил Т. Нагель, «особый вид обладания, который характеризует мою взаимосвязь с моими психологическими состояниями, не может быть представлен как обладание субъекта определенными качествами»[10]. Это означает, что истинный психологический субъект не отождествим с чем-либо, присутствующим в этом мире. Следуя этой линии рассуждений, мы приблизимся к знаменитому определению «я» как «границы мира»[11], данному Витгенштейном. Давайте закончим предварительным выводом о том, что у физикализма, даже если это философский тупик, по крайней мере, есть та заслуга, что он заставил дуалистические или «духовные» направления мысли сделать шаг в направлении трансцендентного.

---

[10] Там же, с. 228.

[11] См., в частности, «Логико-философский трактат», с 5.632 по 5.641.

Сейид Джавад Мири

Метатеоретические вопросы в секулярной философии науки: трансцендентальная перспектива

Современная полемика обычно затрагивает релятивизм в его противопоставлении рационализму, а большинство релятивистов ориентировано на антиреализм[1]. Это происходит потому, что в настоящее время большинство наиболее влиятельных аргументов против реализма проистекает из различных форм релятивизма. Именно через призму такого влияния можно видеть слияние доводов, возникших в дискуссиях в рамках философии, истории и социологии. Релятивисты утверждают, что научные требования и обоснования для их принятия, в неком глубинном смысле, зависят от исторических или культурных обстоятельств. В современной литературе данная дискуссия получила название «спор Галилея и Беллармина», при его разрешении исходят из того, «чьи доводы были лучше с риторической, социальной или политической точек зрения»[2]. Этот спор нацелен на упрочение позиций релятивистов, предоставляя им основания отрицать, что наука способна получить транскультурное [и] трансисторическое знание, к которому так стремятся сторонники реализма в различных его формах (научной, критической, теоретической). Доводы, выдвигаемые в настоящее время релятивистами и принимаемые большинством сторонников реализма, основаны на исторических фактах, касающихся возникновения науки, и на контекстуально обусловленном содержании ее существования. Релятивисты утверждают, что наука возникла в определенных культурах в определенные моменты их истории и что некоторые культуры лучше других приспособлены для поддержания определенных социальных структур. Сторонники реализма не отрицают *исходную теорию* (т.е.

---

[1] Разумеется, есть и те, кто пытается утвердить антиреализм, не прибегая к релятивизму в качестве плодотворной теории познания.

[2] П. Фейерабенд неточно цитирует К. Норриса (Truth, Science aud the Growth of Knowledge // New Left Review. № 210. 1995, p. 109).

© Мири Сейид Джавад, 2013

теорию происхождения), но стараются представить конкретные доводы в пользу утверждения о том, что научные методы позволяют получить такой результат, который выходит за пределы культуры, где данный результат был предъявлен и принят. Другие версии этого довода нередко можно встретить в современной литературе по истории и социологии науки. Пропонентов онтологической относительности и тех, кто выступает за строгую программу в социологии, связывает убежденность в том, что *истина* — это лишь термин, почтительно присваиваемый тем предметам убеждений, которые сумели восторжествовать — за счет каких угодно стратегических или риторических средств — в соревновании за роль плацдарма научного «знания» и «прогресса». В данной дискуссии есть и другие участники, которые расширили диапазон указанных доводов, такие как Мишель Фуко и Жан-Франсуа Лиотар во Франции или Барри Барнс и Дэвид Блур в Великобритании. Последние предложили тезис о социальном конструировании реальности в философии и социологии науки, который надлежит соотносить с тезисом о несоизмеримости в истории науки[3].

По поводу теории происхождения у меня двоякое мнение: во-первых, существует обширная литература о взаимосвязи возникновения современной науки в Европе и в других культурах, в которых было некое подобие точных наук. Во-вторых, довод реалистов против релятивистов не должен иметь априорный характер. Сторонникам реализма следует обратиться для разрешения проблемы к историческому исследованию и оценить убедительность теории происхождения. Существующий способ исследования представляется мне догматическим применительно к происхождению современной науки, и этот догматизм ставит под угрозу реализм науки. Реалисты некритически соглашаются с представляемой релятивистами исторической оценкой культурной обусловленности науки и разрешают данный спор в двух плоскостях. Первая — это теория происхождения, а вторая — теория обеспечения. Довод о том, что страны ядра мировой системы могут лучше периферийных оказывать поддержку научным учреждениям, является неотъемлемой частью политической экономии и не связан с центральным вопросом о первичности в науке. Другими словами, поддержка научных учреждений представляет собой вопрос политический, и его нельзя смешивать с проблематикой происхождения науки. Полагаю, что причина популярности данного мифа кроется в его идеологической ценности для определенных групп в некоторых западноевропейских странах ядра мировой системы, которые желали бы поддерживать миф об уникальности западной цивилизации. Однако этот

---

[3] *Barnes B.* About Science; *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery; *Gutting G.* Michel Foucaults Archeology of Scientific Reason; *Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition.

миф принижает важнейший вопрос о том, как различные цивилизации заимствуют друг у друга, как происходит процесс взаимодействия между цивилизациями, а также о формах знания, возникающих в результате данных цивилизационных взаимодействий.

В любом случае, я не претендую на то, что мною охвачены все вопросы, касающиеся спора между реалистами и эмпиристами, но мне хотелось бы сделать одно последнее замечание в виде заключения. Эмпиризм в своей антиреалистической интерпретации основывается на теории познания, согласно которой возможно лишь установить отношения между восприятиями, но такие отношения не позволят нам утверждать что-либо с определенностью об этом мире: вне данных отношений не существует познаваемой реальности[4]. Подобная эпистемология влечет за собой утверждение о том, что отношение, которое наука устанавливает между объясняемым и объясняющим, не должно быть объективным и фактически представляет собой некую внутреннюю функциональную связь логического, концептуального либо условного характера[5]. Однако, на мой взгляд, данный аргумент отличает одно фундаментальное упущение, не снимаемое ссылкой на языковое оформление человеческого знания, поскольку, если предположить, что отношения между объясняемым и объясняющим носят внутренний характер, не связанный с внешним строением или структурами мира, тогда каким же образом рассматриваемые идеи попали в эту внутреннюю, закрытую и необъективную сферу?

Безусловно, в данном споре важно само понятие истинности, а также его применимость (реалисты) или неприменимость (антиреалисты) к научным теориям. Здесь, я полагаю, речь идет о науке как мировоззрении [*Weltanschauung*] и науке как технологическом средстве, позволяющем нам справляться с нашими потребностями. Однако я считаю, что даже наука во втором смысле исторически связана с некоего рода мировоззрением в имплицитном аспекте. Понизить степень доверия к первому смыслу и настоять на важности второго — дело общей философии, что переносит нас в область онтологии и *Manniskosyn*, как говорят шведы; т.е. к вопросам о том, как мы рассматриваем человека, как обозначаем возможные границы человеческого познания, где проходит граница между возможным и невозможным. Не вникая в эти спорные вопросы, антиреалисты объявили о завершении дискуссии, ввиду предполагаемого эпистемического риска[6].

---

[4] *Poincare H.* Science and Hypothesis. 1952, p. xxiv.

[5] *Mosini V.* Fundamentalism, Antifundamentalism and Gibbs' Paradox // Studies in History and Philosophy of Modern Physics. Vol. 26, № 2. 1995, p. 152.

[6] *Hooker C.* "Surface Dazzle, Ghostly Depths", Images of Science. P. Chrchland and C. Hooker (eds.). 1985, p. 153–196. Однако подробнее о споре «эмпиризм против реализма» см.: *Dilwonh C.* Empiricism Vs. Realism: High Points In the Debate During the Past 150

С позиций историографии либо философии истории я утверждаю, что основная теоретическая полемика происходит между философами истории модернистского и постмодернистского толка, а здесь данная линия аргументации будет продолжена в ином, уже не историографическом контексте, и мы увидим, что ни одна сфера интеллектуальных ценностей не свободна от выходящих за ее пределы вопросов в споре между модерном и постмодерном. В широком смысле проблема модерна как философский вопрос является частью западного интеллектуального дискурса довольно давно — и в наше время, т.е. в период после Второй мировой войны, она характеризует недовольство представителей европейской элитарной культуры. Термин и понятие «модерн» сами по себе создают проблемы для тех, кто намерен определить их происхождение, границы и ход развития. В западной академической науке в настоящее время существуют разногласия в вопросах о статусе и судьбе модерна, в частности, имеет место дискуссия на такие темы, как конец, или завершение, модерна, либо сама по себе правомерность данного понятия. Несмотря на то что проблема такого рода или даже существование эпохи модерна отнюдь не являются новостью, эта неуловимая тема, как отмечает Роберт Б. Пиппин, вновь привлекла к себе внимание широкого круга академических дисциплин и вобрала самые разнообразные вопросы философии науки, истории, социологии, искусствоведения, политической теории, теологии, музыковедения, литературно-художественной критики и теории литературы. У этого заяв-

---

Years // Studies in History and Philosophy of Science. V. 21, № 3, 1990, p. 431–462. Единственный недостаток данного исторического обзора заключается в полном невнимании к полемике Бхаскара и представителей критического реализма. Последний вопрос см.: *Norris Ch.* Truth, Science, and the Growth of Knowledge, p. 105–124. Чтобы получить полное представление о взглядах Норриса и уточнить его видение взаимосвязи эпистемологии и онтологии, а также их влияния на мировоззренческую полемику, см.: Physics and Our View of the World. Jan Hilgevoord (ed.). 1994. Подробнее о реализме и «терминологическом беспорядке» в рамках рассматриваемой дискуссии см.: The Philosophy of Science. Papineau D. (ed.). 1996, в особенности Введение. Об антиреализме, обнаружившем себя под множеством имен, среди которых наиболее примечательны прагматизм, инструментализм, конвенционализм, феноменализм и идеализм, см.: *Skagestad P.* Hypotetical Realism // Scientific Inquiry and the Social Science. Marilyn B. Brewer, Barry E. Collins (ed.). 1981, p. 77–97. Подробнее о реализме и связанных с ним последних событиях в философии, обзор которых охватывает спорные вопросы философии, истории и социологии науки, а также рассмотрение влияния позиции Бхаскара и различий между его версией реализма и версией американских философов, таких как Хилари Патнам, полемика которых о реализме была к тому же прорывом в плане эпистемологии и семантических понятий, таких как истина и референция, при должном внимании к трактовке Куна, изменившей баланс сил в рассматриваемой дискуссии в пользу тех подходов, к которым прибегает философия науки в отношении истории и социологии; а также о влиянии указанных дискуссий на историю гуманитарных наук см.: *Outhwaite W.* New Developments in Realist Philosophy, in History of the Human Sciences. Vol. 1, № I, 1988, p. 105–112.

ления о приближении конца или вызова постмодернизма есть эквивалент в области философии науки. В данном исследовании меня интересует именно этот аспект дискуссии[7].

В философии науки модернизм требует единой версии того, что делает то или иное исследование научным, а основной идеей в постмодернистской философии науки, по-видимому, является именно идея интерпретации истории науки в аспекте модернистской версии прогресса или рационального развития. Постмодернистская философия науки бросает вызов вездесущему понятию прогресса, сочетая уважение к частному контексту вопроса с противостоянием всякой глобальной интерпретации научного знания, способной ограничить частный вопрос. В таком качестве она отказывается от любых описаний всеобъемлющего характера или больших нарративов, стремящихся объяснить науку как некую унифицированную деятельность, в основе которой лежит определенная суть, и осмысляет повседневную науку, рассматривая ее в качестве совокупности нарративов[8]. В то же время представители постмодернизма утверждают, что постмодернистская философия науки поднимает серьезные политические вопросы, решительно обращая внимание на автономию и культурный авторитет науки. Озабоченность поддержанием политической автономии и культурного авторитета успешной научной практики является частью модернистского наследия логического позитивизма, который всегда утверждал эпистемическое и культурное превосходство математической физики, заявляя, что математика представляет собой пример самой структуры рационального мышления, а наш чувственный опыт может быть лишь основой в познании мира[9].

Те, кто выступает за постмодернистскую философию науки против указанной модернистской версии, спорят о том, что в постмодернистской философии науки наоборот присутствует осознание того, что науку следует понимать как исторически активный процесс, где существуют противоречивые и конкурирующие парадигматические теории, исследовательские программы и исследовательские традиции[10]. Этот важный факт показывает, что те основания, аргументы и оценочные суждения, к которым прибегает научное сообщество, фундаментальным образом связаны с социальными практиками или основываются на них. При такой оценке

---

[7] Подробную дискуссию по проблеме модерна см.: *Pippin R.B.* Modernism as a Philosophical Problem or the Dissatisfactions of European High Culture. 1991. Введение.

[8] *Lotter H.P.P.* A Postmodern Philosophy of Science // South African journal of Philosophy. 13, № 3, 1994, p. 160.

[9] *Wentzel van Huyssteen.* Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology. 1989, p. 3–10; *Rouse J.* The Politics of Postmodern Philosophy of Science // Philosophy of Science. 58. 1991, p. 607–627.

[10] *Bernstein R.J.* Beyond Objectivism and Relativism. 1983, p. 171 и далее.

критерии и нормы, регламентирующие научную деятельность, соответственно становятся открытыми и уязвимыми для критики, как это, собственно, происходит и с самой идеей философии науки. Постмодернистская философия науки, следовательно, таким образом отвергает любые попытки легитимации науки с помощью больших нарративов[11] и побуждает ученых самостоятельно разрешать философские вопросы, связанные с их работой, или следовать по третьему пути, не принятому в других случаях[12].

Можно, конечно, сказать, что появление постмодернизма в сфере науки и философии науки было просто отражением интеллектуальных течений в западной элитарной культуре[13], но даже в этом случае он представляет собой решительный отказ от некритического доверия к современной науке и, в частности, к первоосновам современных представлений об объективности и прогрессе. Однако следует напомнить, что лагерь постмодернизма не столь един, как иногда утверждают, особенно в своем отношении к политике. Жужана Парусникова в духе Кельвина о. Скрэга, который высказывается об антирациональных постмодернистах[14], различает деконструктивных постмодернистов и представителей других ветвей постмодернизма[15] — идея, развитая Полин Мари Розено, в рамках которой она выделяет два основных направления в современной поле-

---

[11] *Fine A.* Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachments to Science // Mind. Vol. 95, 1986, p. 147–179.

[12] Этим путем, как его определяет Файн (и, поступая таким образом, лишает нас какой бы то ни было комплексной картины, а также уходит от всякого дальнейшего обсуждения взаимосвязей науки и мировоззрения, равно как и влияния научного этоса на такие вопросы, как окончательная реальность и экзистенциальные интересы, а также ответное воздействие этих интересов на науку как отношение к жизни не просто в биологическом смысле, а с точки зрения социологии), является радикальный дефляционизм, который избегает пополнения и интеграции научного знания (см.: там же, с. 177).

[13] См.: *Pippin R.B.* Modernism as a Philosophical Problem or the Dissatisfactions of European High Culture. Наиболее интригующей частью в [представленном автором] рассмотрении вопроса, на мой взгляд, является взаимосвязь вышеупомянутого недовольства и того, что он называет немецкой ностальгией. Немецкую традицию, которую Пиппин называет «циклом Канта–Хайдеггера», от ее британского или французского аналога как раз и отличают именно увлеченность немецких мыслителей идеей *модерна*, само по себе отношение эпохи модерна к гуманистическим идеалам свободы и ее реализации.

[14] *Schrag C.O.* Rationality between Modernity and Postmodernity // Stephen K. White (ed.). Lifeworld and Politics: Between Modernity and Postmodernity. 1989, p. 86.

[15] *Parusnikova Z.* Is a Postmodern Philosophy of Science Possible? // Studies in History and Philosophy of Science. Vol. 23, № I, 1992, p. 21–37. По мнению Парусниковой, постмодернистская философия науки представляет собой оксиморон, а слияние философии и науки в постмодернистской системе взглядов — современную идею, которая противоречит цели постмодернизма (см.: там же, с. 36).

мике о постмодернизме: аффирмативный и скептический постмодернизм[16]. По каждому направлению можно наблюдать, во что вылился отказ от «великой истории» в плане приверженности, какой бы она ни была, любым последовательным идеям, наподобие социализма, свободы, справедливости или, в данном случае, самой идее действительности. В указанном лагере значение имеет именно дискурс, который разрушает саму идею научной истины, рациональности и объективности[17].

Среди тех, кто отвергает идею модернистской философии науки и в то же время приемлет модернизм как новую философию научных инициатив, следует упомянуть Джозефа Рауса. Он не согласен с самой идеей философского проекта глобальной легитимации научного знания, не только с ее современными версиями, но и с большинством нынешних дискуссий в рамках социологии науки — что контрастирует с философскими, а также широко распространенными представлениями о науке как образце рационального исследования, приближенного к истине[18]. Подобно Артуру Файну, Раус с его программой принадлежит к группе представителей философии, истории и социологии науки, придерживающихся точки зрения о том, что сами по себе научные методы не обладают унифицированным характером. Это обнаруживает аргументация Дадли Шейпиэра по поводу того, что наука трансформировалась в самостоятельные области знания, новая экспериментальная философия, проповедуемая Яном Хакингом и Питером Галисоном, в рамках которой эксперимент наделен своей собственной жизнью, не зависимой от теории, отстаиваемая Артуром Файном антиэссенциалистская точка зрения на науку как путь выхода за пределы спора о реализме, плюралистическая метафизика Джона Дюпре, а также заявление Томаса Никлеса о том, что ученые интересуются лишь узкоспециальными методами. Дискуссионные вопросы, предложенные указанными авторами, представляют собой часть более обширной полемики, включающей тематику противостояния рационализма и релятивизма, а также попытку вывести обсуждение за рамки как рационалистского, так и релятивистского взгляда на науку[19]. Авторы соглашаются с представителями социологии науки, которые демонстрируют неадекватность философских интерпретаций науки, представляя эмпирические социологические исследования научной практики, но отрицательно относятся к выводу социоло-

---

[16] *Rosenau P.M.* Postmodernism and Social Science.

[17] *Norris Ch.* Truth Science..., p. 118.

[18] *Rouse J.* The Narrative Reconstruction of Science // Inquiry. № 33, 1990, p. 179–196.

[19] См.: The Disunity of Science: Boundaries, Contexts and Power. Peter Galison and David J. Stump (ed.). 1996, в особенности послесловие Дэвида Дж. Стампа; о Питере Галисоне см.: History, Philosophy and the CentralMetaphor // Science in Context 2, 1, 1988, p. 197–212; о Томасе Никлесе см.: Philosophy of Science and History of Science // OSIRIS. 1995. № 10, p. 139–163; последний, но не менее важный — Ян Хакинг (Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science. 1983).

гов о том, что науке необходима глобальная философская легитимация[20]. По мнению Рауса, социологи, занимающие парадоксальную позицию, похоже, слишком многим обязаны философским взглядам, которые они, судя по всему, так сильно желают отвергнуть. Их парадокс, как утверждает он, негласно предполагает модернистскую дихотомию: или большой нарратив рациональной легитимации, или же иррациональность, релятивизм, либо мультиплицирование мировоззрений[21]. Моя критика Рауса и др. носит двоякий характер. То, что Раус принимает за силу Калифорнийской школы[22], на самом деле является первопричиной недостатка сильных критических суждений, которые могли бы сыграть решающую роль в споре реалистов и эмпиристов. Однако ошибочность мнения Рауса связана с отрицаемой им необходимостью связать локальное с глобальным или индивидуальное с всеобщим. Это соединительное усилие и есть, так сказать, sine qua non (необходимое условие) не только науки, но и любых познавательных устремлений человека. Раус и другие авторы усматривают в этом общем признаке, характерном для человеческого подхода к знанию, модернистское конструирование и, отрицая второе, заодно лишают нас и первого. Кроме того, если признавать, как это делает Раус, что научная деятельность помещена в разные социальные сферы и представляет собой некий коллективный феномен, связанный с политикой системы «национального государства», тогда мнения указанной группы по таким вопросам, как социализм, свобода или диалог, мешают двигаться дальше. Второй момент связан с критикой Рауса в адрес социологов. Он воспринимает мультиплицирование мировоззрений в качестве эквивалента иррационализма или релятивизма. На мой взгляд, то, что утверждают представители социологии науки, можно назвать критикой тех, кто принимает научный рационализм за единственную форму проявления человеческого разума. Данная дискуссия подобна своему лингвистическому аналогу, который рассматривает язык в качестве единственной формы сознания. Что касается лингвистической дискуссии, пропоненты точки зрения о том, что «все есть дискурс», заблуждаются, поскольку язык является лишь одной из атрибуций человеческого разума. Если речь идет о Раусе и мультиплицировании мировоззрений, я бы взялся утверждать, что это *эмпирический* вопрос и оценивать «рациональность» можно и нужно на эмпирической основе. Другими словами, проблема рациональности и научной рациональности представляет собой часть современной полемики между теми,

---

[20] *Rouse J.* The Narrative Reconstruction of Science, p. 193.

[21] Ibid, p. 194.

[22] Позиция, представленная и рьяно отстаиваемая Артуром Файном, который рассматривает философскую экспликацию науки в качестве приложения к *локальной* научной деятельности (см. его статью: Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachments to Science // Mind. Vol. 95, 1986, p. 147–179).

кто рассматривает рациональность как вопрос эмерджентности, и пропонентами трактовки таковой в аспекте инвенции[23].

На мой взгляд, постмодернистская критика, если рассматривать ее в этическом аспекте и как явление, присущее модерну, могла бы оказаться полезной. Однако если воспринимать такого рода критику как эпистемологическую ориентацию, пренебрегающую логикой и последовательностью, тогда само понятие человеческого познания, независимо от его локальности или глобальности, оказывается в серьезной опасности. Я согласен с постмодернистами, когда они рассматривают этические и политические аспекты науки как проблемные измерения познавательной инициативы, но не приемлю то, что они предлагают в области эпистемологии и онтологии. Кроме того, было бы скучно иметь такую науку, которая доставила бы нас на Марс, но не допустила бы вопросов о его реальности из-за философии науки Гира, Сюпе или ван Фраассена, умаляющей роль универсальных законов и вместо них уделяющей основное внимание моделям, которые могут быть применены к частным системам[24].

Тем не менее я полагаю, что, несмотря на недостатки логического эмпиризма, очевидно, что само понятие *логики* существовало еще до его культурного проявления и его неуспех не должен приравниваться к неуспеху логики как таковой. Помимо этого, столь важными познавательные устремления как раз и делает именно способность соединять частное, а также создавать целостное и совокупное видение. Конечно, есть риск, что наше видение и общие представления будут неполными и подчас ошибочными, но в этом не следует усматривать неудачу самого устремления как такового. Нравится это кому-то или нет, но общие представления яв-

---

[23] См.: *Curtis R.* Institutional Individualism and the Emergence of Scientific Rationality // Studies in History and Philosophy of Science. Vol. 20, № 1, 1989, p. 77–113. Однако мне следует упомянуть, что я не согласен с Кертисом во всех отношениях. Вопрос об эмерджентном или инвенционном характере 'рациональности' не может быть решен в духе Поппера. Почему? Потому что, даже если предположить, что 'рациональность' — это вопрос инвенции и последующего переоткрытия, он не разрешим философскими методами — ведь это эмпирический вопрос, и исследовать его надо с исторической точки зрения. Тем не менее эта ошибка со стороны попперианцев не добавляет заслуг Кертису с его ревизионистским поланьизмом [от Карл Поланьи?]. Почему? Потому что он исключает внешнее и социологическое воздействие на эмерджентность «рациональности» из-за своей наивной концепции «экстернализма», который, по Лакатосу, эквивалентен «иррациональному». Подробнее о научной революции см. статью Уилбура Апплбаума: Epistemological and Political Implications of the Scientific Revolution // Science, Pseudo-Science and Utopianism in Early Modern Thought. Stephen A. McKnight (ed.). 1992.

[24] *Giere R.N.* Explaining Science: A Cognitive Approach. 1988; *Suppe F.* The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism. 1989; *van Fraassen B.C.* Laws and Symmetry. 1989. *Giere R.N.* Essay Review, Interpreting The Philosophy of Science // Studies in History and Philosophy of Science. Vol. 22, № 3, 1991, p. 515–523.

ляются неотъемлемой частью социальной жизни человека и некой постоянной категорией, от которой нам, как роду человеческому, никуда не деться. Другими словами, если те, кто занимается наукой (что подразумевает системный подход к действительности, независимо от области таковой), будут рассматривать вопрос об общих представлениях серьезно, в строго научной манере, тогда международное сообщество могло бы избежать разговоров о недостатке национального самосознания, а ученые скорее могли бы сосредоточить свое внимание на доктрине интернационализма и его потенциальных последствиях. В современной истории социальных идей можно отметить появление ряда универсальных идей, которые были дискредитированы по причине их бесполезности или предполагаемой непоследовательности. Таковы идеи социализма, интернационализма, космополитизма и т.д. Однако так называемые недостатки данных идей оценивались не на мировоззренческой основе, а в связи с определенной практикой системы национального государства и даже достаточной работоспособности данной системы, но ее функционирование в глобальном масштабе не допускалось. Само явление колониализма и империализма создавало препятствия для функционирования на международном уровне этой несовершенной системы, т.е. системы национального государства. Я имею в виду очень простую вещь: если те, кто с научной точки зрения исследует действительность, ее различные сферы и проявления, не рассматривает частное в его отношении к целому и игнорирует важность видения, это не приводит к концу идеологии, но приводит к концу идеологии в качестве новой идеологии. Иначе говоря, если мы не обсуждаем значимость космополитизма как жизнеспособной и последовательной понятийной единицы, это не обязательно подразумевает доказанную бесполезность данной идеи. Это подтверждает преобладание неразума и искажений, свойственных парохиализму, что ошибочно увязывается с невозможностью иметь логическую позицию для оценки когерентности систем мысли. Однако во имя кончины логического эмпиризма не должна быть скомпрометирована сама идея логики, подразумевающая именно способ поиска некой последовательной схемы для того, чтобы выйти за ее рамки и оценить достоверность самого этого поиска.

Заключение

Если свести гигантский комплекс современной философии и метатеоретических посылок светской (секулярной) науки к нескольким фундаментальным аксиоматическим принципам, то можно заметить, что основные исходные предпосылки этих фундаментальных принципов, которые образуют не что иное, как краеугольный камень современной фило-

софии, связаны с идеей доказуемости. В метафизическом смысле идея доказуемости смыкается с понятием математизации принципов действительности в ее чувственной и рациональной областях.

Когда устройство действительности становится предметом метафизического рассмотрения, тонкую грань между математизацией и количественными методами в отношении качества надлежит проводить с великой метафизической осторожностью из страха нарушить основные принципы. Однако как только это рассмотрение и эта осторожность утрачивают метафизическую поддержку в рамках интеллектуальной традиции, критерий одного уровня эмпирической реальности незаслуженно превращается в замену всех основных критериев, а понятие редукция незаслуженно занимает положение независимой философской перспективы, единственной в своем роде (*sui generis*). Все аспекты современной философии науки, независимо от сферы ее применения (природа или социум), единым фронтом выступают против трансцендентальной философии, которая опирается на «иерархическое видение действительности» и является глубоко антиредукционистской в самом своем метафизическом основании. Понятие доказательства представляет собой эффективный критерий также и в трансцендентальной философии, но сам способ применения этого концептуального средства фундаментально отличается от современного подхода с учетом того, что на каждом уровне действительности есть свой собственный метод доказательства. Примером тому является использование в исламской трансцендентальной философии *Borhan Enni* (постериорное доказательство), *Borhan Etqan Sonn* (телеологический довод, доказательство существования бога, исходя из наличия цели в природе), *Borhan Aqli* (интеллектуальное доказательство) *Borhan Lemmi* (казуальное доказательство), *Borhan Kholf* (доказательство путем сведения к абсурду) и *Borhan Kaoni* (космологическое доказательство). Каким образом все это отличается от секулярной философии науки и есть тема, которой будет посвящено мое следующее эссе о метафизике и антиметафизике в современной философии и трансцендентальной философии.

Армин Грунвальд

Оценка техники и ее отношение к философии

Введение и постановка проблемы

Оценка техники (ОТ)[1] представляет собой научную и социальную реакцию на проблемы, возникающие на стыке взаимодействия между обществом и технологиями[2]. Она возникла на фоне осмысления различного опыта, связанного с непреднамеренными и часто нежелательными побочными эффектами науки, технологий и технизации, которые в наше время могут иногда достигать крайних пределов[3].

Что характеризует ОТ как особый тип исследования — это комбинация *производства знания* (касающегося развития, последствий и условий применяемых технологий), *оценка* этого знания из социальной перспективы и *рекомендации*, делаемые для политики и общества. ОТ представляет собой, таким образом, междисциплинарное и трансдисциплинарное исследование, и в соответствии с применяемыми в ОТ исследовательскими методами ее можно определить как «постнормальную науку»[4], обладающую следующими характерными чертами:

Знания для действий и принятия решений: оценка технологий поддерживает общественное мнение и участие общественности в принятии решений по науке и технике. В этом начинании она направлена на внедрение знаний и ориентации ОТ в перспективное ви́дение тех, кто принимает решения: знания ОТ — это знания для тех, кто должен

---

[1] О социальной оценке техники см. также: *Горохов В.Г.*, *Грунвальд А.* Каждая инновация имеет социальный характер! (Социальная оценка техники как прикладная философия техники). — Высшее образование в России. 2011, № 5.

[2] См.: *Бехманн Г.* Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний. М.: Логос, 2010.

[3] Подробнее см.: *Грунвальд А.* Техника и общество: западноевропейский опыт исследования социальных последствий научно-технического развития. М.: Логос, 2010.

[4] *Funtowicz S.*, *Ravetz J.* The Emergence of Post-Normal Science. — *Schomberg R. von* (Hg.). Science, Politics and Morality. L., 1993.

© Грунвальд А., 2013

знать. Поскольку решения всегда влияют на будущее, отсылки к будущему всегда включаются в этот комплект знания. *Оценка технологий* всегда действует заблаговременно и в связи с решениями.

Побочные явления: оценка техники ориентирована на сочетание «всеобъемлющей» поддержки принятия решений с максимально широким изучением спектра возможных или предположительных последствий. Помимо классической теории принятия решений, устанавливающей связи между целями и средствами с точки зрения эффективности, ОТ рассматривает непреднамеренные побочные эффекты как конститутивные признаки[5].

Неопределенность и риск: ориентация на будущее и проблемы, связанные с побочными эффектами, часто приводят к существенной неопределенности в отношении оценки техники. Поэтому ОТ всегда вынуждена иметь дело с обеспечением поддержки принятия решений в сочетании со сложными инновациями в условиях неопределенности. Последствия таких решений трудно предсказать.

Отношения, связанные с ценностными представлениями

Рациональность решений зависит не только от знания о задействованных системах и об управляющем действиями знании, но и от основных нормативных принципов. Поэтому раскрытие и анализ вовлеченных нормативных позиций также является одним из аспектов консультационных услуг по оценке техники (например, в зависимости от этических оценок и определения устойчивости).

Оценка техники способствует решению проблем, но не претендует на то, чтобы представлять реальные решения. ОТ предоставляет знания или методику, которые помогают справиться с определенными проблемами в пространстве взаимодействий технологий и общества, но она не способна и не уполномочена решать эти проблемы. Это может сделать только общество посредством своих институтов и процессов принятия решений, например в парламенте и правительственных органах.

Главные задачи этой статьи следующие:

представить основные мотивации ОТ и ее развитие,

дать краткий очерк и представить разные роли ОТ в различных областях, влияющих на развитие технологий,

и — это основная часть статьи — проанализировать отношения между ОТ и философией. Тут выделяются сильные связи с прикладной

---

[5] *Bechmann G., Decker M., Fiedeler U., Krings B.-J.* Technology Assessment in a Complex World. — International Journal on Foresight and Innovation Policy. 2007, № 3.

этикой, а также с эпистемологией, политической теорией и антропологией.

В конце статьи представлено несколько кратких замечаний о статусе ОТ в настоящее время в Европе.

Основания оценки техники

В XX в. заметно возросла важность науки и техники практически во всех общественных областях (включая экономический рост, здравоохранение, армию и т.д.). Этому сопутствовало то обстоятельство, что последствия применения достижений науки и технологий для общества и окружающей среды стали все более и более серьезными. Технический прогресс изменил устоявшиеся культурные традиции, отношения людей с природой, коллективные и индивидуальные идентичности и концепции «я», проблематизируя традиционные этические нормы.

Решения, касающиеся использования или отказа от различных технологий, правил и инновационных программ, новых планов развития или постепенного отказа от определенных технологий, часто имеют далеко идущие последствия в отношении дальнейшего развития. Они могут влиять на конкуренцию по отношению к экономике, инициировать или изменять направление потоков сырья и отходов, влиять на энергоснабжение и долгосрочную безопасность, создавать проблемы в сфере принятия отдельных технологий, проблематизировать системы ценностей и даже влиять на человеческую природу[6].

С 1960-х годов стали очевидными и негативные последствия научно-технических инноваций, некоторые из которых были чудовищными: аварии на технических объектах (Чернобыль, Бхопал, Фукусима), угроза окружающей среде (загрязнение воздуха и воды, озоновые дыры, изменение климата), негативные последствия для здоровья, как в случае с асбестом, социокультурные побочные явления (например, проблемы на рынке труда, вызванные повышением производительности) и преднамеренное злоупотребление технологиями (атака на Всемирный торговый центр). Опыт работы с такими неожиданными и серьезными последствиями применения техники занимает центральное место в мотивации оценки техники. Действительно, во многих случаях было бы желательно предупреждать о возможных бедствиях заранее, и для того, чтобы предотвратить их, и для того, чтобы быть в состоянии предпринять меры компенсационного характера. Это объясняет, почему методологически сомнительный термин «раннее предупреждение» в отношении техногенных воздействий всегда занимал важное место в дискуссиях по поводу ОТ.

---

[6] *Habermas J.* Die Zukunft der menschlichen Natur. Frankfurt, 2001.

Раннее предупреждение является необходимым условием для того, чтобы сделать возможными общественные и политические меры предосторожности: как может общество, которое верит и надеется продолжать верить в инновации и прогресс, защитить себя от их нежелательных и, возможно, катастрофических побочных эффектов? Как оно может действовать превентивно, чтобы справиться с возможными будущими неблагоприятными эффектами? Классические проблемы такого типа это, например, использование и обнаружение новых химических веществ — катастрофическая история использования асбеста будет хорошим примером, равно как и использование искусственных или технически модифицированных организмов[7]. Для того чтобы быть в состоянии справиться с ситуациями, где практически отсутствуют определенные знания о последствиях использования технологий, важны исследования соответствующих превентивных процедур, необходимых для социального управления рисками, например внедрение принципа предосторожности[8].

Параллельно с этими событиями широкие слои западного общества были выбиты из колеи «Пределами роста» (доклад Римскому клубу — "Limits of Growth", Club of Rome), где впервые в 1970-е годы обратились к серьезным экологическим проблемам, воспринимаемым как побочные эффекты применения технологий и технизации. Оптимистичное прогрессистское положение о том, что все научно-технические новации, безусловно, несут пользу личности и обществу, было поставлено под сомнение. В 1960-е годы углубленное понимание технологической амбивалентности привело к кризису в понимании обществом науки и техники. Без этого (постоянного!) кризиса ОТ, возможно, никогда бы не была разработана.

Новые, дополнительные основания в области оценки техники возникли в последние десятилетия. Наиболее существенными среди них мне представляются следующие:

проблемы демократии и технократии, или демократизации технологий[9]: начиная с 1960-х существуют опасения, что научно-технический прогресс может поставить под угрозу функционирование демократии, потому что лишь немногие специалисты способны к настоящему пониманию сложных технологий. Технократическая гипотеза должна была нарисовать картину будущего общества, в котором эксперты бу-

---

[7] *Gee D.*, *Greenberg M.* Asbestos: from "Magic" to Malevolent Mineral. — *Harremoes P.*, *Gee D.*, *MacGarvin M.*, *Stirling A.*, *Keys J.*, *Wynne B.*, *Guedes Vaz S.* (eds) — The Precautionary Principle in the 20th Century. Late Lessons from Early Warnings. Sage, 2002, с. 49–63.

[8] *Schomberg R. von.* The Precautionary Principle and Its Normative Challenges. — *Fisher E.*, *Jones J.*, *Schomberg R. von* (eds). The Precautionary Principle and Public Policy Decision Making. Cheltenham (UK) — Northampton (MA), 2005, с. 141–165.

[9] *Schomberg R. von* (ed.). Democratizing Technology. Theory and Practice of a Deliberative Technology Policy. Hengelo, 1999.

дут принимать решения, исходя из своей системы ценностей. Одним из многих источников ОТ является стремление обеспечить и расширить возможности общества в том, чтобы принимать активное участие в демократических совещаниях[10].

Опыт технологических конфликтов и дефицита легитимности и неширокое принятие некоторых решений по технологиям мотивировали сторонников ОТ думать о более социально совместимых технологиях. Сама идея заключается в разработке технологий в соответствии с социальными ценностями, — и если это удастся, то есть надежда, что проблем отторжения или неприятия больше не возникнет вообще.

В последнее десятилетие проблемы инноваций в западном обществе повлияли и на основания и движущие силы ОТ. Оценка техники считалась частью региональных и национальных инновационных систем[11], которая могла бы способствовать «ответственным инновациям» и «ответственному развитию»[12], принимая во внимание не только технические и экономические, но и социальные и этические аспекты.

Поворот в социальной коммуникации к новым областям науки и техники (NEST)[13]: на первый план выходят такие далекоидущие науки, как нанотехнологии; актуальной становится конвергенция технологий и синтетической биологии. Предвидения и метафоры, характерные для будущего революционного прорыва в науке в целом, стали важным фактором в общественных дебатах. Для обеспечения большей рациональности, рефлексивности и прозрачности в этих дебатах была предложена оценка предвидения. Этот новый инструмент ОТ направлен не непосредственно на оценку технологий, а скорее на оценку предвидений[14].

Наконец, недавние дебаты об этике в области биомедицины (например, исследования стволовых клеток, ксенотрансплантация, репродуктивная медицина) привели к сближению в некоторых отношениях прикладной этики и ОТ и дополнили программу ОТ проблемами биоэтики и медицинской этики.

---

[10] *Joss S., Belucci S.* (eds) Participatory Technology Assessment. — European Perspectives. Westminster University Press, 2002.

[11] *Smits R., Hertog R.P.* den. TA and the Management of Innovation in Economy and Society. — International Journal on Foresight and Innovation Policy. 2002, № 3, с. 28–52.

[12] *Siune K. Markus E., Calloni M., Felt U., Gorski A., Grunwald A., Rip A., Semir V. de, Wyatt S.* Challenging Futures of Science in Society. Report of the MASIS Expert Group. Brussels, European Commission, 2009.

[13] NEST (New and Emerging Science and Technology) — новое направление в рамках шестой рамочной программы ЕС (Sixth Framework Programme — FP6), целью которого является поддержка нетрадиционных исследований, которые могут открыть потенциально новые области, до сих пор не покрытые наукой. Общий бюджет NEST в рамках FP6 составляет 215 млн. евро [http://cordis.europa.eu/nest/whatis.htm].

[14] *Grin J., Grunwald A.* (eds). Vision Assessment: Shaping Technology in 21st Century Society. Heidelberg: Springer, 2000.

По сравнению с начальной фазой ОТ сегодня можно наблюдать существенное увеличение разнообразия и сложности ее проявлений. В современной оценке техники часто не только ставится проблема последствий отдельных технологий или продуктов, но и изучаются сложные конфликтные ситуации, связанные с перспективными технологиями, их инновационным потенциалом, страхами и опасениями, структурами производства и потребления, образом жизни и культурой, политическими и стратегическими решениями.

Оценка техники и философия

Самые разные проблемы, касающиеся понятий, методологий и содержания ОТ, связаны с философией. С точки зрения всех нормативных проблем, имеющих отношение к технологической оценке и техническому проектированию, существует тесная связь этики и технологий, а также с соответствующими отраслями прикладной этики (например, биоэтики, медицинской этики, информационной этики). Проблемы обоснованности доступной информации имеют отношение к философии науки, особенно в связи с научной полемикой об отношении знания к незнанию и различных интерпретациях социальных последствий научных знаний (в настоящее время, например, в неврологии).

Нормативные и эпистемологические проблемы (знания и ценности) нередко переплетаются, например, когда речь заходит о применении и последствиях принципа предосторожности. Многие сюжеты ОТ, помимо того, что имеют отношение к философии техники, антропологически значимы, например проблемы, связанные с взаимодействием человек–машина, а также проблемы взаимозаменяемости людей роботами, растущего вовлечения живых существ в использование различных технологий, или «техническое усовершенствование» человека[15]. ОТ даже рассматривалась как прикладная философия техники[16].

Проблемы философии и этики техники, относящиеся к ОТ, проявляются и в нормативной неопределенности, поскольку они возникают из-за внедрения и разработки новых областей науки и техники. Эти общие проблемы связаны, например, с правами человека, запретом на человеческую инструментализацию, принципом самоопределения и осознанного согласия в отношении личной информации. Нормативная неопределенность в отношении технологии проявляется в первую очередь в нескольких сквозных проблемах (об этом речь пойдет в следующем разделе), которые воз-

---

[15] *Roco M.C.*, *Bainbridge W.S.* (Hg.). Converging Technologies for Improving Human Performance. Arlington (Virginia), 2002.

[16] *Горохов В.Г.* Основы философии техники и технических наук. М.: Гардарики, 2007, с. 270 и сл.

никают практически во всех обсуждениях технологий. Эти проблемы следующие: 1) охрана человеческой автономии; 2) проблема справедливости в распределении благ; 3) взаимодействия между технологиями и окружающей средой; 4) связь технологии с жизнью; 5) необходимость иметь дело с неопределенностью наших знаний о возможных последствиях.

1. Человеческая автономия и технизация

Достижения в науке и технике ведут, по мнению многих исследователей, к расширению человеческих возможностей. Они повышают автономию человека, создавая возможность выбора из нескольких вариантов. Обратной стороной является то, что технический прогресс может лишить людей некоторых ранее существовавших возможностей или сделать их менее доступными. Например, в технологически совершенном мире жизнь инвалида может цениться меньше. Возможно также, что технические системы могут внести коррективы, ограничивающие нашу свободу выбора, а следовательно, и автономию личности. Самоопределение в отношении информации, являющееся частью автономии индивида, может быть ограничено при помощи технологий, так как технические средства можно использовать для осуществления внешнего контроля над людьми. В частности, термин «техникализация» (*technicalization*) часто ассоциируется с подчинением человека технологиям, потерей контроля, недовольством, вызванным зависимостью человека от технологий, утратой индивидуальности, эмоциональности и спонтанности. Наконец, связь между технологиями и человеческой автономией также связана с вопросами о том, как далеко могут зайти технологии или как, следуя своей собственной динамике развития, они принуждают общество адаптироваться[17]. Отношения между автономией человека и техническим прогрессом неоднозначны.

2. Справедливое распределение

Само по себе распределение новых возможностей, предоставляемых технологиями, как в отношении богатства и здоровья, так и в смысле возможных, но непредвиденных последствий для отдельных лиц и групп людей, не соответствует принятым стандартам справедливости. Это ведет к полемике и нормативной неопределенности. Лица, которые могут оказаться в выигрыше от использования технологий, часто разительно отличаются от тех, кто потенциально может пострадать от возможных рисков. Это ведет к асимметрии в распределении возможностей и рисков. Фактическое распределение в обществе рисков и выгод, происходящих от использования технологий, — в пространственном и временном смысле и в отношении групп, подлежащих влиянию, — часто демонстрирует дефи-

[17] *Dolata U.*, *Werle R.* (Hg.). Gesellschaft und die Macht der Technik. Sozioökonomischer und institutioneller Wandel durch Technisierung. Frankfurt–New York, 2007.

цит справедливости, вызванный прежде всего различиями в благосостоянии или обладании властью, а также и решениями о размещении таких объектов, как атомная электростанция, завод по сжиганию мусора, некая фабрика или новая автострада.

Некоторые из этих проблем распределения возникают локально, например те, о которых только что шла речь, иные — на региональном или национальном уровне, другие — глобально, в связи с проблемами развития (например, ситуация, когда опасные отходы экспортируются в страны третьего мира). Одним из конкретных аспектов проблемы является вопрос об открытом доступе к новым технологиям, связанным, в частности, с поставками энергии или информацией, что является и актуальной проблемой для развития нанотехнологии.

Одно обстоятельство, являющееся особенно важным в этом контексте, это проблема принятия ответственности за будущие поколения. Последствия технологий часто идут непредсказуемо далеко в будущее, как и проблема окончательного захоронения радиоактивных отходов или возможных последствий воздействия сегодняшних технологий на климат будущего. Степень, до которой мы сегодня можем заставить будущие поколения терпеть последствия технической деятельности, является острой проблемой в бурных дискуссиях об этике техники[18].

3. Технологии и окружающая среда

Наша природная среда изменяется (и в значительной степени) в результате технических инноваций. Технологии нуждаются в природных ресурсах, которые они и забирают из окружающей среды. Использование природных ресурсов в различных технологиях не обходится без выбросов и отходов, а они, в свою очередь, влияют на состояние экосистем. Технологии и инновации являются одним из факторов, которые в значительной мере определяют степень устойчивости развития в экономике. Отношения же между технологиями и устойчивостью развития в принципе неоднозначны.

С одной стороны, технология рассматривается как проблема в устойчивом развитии и причина многих экологических проблем. С другой стороны, технологии рассматриваются как решение проблем устойчивости или по крайней мере как один из компонентов такого решения. Ввиду постоянного роста населения Земли и законной необходимости развития стран третьего мира невозможно представить себе шаги в направлении устойчивого развития без внедрения инновационных и устойчивых технологий. Вопрос не в том, идет ли технический прогресс на пользу или во

---

[18] *Jonas H.* Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt, 1979; *Brown-Weiss E.* In Fairness to Future Generations. International Law, Common Patrimony and Intergenerational Equity. N. Y., 1989.

вред устойчивому развитию, но в том, как организовать научно-технический прогресс, чтобы его последствия несли позитивный вклад в устойчивое развитие. В этом контексте проблемы технической этики тесно связаны с проблемами экологической этики[19] и устойчивого развития[20].

4. Технологии и жизнь

Классически этика техники имеет дело с артефактами, произведенными инженерными технологиями[21]. Однако научно-техническое развитие в последние десятилетия сделало традиционные границы между неодушевленными технологиями и сферой жизни более проницаемыми. Один из аспектов состоит в том, что технические вмешательства в области молекулярной биологии привели к генной инженерии, которую нужно называть не классической (естественной) наукой, а технологией или технонаукой[22].

Недавние дебаты по этому поводу проходят под ключевым словом «биофакты»[23]. Другим важным аспектом проблемы является то, что в области нанотехнологий, точнее, в нанобиотехнологии подходы, преодолевающие классические границы, идут существенно дальше, вплоть до предвидения синтетической биологии. Устранение этих границ является вызовом для устоявшихся представлений о нравственности, с точки зрения которых, например, живые существа — это «твари Божьи», тогда как искусственно созданные живые существа следовало бы называть тварями человечьими. Это ставит новые вопросы о путях развития и возможных рисках, так как искусственно или технически модифицированная жизнь будет развиваться в соответствии с принципами самоорганизации и может воспроизводиться и выходить из-под контроля.

5. Неопределенность нашего знания о последствиях

Большие технические системы, такие как электростанции или системные инфраструктуры, новые сквозные технологии, такие как нанотехнологии, а также меры контроля или поддержки научных исследований характеризуются высокой сложностью, плохой прогнозируемостью возможных последствий, а также частым возникновением нежелательных последст-

---

[19] *Rolston H.* Environmental Ethics. Philadelphia, 1988.

[20] WCED — World Commission on Environment and Development. Our Common Future. Oxf., 1987.

[21] См., например: *Ropohl G.* Ethik und Technikbewertung. Frankfurt, 1996.

[22] *Latour B.* Wir sind nie modern gewesen. B., 1995; *он же.* Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society. Hardward University Press, 1987.

[23] *Karafyllis N.C.* Biofakte. Grundlagen, Probleme und Perspektiven. — Erwägen Wissen Ethik (EWE). 17 (4), 2006, с. 547–558; *он же.* Ethical and Epistemological Problems of Hybridizing Living Beings: Biofacts and Body Shopping. — *Wenchao Li and Hans Poser* (eds): Ethical Considerations on Today's Science and Technology. A German-Chinese Approach. Münster: LIT, с. 185–198.

вий. Разработка и внедрение новых технологий, а также попытки на них воздействовать представляют собой действие в состоянии неопределенности и риска. Что же касается рисков, связанных с решениями в технической политике или непосредственном использовании технологий, этикой техники, они связаны с нормативной базой того, как, до какой степени, по каким причинам и на каких условиях общество могло бы мириться с ними.

Это все тем более верно, что конфликты в области технологий и нормативной неопределенности вызваны вопросами о том, какие риски являются приемлемыми и на каких условиях (ядерная энергия, генетические технологии, радиация, дыры в озоновом слое и т.д.). Эпистемологическая неопределенность в отношении последствий содержит и моральный аспект, который сформулировал Ханс Йонас, поставив вопрос о том, может ли целое стать «частью пари» ("a bet as part of a wager")[24].

Изучение этих проблем позволило предложить понятие «поисково-разведочной философии»[25], направленной на изучение специфики, свойств и воздействий новой науки и техники (NEST), возможно, релевантных философии. Исследовательская философия связана с весьма предварительными и, отчасти, неизбежно спекулятивными оценками новых разработок в области науки и техники и их последствий для человека и общества. Но сама по себе эта философия никоим образом не должна направлять деятельность в области конкретного развития.

Ее задачей является подготовка к возможной дискуссии в концептуальном, теоретическом и методологическом смыслах, а также ввиду проведения основных различий и выяснения отношений философии техники и антропологии в таких областях взаимодействий, как «человек–техника», «жизнь–технологии», или «природа–техника». Такая исследовательская философия будет включать (не претендуя на полный охват проблемного поля) следующие поддисциплины, которые обсуждались в связи с нанотехнологиями и связанными с ними философскими проблемами.

Эпистемология

Возникновение нанотехнологий вновь вызвало ожидания нового единства в науке[26]. Следуя эти ожиданиям, нанонаука, как наука о «формировании мира атом за атомом», должна интегрировать бывшие классические дисциплины типа физики, химии, биологии и инженерных наук в новый

---

[24] *Jonas H.* Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt, 1979, с. 78 и сл.

[25] *Grunwald A.* From Speculative Nanoethics to Explorative Philosophy of Nanotechnology. — Nanoethics. 2010, vol. 4 (2), с. 91–101.

[26] *Roco M.C., Bainbridge W.S.* (Hg.). Converging Technologies for Improving Human Performance.

тип науки. Очевидно, что эти прогнозы бросают вызов философии науки и философской эпистемологии, с тем чтобы выявить основные допущения об этих ожиданиях и проблематизировать их условия.

Эти допущения могут восходить к натуралистическому пониманию атомов как чего-то похожего на кирпичи или камни в видимом невооруженным взглядом мире. «Формирование мира атом за атомом» будет означать создание новых структур из атомов в полной аналогии с построением систем из макроскопических элементов, таких как кирпичи например. Эпистемологические рассуждения ставят под сомнение достоверность этой простой аналогии и «атомного редукционизма», стоящего за ней.

Нано-Антропология: отношение между человечеством и технологиями

Нанобиотехнология возникает во взаимодействии между биотехнологией и нанотехнологией. Она ликвидирует разрыв между живой и неживой природой и направлена на объединение биологических модулей на молекулярном уровне, а также на производство на наноуровне функциональных блоков, которые могут включать технические материалы, интерфейсы и ограничивающие поверхности[27]. Отправной точкой здесь является базовое убеждение, что жизненные процессы происходят на наноуровне, потому что главные строительные блоки жизни существуют только такого размера (например, белок или ДНК). Процессы, происходящие в клетке, можно анализировать при помощи нанотехнологических методов. В нанобиотехнологии для описания механизмов и частей клеток используется язык машиностроения: клетки и их органоиды интерпретируются как микро- и наномашины. Говоря буквально, мы видим, как нанотехнологии проникают в молекулярную биологию, генетику и нейрофизиологию, и все они объединены с технической точки зрения. Нанотехническое (и, возможно, осуществимое) дублирование основных процессов жизни является необходимым условием для размыкания границы между техническими и живыми системами.

При переносе этого процесса на взаимоотношения человека и техники появились рассуждения о сближении (конвергенции) человечества и технологий. Здесь можно ввести понятие «киборгов» — технически усовершенствованных людей или до некоторой степени очеловеченной техники. Обстоятельство, которое часто возникает в прогнозах по внедрению нанотехнологий, связано с границами между человеком и техникой и с вопросом о том, может ли информация или материя быть передана от одного к другому. Это обстоятельство глубоко влияет на наше самосознание и, сле-

---

[27] *Schmid G., Ernst H., Grünwald W., Grunwald A., et al.* Nanotechnology. — Perspectives and Assessment. B., 2006.

довательно, на наше различение того, чем человек является, и того, что он создает с помощью технических достижений и приспособлений. Эти достижения в настоящее время пребывают в области чистой теории, несмотря на то что о них постоянно говорят в дискуссиях на темы практической этики — очевидно, они ставят вопросы вроде того, какое именно место будет занимать сам человек в сфере технической реальности[28]. Наличие таких проблем также указывает и на необходимость возобновления размышлений о нашем самосознании как человеческих существ и о нашем отношении к технологиям.

Герменевтика нанотехнологий: философские интерпретации нанотехнологий

Завораживающие новые возможности воздействия, предоставляемые нанотехнологиями, но вместе с тем и масса предубеждений по поводу нанотехнологий в связи с социальными проблемами побудили к размышлениям о глубоких изменениях в человеческой цивилизации и ее отношении к природе и технике. Грубо говоря, есть три различные позиции по этому вопросу. Во-первых, есть предположение, что появляется новый бэконианский подход. Нанотехнологии как «формирование мира атом за атомом», если воспользоваться определением Национальной нанотехнологической инициативы[29], может истолковываться как новое проявление оптимизма, где все кажется технически осуществимым. Во-вторых, совсем иная история начинается с «благоприятного» характера нанотехнологий и предполагает возникновение наибольшей вообразимой неопределенности: все могло бы быть возможным, но, похоже, ничто невозможно контролировать. Третья история касается нанотехнологий как «шифра будущего» и служит катализатором в социальных, философских и научных дискуссиях по таким проблемам, как будущее отношений между людьми и технологиями, будущее человеческой природы в стремлении избежать серьезных попыток установления контроля над ней и т.д.

* * *

Все эти области — и возможные другие — в определенном смысле слишком спекулятивны. Размышлять об этих проблемах тем не менее представляется целесообразным, хотя никакие прямые политические действия

---

[28] *Grunwald A., Julliard Y.* Nanotechnology — Steps towards Understanding Human Beings as Technology? — NanoEthics. 2007, vol. 1, с. 77–87.

[29] В январе 2000 г. президент США Клинтон учредил так называемую Национальную нанотехнологическую инициативу (The National Nanotechnology Initiative — NNI), которая включила в себя почти все главные министерства и ведомства с целью координации нанотехнологических исследований и разработок в национальном масштабе.

не зависят от их результатов. Это, скорее, важно для понимания того, что поставлено на карту, и представляет собой вклад в «герменевтику» возможного изменения элементов человеческого существования. Таким образом, исследовательская философия может подготовить почву для прикладной этики и оценки технологии к тому моменту, когда они станут более определенными. В конечном счете, это способствует демократической дискуссии о научно-техническом прогрессе, исследуя альтернативные подходы к будущему человека и общества с использованием или без использования различных нанотехнологий.

В.Г. Горохов

Традиции и инновации: российский и германский опыт развития инновационных систем

1
Устойчивое инновационное развитие

Концепцию инновационной политики можно развивать только как рефлектирующую деятельность. По Н. Луману, это — активный процесс с сильным акцентом на самоответственность и перманентную саморефлексию. Это означает, что рациональные решения и соответствующие им рациональные действия должны ориентироваться не на фактическую их акцептацию общественностью, а на потенциальную приемлемость обществом этих решений и действий. Она становится актуальной в результате рационального разъяснения общественности, обсуждения с ней и убеждения ее в правильности выбранного пути (сценария) развития с указанием на возможные позитивные и негативные последствия и степень риска[1].

Устойчивое инновационное развитие — это, прежде всего, политическое и эмпирическое, а не теоретическое понятие. Именно поэтому в разных странах его трактуют по-разному: такое развитие для США и Западной Европы означает сохранение уровня и темпов экономического роста и высокого уровня собственных доходов часто за счет ресурсов других государств и народов. Для стран Центральной Европы под ним подразумевается надежда на достижение того же высокого уровня доходов и социальной защиты населения, что и в других странах — «старых членах» Европейского союза. Однако эти надежды смешаны с разочарованием из-за увеличения расходов на это членство, а равенство возможностей

[1] *Grunwald A.* Die rationale Gestaltung der technischen Zukunft. — Rationale Technikfolgenbeurteilung. Konzepte und methodische Grundlagen. A. Grunwald (Hg.). B.: Springer, 1999, c. 29–54.

© Горохов В.Г., 2013

сопровождается ростом конкуренции внутри ЕС. Для России же концепция устойчивого инновационного развития связана с надеждой на улучшение уровня жизни, отсутствие социальных, техногенных и природных катаклизмов, а также на сохранение достигнутых демократических свобод и невозможность возвращения к тоталитарному режиму, отсутствие новых революционных ситуаций и с тоской по эволюционному развитию. В это никто по-настоящему не верит, но все надеются, хотя история показывает, что, особенно в российских условиях, достижение стабильности часто сменяется катаклизмом, разрушающим все до тех пор достигнутое.

Фактически в современной концепции устойчивого инновационного развития прослеживаются два уровня анализа. С одной стороны, это развитие самих инновационных систем как в современном обществе, так и в историко-культурном контексте, а с другой — рассмотрение основных концепций инновационного развития. В качестве эмпирического материала может быть выбран широкий пласт зарубежных концепций. Но пересадка зарубежного опыта на российскую почву требует предварительного методологического анализа. Такой двухуровневый анализ, конечно, затрудняет поставленную задачу — показать значимость инновационных систем для решения кризисных проблем общества, однако он дает и важные преимущества, вводя в оборот западные концепции.

В настоящее время много рассуждают о необходимости модернизации и ускоренного движения по пути инновационного развития общества как главного средства выживания в условиях глобальной конкуренции, делая в основном акцент на позитивных его аспектах. Возможные негативные последствия отходят при этом на второй план или же вообще не рассматриваются, особенно в отечественной литературе. В западных же концепциях развития инновационных систем определяющим становится, особенно в последнее время, именно этот аспект, если учесть большую продвинутость западных стран в плане реализации научно-технических достижений в социальной сфере. Но для нас важен и позитивный опыт в развитии инновационной среды.

Интересным примером в этом смысле является «Фабрика технологий (ноу-хау)» в г. Карлсруэ (Германия), основанная несколько десятилетий назад Торгово-промышленной палатой технологического региона Карслруэ и Государственным кредитным банком Земли Баден-Вюртемберг. Как правило, фирмы, получающие поддержку под ее крышей, состоят из 5–6 работников и созданы профессорами, аспирантами и студентами университета г. Карслруэ на основе проведенных ими фундаментальных и прикладных исследований и разработок.

Аналогичным образом в современной России активно развивается концепция технополисов и наукоградов.

2
Наукограды

Интересно проследить эволюцию отечественных наукоградов и показать, какую роль они могут сыграть в становлении инновационной системы. На данный момент насчитывается 65 наукоградов[2].

Когда они создавались, экономические факторы были отнюдь не на первом месте. В послевоенное время в СССР основным потребителем и заказчиком науки был военно-промышленный комплекс. Секретность, свойственная тому периоду, предопределяла место расположения и организационную структуру науки в форме закрытых академических и военных городков. После смерти Сталина на первый план вышли ученые и инженеры, пользовавшиеся неограниченной поддержкой ЦК КПСС и имевшие прямой доступ к первым лицам государства[3]. При Хрущеве начинают преобладать политические факторы — догнать и перегнать США. При Брежневе на первый план выходят партийно-идеологические интересы часто в ущерб экономике. И только в последнее время преобладают экономические интересы, при этом научно-техническая политика только начинает оформляться. Нет великих держав без большой науки, а науки без стратегической инновационной политики.

Среди основных конституирующих наукограды факторов находятся политические, экономические, правовые и социальные. Эволюция этих факторов к настоящему времени привела к тому, что институционализация науки и техники в форме поселений городского типа является необходимым условием существования и развития науки. Изначально отечественные наукограды были созданы как искусственные поселения, в советское время они стали развиваться как естественные системы — городские агломераты, где обстановка была уникально демократичной. Все помнили свое несвободное прошлое, в котором они были равны. Кроме того, эти образования по определению были междисциплинарными и впоследствии становились многонациональными. Вместо консолидирующего западноевропейский город христианства здесь выступают коммунистическая идеология и власть партийного аппарата, подчиненная в данном случае, как и хозяйственная власть, научным задачам, прежде всего в рамках развития военно-промышленного комплекса[4]. Таким образом, включенность научного сообщества в военно-промышленные проекты одновременно обеспе-

---

[2] *Агирречу А.А.* Наукограды России [http://www.souznaukogradov.ru/naukograds/naukograds_inf/179].

[3] *Горохов В.Г.* От классической радиолокации к радиолокационной системотехнике (социальный и методологический анализ истории становления и развития современной научно-технической дисциплины) [http://zhurnal.ape.relarn.ru/articles/2009/105.pdf].

[4] *Вебер М.* Избранное. Образ общества. Город. Пер. с нем. М.: Юрист, 1994, с. 339–341.

чивала его относительную независимость от идеологического и финансового давления.

Ядром наукограда являются междисциплинарные научные коллективы, исследующие при помощи сложного оборудования различные проблемные области. Как подчеркивает Макс Вебер, город «был во всем мире совместным поселением до того чуждых по местожительству людей... понятие „общины“... оказалось вытесненным понятием общества как совершенно искусственного пространства общения, независимо от „естественно“ природных определений его участников. Каждый индивид получал право вхождения в пространство независимо от „рода“, из которого он происходил. В качестве горожанина он определялся теперь не родовыми и даже не семейными, а прежде всего чисто административными связями, специфическими для „городской общины“ как особого учреждения»[5]. Также и в наукограде собирались ученые из разных областей СССР и из разных сфер науки, формируя новое междисциплинарное научное сообщество под эгидой города. Создание благоприятных научных и творческих условий в решении научно-технических задач является особенностью и основой наукограда. Как автономное самоуправляющееся образование наукоград берет на себя управление политическими, социальными, финансовыми и частично правовыми функциями, в особенности если территория, закрепленная за наукоградом, получает особый налоговый статус. Наукоград, таким образом, становится инструментом локальной поддержки конкурентоспособности науки и элементом инновационной системы. Примерно с такой же целью в германской Земле Шлезвиг-Гольштейн было предложено объединить министерство науки с министерством экономики с целью повышения результативности научных исследований и их полезности для народного хозяйства, назвав его министерством инноваций. Однако при этом доминирующей стороной стало управление именно наукой. В противном случае такое объединение, по мнению экспертов, может привести к снижению научного уровня исследований за счет концентрации усилий на решении узкокорпоративных экономических задач, поскольку министерство экономики чаще блокирует перспективные исследования, чем стремится их поддерживать[6].

Организационная форма наукограда в виде фонда позволяет оперативно принимать решения и управлять различными задачами, совмещать функции муниципалитета и хозяйствующего субъекта[7]. В Германии круп-

---

[5] *Давыдов Ю.Н.* Веберовская социология истории. — *Макс Вебер.* Аграрная история Древнего мира. М.: КАНОН-ПРЕСС-Ц, КУЧКОВО ПОЛЕ, 2001, с. 35, 39.

[6] *Бехманн Г., Горохов В.Г.* Возможно ли управление фундаментальными исследованиями? Социальные и методологические аспекты. — Вестник РАН. 2010, т. 80, № 3, с. 258.

[7] Зона нестрогого режима. — Коммерсантъ. 30.04.2010, № 77 (4377) [http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=1363409].

ные исследовательские организации также имеют различные организационно-правовые формы. Ядерный исследовательский центр в г. Карлсруэ, например, был организован как общество с ограниченной ответственностью, что дает ему гибкость в финансовых делах[8], но есть и крупные исследовательские центры, организованные в виде фондов. В январе 2004 г. ректоратом Университета г. Карлсруэ совместно с правлением Исследовательского центра г. Карлсруэ был предложен проект их поэтапного слияния в Карлсруйский институт технологии, который и был создан в конце 2007 г. А в 2008 г. произошло слияние Центра и Университета, узаконенное в августе 2009 г. Кроме того, в марте 2008 г. специально для поддержки этой инициативы был учрежден Научный фонд Гектора с уставным капиталом 200 млн. евро. Предполагается даже сделать образцовое сращивание университета с исследовательской организацией, что будет стимулировать создание нескольких таких союзов.

В условиях современной России основным фактором при создании такого рода проектов является не экономический (конкурентоспособность, коммерциализация проектов и т.д.), а создание организационно-правовых условий для исключения злоупотреблений и системы защиты от бюрократии.

Безусловно, конкурентоспособность должна быть глобальной и привлекать ведущих, в том числе зарубежных, ученых, а для этого нужна упрощенная схема финансирования для закупки нового оборудования, как, например, в США или Западной Европе. А также упрощенная схема функционирования миграционного режима. Для того чтобы в отечественные наукограды приехали ученые из-за рубежа, в том числе во вновь создаваемые, необходимо снижение административных барьеров, упрощение схем финансирования, создание особых налоговых условий.

И, конечно же, не будет никакого научно-технического результата, если не будут созданы условия для свободного творчества. Атмосфера свободного творчества предполагает глобальную мобильность ученых, свободный обмен знаниями, публикации на иностранных языках, систему подготовки ученых, получение иностранных книг и журналов и т.д. Во времена Берии отсутствие свободного обмена знаниями компенсировали доставлением разведывательных данных и научно-промышленным шпионажем. На это уходили значительные средства, использование которых в открытых, несекретных условиях могло принести более значительные результаты.

Необходимо в духе Макса Вебера проанализировать существующие в настоящее время инновационные системы как своего рода «идеальные

---

[8] Исследовательский центр в г. Карлсруэ [http://www.fzk.de/fzk/idcplg?IdcService=FZK&node=Home&lang=en].

типы», развитие которых прослеживается, по сути дела, через всю историю цивилизованного человечества, хотя и в различном виде, что позволяет выделить в них общие черты. В принципе на всех этапах развития общества наблюдается конфликт между традициями и инновациями, а в современности можно найти как элементы старого традиционного, так и становящегося нового. И.С. Тургенев в своем последнем романе «Новь» блестяще показал сосуществование в конце XIX в., с одной стороны, провинциальных помещиков «Фимочки и Фомочки», продолжающих жить в традициях XVIII столетия и не заметивших, впрочем вместе со своей челядью, что произошла отмена крепостного права, и, с другой стороны, передового человека — купца Галушкина, жившего, по сути дела, уже в XX в. Точно так же и в современном нашем обществе появляются островки инновационных систем в виде «инкубаторов новых идей», технопарков, наукоградов и т.д., культивирующих ростки нового в остающемся по большей части еще традиционным обществе советской эпохи, утерявшем, однако, уже его основные социальные ориентиры. Именно так происходит эволюция наукоградов из резерваций ученых военно-промышленного комплекса в свободные города науки или технопарки, которые в нашем все более бюрократизирующемся обществе помимо функции выращивания научных технологий начинают выполнять защитные функции, поскольку именно бюрократия, по Максу Веберу, способна задушить свободную инициативу и привести к стагнации капиталистического общества, основанного на конкуренции.

Главная проблема современной бюрократии во всем мире и в особенности в России — куда и как вложить имеющиеся ограниченные средства, чтобы обеспечить более или менее стабильное развитие общества, для чего нужно иметь какое-то представление о будущем как основе для принятия решений. Это относится также и к сфере научно-технической политики. Важнейшая проблема нашей отечественной научно-технической политики — как обеспечить целевое использование этих средств. В этом смысле именно научно-технические парки и наукограды могут стать, конечно при определенных условиях, своего рода островками демократического управления инновационным процессом. От современной науки общество и государство требуют скорейших коммерческих и технологических результатов. Подчеркивая необходимость получения от науки технологических применений, однако, обычно забывают, что эти приложения только тогда становятся достоянием общества, когда воплощаются в определенных социальных структурах. Поэтому требуется развитие таких новых областей социальной науки, как исследование рисков, изучение последствий управленческих и хозяйственных решений, социальная оценка техники и прикладная этика.

3
Необходимость социально-гуманитарной экспертизы

Французский социолог науки Бруно Латур[9] говорит о значении «лаборатории», которая становится обителью науки, ориентированной на создание и совершенствование технологий, и выступает в качестве отправной точки научно-технического прогресса. Однако знания, полученные учеными-естествоиспытателями в содружестве с инженерами, которые являются чаще всего невежественными в социальных науках, могут быть нерелевантными общественным условиям и задачам. А «вещи» (т.е. объекты исследования и технического воздействия), по образному выражению Бруно Латура, в этом случае «могут давать сдачу», они не являются пассивными. Больше того, тогда и само общество превращается в огромную лабораторию. Но социальные эксперименты отнюдь не тождественны естественно-научным.

Сегодня все чаще и чаще раздаются голоса, что наука должна играть роль главного мотора социального развития. Поэтому невозможно обойтись без *социально-гуманитарной экспертизы*, если мы хотим не только получить связанные с ними преимущества, но и избежать часто непредвиденных с точки зрения естественных и технических наук последствий. Таким образом, сегодня следовало бы говорить о возрастающей роли социально-гуманитарных наук, чего, к сожалению, не наблюдается. И эта тенденция характерна не только для России. Поддержка инновационной деятельности понимается, в сущности, как поддержка технологических инноваций, хотя социальные инновации почти совсем не исследованы. «Например, в Германии огромные суммы инвестируются в улучшение автомобильных моторов, но лишь несколько сотен тысяч евро в решения, обещающие потенциально многократную экономию. В других частях мира этой проблематике уделяется значительно больше внимания. Ее значение подчеркивает тот факт, что на Шанхайской выставке 2010 г. Бремен стал одним из немногих немецких городов, получивших приглашение принять в ней участие, так как выступил с концепцией городской логистики, весьма заинтересовавшей китайцев идеей совместного пользования собственностью (автомобилем). В других областях наблюдается аналогичная ситуация. Скажем, использование огромного потенциала экономии энергии в области строительства зданий по энергосбрегающим проектам в действительности является не технологическим, а социокультурным вызовом»[10].

Экспериментальные объекты и процессы, воплощаясь в новых технологиях и в хозяйственных структурах, становятся частью социальной ре-

---

[9] *Латур Б.* Дайте мне лабораторию, и я переверну мир [http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/622695], с. 27–28.

[10] *Schneidewind U.* Nachhaltige Wissenschaft. Marburg: Metropolis Verlag, 2009.

альности и в этом качестве — объектами исследования социально-гуманитарных, а не естественных и технических наук. «Социальные науки с самого начала предназначались для формирования или даже изменения общества. В последние десятилетия многие социологи привлекались к обсуждению таких социальных и политических вопросов, как, например, дебаты по атомной энергетике, генетике или климатическим изменениям. Они действовали в качестве экспертов, консультантов, аналитиков, имеющих отношение к данной проблематике ученых, а иногда даже как истолкователи времени или пророки. Однако социологи должны становиться практиками совсем в другом отношении: они организуют и управляют процессом участия граждан в принятии решений, в ходе которого эксперты и дилетанты — а также и сами специалисты в области общественных наук — обсуждают такие спорные вопросы, как, например, высвобождение генетически модифицированных организмов или разработка сценариев будущих технологий, как в случае с нанотехнологией»[11].

В связи с этим особый интерес для России, на наш взгляд, представляет опыт Германии в развитии исследований в области социальной оценки научно-технического развития.

Наиболее ярким примером является исследование вклада конвергентных технологий в усовершенствование человеческих возможностей[12]. С одной стороны, этот процесс направлен на многообещающее техническое улучшение человека, а с другой — здесь возможно появление подводных камней, делающих такого рода конвергенцию опасной для человечества. Поэтому научное исследование данной проблематики требует рассмотрения «за» и «против» не только с точки зрения естествознания и техники, но и с позиций социально-гуманитарных наук. Биотехнологические манипуляции на наноуровне подводят человечество к некоторой пограничной ситуации, где результаты такого воздействия становятся принципиально непредсказуемыми, причем могут привести к необратимым негативным последствиям для человечества в целом и его дальнейшего развития как на биологическом и физиологическом, так и на социальном и психологическом уровнях. Кроме того что телесная сущность человека состоит из атомов, молекул и генов, человек является продуктом социального окружения и воспитания. Видоизмененные или имплантированные в тело человека новые искусственные органы уже не могут быть рассмотрены в качестве опосредующих орудий между природой и человеком, так как они становятся почти органической частью его индивиду-

---

[11] The Role of Social Sciences in Science Policy Making. — Science, Technology & Innovation Studies. Vol. 5 (2009), № 1 (September) [www.sti-studies.de].

[12] *Grunwald A.* Converging Technologies for Human Enhancement. A New Wave Increasing the Contingency of the *conditio humana.* — Assessing Societal Implications of Converging Technological Development. B.: Edition Sigma, 2007, с. 271–288.

альной телесности. «Почти» становятся, потому что никто не знает, насколько они с течением времени окажутся совместимыми с его природной телесностью.

Никто, однако, не только не исследовал, но даже не поставил вопрос о том, что будет с человеческой психикой после нанотехнологической корректировки тонких нейронных структур или после добавления новых органов чувств, о чем уже пишут как о вполне реализуемом в недалеком будущем проекте. Конечно, человек способен приспосабливаться к изменившимся внешним условиям (в определенных пределах), в том числе к некоторым внешним по отношению к его психике телесным изменениям (например, в органах восприятия). Но это все же внешние факторы. Вмешательство во внутренние нейропсихические процессы может привести к некоторым трудно предсказуемым последствиям, и не только для самой индивидуальной человеческой психики, но и для общества в целом. В Исследовательском центре в Иллихе (Германия) договорились даже до того, что можно найти мозговые структуры, ответственные за религиозные чувства, и целенаправленно корректировать их. Но это уже даже не просто психологическая, но социальная и моральная проблема. Это, скорее, определение извне, весьма похожее на те социальные эксперименты, которые проводились в нашей стране в 1920–1930-е годы и получили название «перековки». Бердяев предупреждает, что техника может дать в руки человека, небольшой группы людей огромную разрушительную силу. Это позволяет концентрировать власть в руках тех, кто обладает техническими секретами. Поэтому современная техника не может быть нейтральной для вопросов духа. От этого зависит судьба всего человечества.

При этом очень важно учитывать собственный опыт развития инновационных систем, а не делать акцент лишь на перенесении опыта других стран, который важно учитывать, но нельзя им ограничиваться. В последнее время раздаются голоса, прежде всего политиков, не имеющих представления о специфике научной деятельности и исследовательских традициях, о необходимости сокращения государственного финансирования фундаментальных исследований и концентрации усилий национальных научно-исследовательских организаций на решении насущных практических проблем, возникающих в современной обществе. При этом в основном указывается на опыт США.

Германский исследователь науки Рихард Мюнх утверждает, что перенос «элементов реформ из одного культурного и институционального контекста в другой или применение абстрактной теоретической модели на практике», имея в виду «гегемонию» определенной парадигмы исследования (а именно «тесной связи науки и экономики в университетско-промышленных центрах»), навязываемой «богатейшими американски-

ми университетами», ведет к непредвиденным негативным последствиям[13].

Научное исследование и обучение не являются больше самоцелью. Гораздо в большей степени их задачей становится приумножение символического и монетарного капитала университетского предприятия. В таком случае исчезает всякое различие между, например, автомобильным концерном БМВ и университетом Людвига-Максимилиана в Мюнхене. Поэтому то, что в условиях развития «академического капитализма» в высших школах особое место получают «научные менеджеры», в данном контексте вполне понятно. Сегодня для университетов гораздо более важно умение привлечь спонсорские финансовые средства, нежели способности ученого и педагога.

В результате даже квалифицированный специалист в Германии знает только то, что находится в рамках его компетенции, и ни на йоту больше, а российские программисты широкого профиля (даже непрофессионалы в смысле специального образования) пользуются там большим спросом. Рихард Мюнх подытоживает свой анализ следующими весьма актуальными, на наш взгляд, для России, хотя и совсем не оптимистическими словами: «Не функциональные преимущества объясняют эти структурные изменения, а давление, осуществляемое без всякой демократической легитимации, могущественными транснационально сетевым образом связанными экспертами. Изменения, таким образом, становятся самоцелью, они служат самоутверждению новой элиты... Приведет ли американская модель в конечном счете к лучшим результатам, никоим образом не доказано, тем более, если учесть, что как раз Соединенные Штаты свой дефицит в подготовленных инженерах и естествоиспытателях вынуждены покрывать за счет рекрутирования молодых специалистов из-за рубежа... Этот сдвиг символической власти ускоряется развитием, тесным переплетением и стабилизацией транснациональных авторов сети... социальных институтов... и парадигм. Таким образом, приведен в движение самовозрастающий процесс, который перестраивает структуры легитимации и ожидания на новую парадигму... Существенной составной частью этой трансформации является возникновение гибридов, которые больше не удовлетворяют старым требованиям и еще не удовлетворяют новым. Наблюдаемое в действительности развитие свидетельствует о том, что это гибридное образование будет продолжаться»[14].

---

[13] См.: *Münch R.* Globale Eliten, lokale Autoritäten. Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA, McKinsey & Co. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, с. 125–131.

[14] См. там же, с. 41, 46–47, 90–91.

Раздел II
Индийские традиции

Ариндам Чакрабарти

Возможна ли наука о медитации?

«То, что имеет основания, должно быть принято, даже если это сказал ребенок; то, что не имеет оснований, должно быть отвергнуто, даже если это изрек лотосорожденный Творец. Как не вразумить того, кто, будучи ослеплен пристрастием, чурается чистых вод реки, что прямо перед ним, и возвращается испить из грязного колодца, оправдываясь: „Этот колодец принадлежит нашему отцу“?.. Подобно тому как океан служит источником всех вод, непосредственное восприятие (pratyakśa) служит первоисточником достоверности всех прочих средств познания»...

«*Йогавасиштха Рамаяна*» («Мокшопая») II, 18/19

«Я буду анализировать действия и устремления людей так, словно речь идет о линиях, плоскостях и геометрических телах».

Бенедикт Спиноза

«Я говорю о феноменологии, как математик говорит о математике».

Эдмунд Гуссерль

«Если наука универсальна, найдется ли еще в научном мире место, где не хватает влюбленного в свое дело индийца? Конечно, найдется».

Сэр Джагадиш Чандра Боше

1
В чем состоит вопрос?

Применяя фразеологическую модель «наука X», мы пользуемся одним из двух способов. По аналогии с грамматической связью в словосочетании «город Лондон» мы иногда употребляем данную модель в значении аппозиции, как в словосочетаниях «наука логика» или «наука ботаника», когда X — это наука, о которой мы говорим. Но в некоторых случаях X —

© Чакрабарти А., 2013

это тема или предмет в том смысле, в каком рак является предметом онкологии, но сам по себе рак — не наука. Ботаника — это наука о растениях, а сами по себе растения — не наука. В каком из этих двух значений я задаю вопрос о том, возможна ли наука о медитации? На этот вопрос легко ответить положительно, если мы подразумеваем второе значение. Возможна ли наука, изучающая медитацию как предмет? Конечно, возможна; она уже существует, как заявят вам Джеймс Остин, Аллан Уоллас и В.С. Рамачандран со своих в корне отличных позиций. Позвольте мне привести немного нестандартную аналогию. Если возможна наука о раке, почему невозможна наука о медитации? Медитация (я говорю не об искусстве или дисциплине успокоения ума, а о различных ступенях концентрации и релаксации ума) может быть иррациональным процессом либо паранормальным или ненормальным состоянием тела и ума, но она не более иррациональна или ненормальна, чем рак. Если ученые могут на законном основании исследовать, почему некоторые подростки страдают от чрезмерного стресса или синдрома дефицита внимания, у них должна быть и законная возможность исследовать, почему некоторые люди наслаждаются ненапряженным или высоко сосредоточенным состоянием ума. В худшем случае некоторые науки о медитации скажут нам, что состояния, очень схожие с медитативными, порождаются некоторыми формами височной эпилепсии или что средства стойкого излечения от духовных переживаний еще не найдены, но они над этим работают. С учетом того, что духовные переживания, вызываемые медитативными практиками, распространены, по меньшей мере, столь же широко, как рак (и, похоже, их распространение столь же неудержимо), нужно быть очень плохим ученым, чтобы сделать вывод, что, строго говоря, медитативных состояний не бывает вообще. Это было бы равнозначно отрицанию феномена рака онкологом.

Все же, прежде чем задать вопрос о самой возможности существования науки о медитации в строгом смысле терминов «наука» и «медитация», нам следует рассмотреть два вполне реальных опасения. Может и должно ли нечто духовное рассматриваться с научной точки зрения? Такой вопрос могут задать люди, которые чтят науку, а духовное начало воспринимают не всерьез либо с подозрением, равно как и те, кто воздает должное и одному и другому, но воспринимает данные явления как отстоящие по меньшей мере столь же далеко, сколь далеки друг от друга романтическая любовь и техническое обслуживание мотоцикла. Мы должны также обратить внимание на опасение, которое теперь уже в редких случаях выражается открыто, но всегда присутствует за спиной типичных приверженцев западной науки: можно ли причислить какую-либо теорию азиатского происхождения к науке в строгом смысле слова, поскольку наука, строго говоря, это сущностно-типичное европейское предприятие? У меня нет необходимости обращаться к данному опасению перед настоящей аудиторией. Одна из причин, по которой трудно рассмотреть

первое опасение непосредственно, состоит в том, что почти невозможно точно определить, что же подразумевают под прилагательным «духовный». Некоторые употребляют это слово просто в качестве «прогрессивной» замены слова «религиозный». Даже если большинство медитативных техник связано с теистическими, атеистическими или пантеистическими религиозными убеждениями, то, к примеру, в процессе сосредоточения и контроля над дыханием, равно как и достижения таким образом определенного успокоения и в силу этого ясности и умиротворения ума, нет ничего религиозного. Тот минимум, который необходим для того, чтобы считать какой-либо процесс «духовным», состоит, по моему мнению, в отказе от себялюбия и стремлении стереть собственное «я». Где-то глубоко внутри может быть и некоторый эготизм, необходимый для осуществления научной деятельности (я, к примеру, не смог представить себе ученого, вдохновленного Айн Рэнд, медитирующим в духовных целях), однако на первый взгляд приверженность науки к объективности и беспристрастности представляется вполне созвучной отсутствию эготизма в большинстве моральных принципов медитации. И действительно, наиболее известное «духовное» приветствие или молитвенное слово — это «namaḥ», производное от «na-mama» — «не мое». Таким образом, я бы толковал духовность просто как культивируемый отказ от себялюбия. Если данный тип духовности и есть то, чему должна способствовать медитация, тогда я бы взялся утверждать, что в обоих значениях наука о медитации вполне возможна, поскольку она уже фактически существует, полна жизни и активно дает о себе знать. Существует расширительное значение термина *самадхи* (samādhi), когда он буквально означает «концентрацию» или сосредоточенное однонаправленное когнитивное состояние сфокусированности на единственной мысли или предмете, воображаемом либо воспринимаемом органами чувств. В конце концов, Патанджали очень прямолинейно определяет йогу как «прекращение или усмирение колебаний ума (и когнитивных, и аффективных его состояний)».

Здесь, однако, нам могут выразить неодобрение в связи с тем, что мы так и не сформулировали четко, что же мы подразумеваем под медитацией. А из какого определения «науки» мы исходим? Необходимо прояснить эти концептуальные упущения прежде, чем мы приступим к поискам ответа на вопрос о том, возможна ли наука о медитации.

2
Что такое медитация?

«А теперь я закрою глаза, заткну уши, отвлекусь от всех своих чувств и либо полностью изгоню из моего мышления образы всех телесных вещей, либо, поскольку этого едва ли можно достичь, буду считать их пустыми и ложными, лишенными какого бы то ни было значения. Я попытаюсь,

беседуя лишь с самим собой и глубже вглядываясь в самого себя, постепенно сделать самого себя более понятным и близким».

Разве не звучат эти строки так, словно они взяты из автобиографии какого-нибудь йога? В действительности, как многие уже узнали, это начальные фразы «Третьего размышления» из «Размышлений о первой философии» Декарта. Сходство становится еще более интригующим, если продолжить чтение главы. Одним из альтернативных предметов медитации, предложенных Патанджали в его «Йога-сутре», является идея Бога (Īśvara-praṇidhānātvā) — единственного центра сознания, свободного от бремени кармы, желаний и страдания, где из семени всезнания вырастает бесконечность. В «Третьем размышлении» Декарта концепция Бога также оказывается центральной, несмотря на то что в корне отличается от предложенной Патанджали. Все же как западных рационалистов-модернистов, так и восточных приверженцев мистической мудрости шокировало бы причисление Декарта к тем, кто, сам того не зная, практикует йогу! Декарт был математиком, ученым, который с позиций скептицизма посредством чисто логических умозаключений стремился достичь абсолютной достоверности и заложил благодаря этому основы европейской научной эпистемологии. Что здесь общего с восточной духовностью, которая изначально ненаучна, призвана помочь нам выйти за пределы какого бы то ни было логического мышления и погружает нас в безграничное, как океан, интуитивное познание Бога, себя или ничто? Тем не менее приведенное автобиографическое свидетельство Декарта об отвлечении от всех внешних ощущений словно вторит «Бхагавадгите» (VIII,12):

sarvadvārāṇi samyamya mano hṛdi nirudhya ca,
murdhnyādhayātmanah prāṇam āsthito yoga-dhāraṇm…

Заперев чувств и действий двери,
заключив внутри сердце манас,
к голове направляя прану,
утвердившись в недвижности йоги…

Другим автором, знаменательно употребившим слово «размышления» (медитации), был, конечно же, римский император Марк Аврелий, представитель позднего стоицизма, который в 167 г. н.э. написал автобиографическое, этико-психологическое и дидактическое сочинение с одноименным названием. Как видно из произвольно выбранного отрывка, *«Размышления»* («*Meditations*») Марка Аврелия есть не что иное, как запись внутреннего диалога, который автор вел с различными составляющими собственного сознания.

Ведущее самому себе не досаждает — скажем, не пугает себя по собственной прихоти. А если кто другой может его напугать или опечалить, пусть попытается, потому что оно само не пойдет сознательно

на такой разворот. Твое тело само пусть печется, если может, чтобы ему как-нибудь не пострадать, и пусть само рассказывает, как оно там страдает. А вот твоя душа, хоть ее и пугают и печалят, всецело распоряжаясь признанием в этих делах, пусть никак не страдает — ты не доведешь ее до такого суждения. Ведущее само по себе ни в чем не нуждается, если не сотворит себе нужды, точно так же оно невозмутимо и не знает помех, если само себя не возмутит и себе же не помешает.

Блаженство — это благое божество или благое ведущее. Так что же ты тут делаешь, представление? Иди, добром прошу, откуда пришло, потому что ты мне не нужно. Ну да, ты пришло по старому обыкновению, я не сержусь — только уйди.

В терминах буддийской абхидхармы, «Йога-сутр» или кашмирского шиваизма это называлось бы созерцательным моральным рассуждением vitarka или внутренней речью antaḥ-sanjalpa. Употребляя слово «медитация», мы сейчас чаще всего подразумеваем *дхьяна* (dhyāna), которую Патанджали определял как «единый, свободный от флюктуаций поток мышления» (pratyaya-eka-tānatā).

Речь идет о предпоследней, седьмой ступени йоги непосредственно перед *самадхи* (samādhi), следующей за предыдущей ступенью *дхарана* (dhāranā), которая приковывает мысленное внимание к определенной точке на теле медитирующего, обычно в области пупка, сердца, макушки, кончика носа или кончика языка, основания гортани и т.д. Сознательно вызванное, но преобразовавшееся благодаря повторяющейся практике в спонтанное состояние, это некое проприоцептивное осознание определенной области ощущаемого тела, ведущее к спокойному, умиротворенному состоянию бесстрастия и отсутствия необходимости мыслить. «Бхагавадгита» определяет йогу как регулируемое эпизодическое состояние «равновесия» (samatvam) или «одинаковое отношение к оппозиции гедонизма и высокой нравственности». Хотя слово «йога» (yoga) буквально означает узы или единение, технически оно употребляется в значении разъединения или «отстранения от той сопричастности или соприкосновения со страданием, которые допускает в себя индивидуальное сознание» (duḥkha-saṃyoga-viyoga). Как отмечает Ричард Сорабджи в своем авторитетном исследовании способов самоизлечения нарушений душевного равновесия и поддержания спокойствия духа у стоиков и ранних христиан, многие из этих древних ритуалов как в древних Греции и Риме, так и в Индии были связаны с наблюдением собственного «я» в потоке времени. Сознание представлено этической метафорой реки, которая течет в двух направлениях, к добру и ко злу. Даже единичный всплеск воспоминаний, мысли или желания можно проследить на трех этапах — зарождение, развитие и исчезновение. «Йога-сутра», 3.12–16, рассматривает непростые для понимания изменения свойств или «трансформации» (pariṇāma) прошлого,

настоящего и будущего в сознании самого обладателя этих свойств (dharmin). Очевидно, что в метафизике и эпистемологии *санкхьи* уже присутствует научное знание подобных медитативных практик. В данном случае «наука о медитации» не означает, что медитация есть сама по себе наука или что в контролируемой лабораторной ситуации осуществляется стороннее наблюдение либо проходят эксперименты с практикой медитации, дабы проверить объяснительную гипотезу. Подобно тому как физика электромагнитных процессов лежит в основе функционирования электронных гаджетов или нейрофизиология синаптического распространения сенсорного сигнала через гиппокамп лежит в основе механизма извлечения воспоминаний из эпизодической памяти, так рационально-эмпирическая теория тройных факторов — наслаждение-постижение-суть (sattva), активность-энергия-боль (rajas) и заблуждение-бездействие-материя (tamas) — лежит в основе или позволяет наблюдать сознание, все глубже погружающееся в медитацию, результатом которой становится умиротворение изменчивого ума вплоть до того, что, как утверждает «Майтраяни-упанишада», сами ограничительные оковы смятенного колеблющегося ума превратятся в освободительные, несущие бесстрастие спокойные воды ума безмятежного. Процесс медитации можно альтернативно теоретически представить как форму наблюдения за дыханием, самосознанием, как некий вид сосредоточенного многократного анализа некоторых моральных чувств, таких как универсальные чувства дружеского расположения, сострадания, радостного прославления и беспристрастности, или как негативный метод изоляции собственного «я» от грубого тела во все более тонких телах. Как память, так и воображение, изначально по-вражески отвлекающие от подобного сосредоточения на текущей действительности, могут быть превращены в друзей-помощников до такой степени, что одно из состояний возвышенного созерцания описывается как постоянная и неизменная память о том, кто ты есть.

Несмотря на то что в традициях не только упанишад, йоги, буддизма и тантризма, но и древних философов-стоиков, повлиявших на Иммануила Канта, самонаблюдение и интроспекция рассматриваются весьма позитивно, сам Кант открыто не приемлет медитацию как произвольное наблюдение сознания. В «Антропологии» (которая представляет собой описательную и моральную психологию), положившей начало современной феноменологической науке о воображении, Кант демонстрирует почти что алармизм в противовес «самонаблюдению. В то время как философ положительно отзывается о самокритичности и наблюдательности (тщательно скрываемом внимании к собственному поведению, исключающему проявление смущения) в социальной жизни, он как будто чуть ли не опасается наблюдать протекание непроизвольных ментальных состояний. Поскольку некоторые виды медитативной деятельности буквально в этом

и состоят, можно подумать, что Кант предостерегает нас от медитативной практики ввиду риска впасть в фанатизм и помешательство:

Замечать (*animadvertere*) [*что-либо*] *за собой — еще не значит наблюдать* (*observare*) *самого себя. Последнее есть методическое сопоставление восприятий, получаемых от нас самих, которое дает материал для дневника человека, наблюдающего самого себя, и легко приводит к фантазерству и помешательству...*

Что же касается собственной цели этого параграфа, а именно указанного выше предостережения не слишком увлекаться выведыванием и как бы преднамеренным составлением внутренней истории непроизвольного хода своих мыслей и чувств, то это предостережение мы делаем потому, что такое увлечение прямой дорогой ведет к тому, чтобы запутаться в мнимых высших откровениях и силах, влияющих на нас неведомо откуда без всякого содействия с нашей стороны, впасть в иллюминатизм или терроризм (Антропология с прагматической точки зрения. 1798, ч. 1, § 4).

Вот это загадка, как истинный отец феноменологии, открывший тройной синтез с помощью своих трансцендентальных умозаключений относительно «условий, при которых единственно возможно познание предмета», включая трансцендентальное единство апперцепции и другие, более узкие градации субъективности, мог столь ревностно противиться самонаблюдению! Конечно, отчасти это объясняет пронесенное через всю его жизнь эмоционально-полярное отношение к заявлениям Сведенборга об экстрасенсорном восприятии бестелесных духов. Однако и сам Кант предлагает некоторое объяснение в следующем параграфе, проводя различие между внутренним взглядом, который он предлагает как часть трансцендентального метода, и «смутным», непонятно куда направленным подсматриванием за частными внутренними переживаниями, от которого он просит воздерживаться.

3
Что такое наука?

Хотя в медицинских науках обращение к латыни все еще придает респектабельности, мне пришлось заплатить немало денег специалистам по гортани, чтобы узнать научный диагноз моего заболевания голосовых связок, на латыни он называется «дисфония» или «дистония». Латинский корень слова «science», похоже, больше не помогает нам понять условия, необходимые для причисления чего-либо к науке. Scientia означает просто знание. Отсюда omniscient — это тот, кто знает все, а nescience — это незнание или неведение. Спиноза назвал экстатическое мистическое объединяющее знание всего сущего, Scientia Intuitiva, тождественным одной

субстанции, что сейчас было бы высмеяно ученым сообществом как разновидность мистического помешательства. Если под «наукой» подразумевать «систему знания, осознающую методы [своего получения]» (method-conscious knowledge-system), то позвольте нам узнать, возможна ли *система знаний* о медитации. Ответ, как показано выше, напрашивается со всей очевидностью положительный. Наряду с фактически основными системами знаний, такими как сельскохозяйственная ботаника, математика, медицина, включая фармакологию, параллельные системы знаний об управлении созерцающим сознанием возникали в древности как на Западе, так и на Востоке. На санскрите система знаний обозначается словом «шастра» (śāstra), а Yoga-śāstra — это то, чем заканчивается каждая глава знаменитейшей «Бхагавадгиты». Для существования системы знаний о йоге нет необходимости, чтобы те, кто использует слово «Wissenshaft» или «наука», понимали или находили приемлемым слово «шастра». Осмелюсь утверждать, что должна существовать логическая и политическая возможность заниматься наукой, не зная слова «наука», подобно тому как существует возможность выполнять сложнейшие виды работ на металлургическом производстве, не зная слова «металлургия».

В современной философии науки определение границ между наукой и не-наукой или псевдонаукой получило название «работы по разграничению» (boundary work), и это весьма спорная тема. Лекции и популярные труды Джона Тиндала (1820–1893) представляют собой хороший пример того, как работа по разграничению осуществлялась в викторианской Англии, хотя «Происхождение видов» Дарвина и объявило открытую войну между христианством и эмпирической наукой, которую Ричард Докинз все еще продолжает в XXI столетии. Тиндал предлагает четыре критерия для различения дисциплин научных и религиозных (духовных), или теологии, — заметьте, что даже в «теологии» присутствует «логос», также как и в «биологии», превращая последнюю в науку о жизни. Критерии таковы:

1. Наука носит эмпирический характер в том смысле, что ее путь к истине лежит через публично проверяемые наблюдение и опыт, тогда как религиозные дисциплины основываются на непреложных священных текстах.

2. Наука приносит практическую пользу, питая технический прогресс, который улучшает материальные условия жизни в государстве, а религиозные дисциплины (такие как молитва или медитация) пригодны разве что для улучшения эмоционально-психологической жизни.

3. Наука не поклоняется чьей-либо власти, она чтит человеческий разум и объективные факты, тогда как религиозные дисциплины (даже буддийский атеизм) требуют поклонения либо Папе, либо Гуру, либо Римпоче, либо Сэнсэю.

4. Наука — это объективное знание, свободное от эмоциональных пристрастий, набожности и предрассудков, а религиозные или созерцатель-

ные дисциплины заключают в себе такой багаж, как вера, преданность и разделяемое на уровне сообщества, но все же субъективное чувство святости.

В последующие 150 лет после Тиндала многие из этих тезисов были фальсифицированы применительно к науке, в частности, было заявлено о наличии ряда указанных выше признаков научности знания в традиции тибетской буддийской медитации. Правда, в силу исторических обстоятельств мы не располагаем записями о том, какие эксперименты привели к заключениям вроде «через сосредоточение на солнце приходит знание всех миров» (bhuvanajnānamsūryesamyamāt — Yoga-Sutra III.23), а сведения по географии и космологии из комментария, посвященного всем «мирам» (bhuvana), опровергают современные география и астрономия. Тем не менее это не означает, что данный вопрос не может быть исследован эмпирически. К тому же само понятие науки таит в себе внутреннее противоречие между зависимостью от аподиктических *аргументов* и от постоянно оспариваемых и обновляемых *данных опыта*. Разграничительная работа существенно усложняется при рассмотрении притязаний фрейдистского психоанализа на научность. Из каких публично проверяемых наблюдений и экспериментов Фрейд мог вывести заключение, что сны — это реализация желаний? Может ли существовать объективная наука о сознании в том же смысле, в каком являются науками химия и анатомия. С одной стороны, такие факторы, как логика, дедуктивное мышление и математизация, а с другой — индивидуальный опыт (контролируемое наблюдение и эксперимент), а также опора на все более новые технологии микроскопии и увеличения проблематизировали понятие «объективного наблюдения». Просмотрев ЭЭГ (электроэнцефалограмму), нельзя понять, видим мы мозговые волны или выводим умозаключения, переходя от действий к причинам. Хотя медитация и определенно теория медитации типа *санкхьи*, по моему мнению, сочетают в себе и умозаключения, и опыт, а также дедуктивную и индуктивную логику наряду с телесными ощущениями, на первый взгляд может показаться, что медитативное познание избегает рациональных доводов и сенсорного опыта. Как выразился бы последователь науки, оно основывается не на аргументации, не на привычном восприятии, а на непреложных священных текстах и частных причудливых паранормальных притязаниях на эзотерический опыт. Приверженец же медитации обычно говорит, что духовное познание находится за пределами логики и чувственного восприятия. Обе стороны желают сохранить несовместимость научного и созерцательно-духовного подходов. Кроме того, история и политика с позиции силы в области знания мешают европейцам увидеть науку в строгом смысле этого слова в азиатских системах знания. Наука должна быть основана на чистой рациональности, а не на вере или уповании на чей-либо авторитет. Теория и практика меди-

тации, рассматриваемые нами, опираются на ряд индийских традиций, достигших расцвета в условиях ревностного почитания авторитета Будды, а также Вед или каких-либо других основополагающих священных текстов, истинность которых принималась как нечто данное. Медитация обуздывает самостоятельные рассуждения медитирующего. Может ли *разум* в западном понимании этого слова возобладать там, где настолько превалируют сила традиции и устной передачи знания? Возможна ли наука без разума? Допустимы три версии ответа на данное замечание, различные по своим достоинствам и никоим образом не исключающие друг друга. Во-первых, несмотря на то что индийские мыслители, такие как Шанкара, действительно принижали значение «сухих» умозаключений (suska-tarka) ввиду их необоснованности, неустойчивости и способности к порождению конфликтующих мнений (Брахмасутрабхашья II.1.11) либо по причине, которую до Шанкары отметил Бхартрихари («то, что умозаключили искусные резонеры, явив нам недюжинные ловкость и тщание своих логических построений, может быть опровергнуто другими еще более искусными знатоками логики»), не вся индийская мысль слепо поддерживала авторитет священных текстов. Обзывая авторов трех Вед самозванцами и лгунами, материалисты-скептики философской школы *чарвака* издревле отвергали всякое упование на религиозные тексты как иррациональное. Естественно, с их точки зрения, умозаключения, и в особенности индуктивные обобщения, эпистемологически не оправданы, а поскольку словесное свидетельство сводится к разновидности умозаключения, опора на него с нашей стороны также утрачивает всякую рациональную респектабельность. От проповедей Будды вплоть до изощренности буддийской эпистемологии школы *йогачара-саутрантика* буддийская мысль отвергает непроверенные утверждения типа «так говорил высокий авторитет» в качестве свидетельств. Будда призывал своих учеников не верить его словам только на том основании, что они сказаны им лично, а проверять их посредством умозаключений и индивидуального опыта. Следовательно, только восприятие и рассуждение признаются источниками знания в буддийской эпистемологии, а свидетельство авторитетного источника либо отвергается, либо нивелируется. Аналогичным образом, как указано в научном труде под названием «Традиция рационалистической медицины»[1], обращение к авторитету религии и священных писаний в контексте клинической практики рассматривалось Чаракой (в самом начале нашей эры) как ошибочное и неуместное. Мы увидим в следующем разделе, посвященном древнеиндийской медицинской мысли, что «достоверность медицинского знания» подразумевала опору на эмпирические данные, индук-

---

[1] *Chattopadhyaya D.* Tradition of Rationalist Medicine in Ancient India. — Philosophy: Theory and Action. Poona, 1980, с. 85–115.

тивную вероятность, практическую эффективность, а не на религиозный авторитет.

Среди основных ортодоксальных школ *санкхья*, несмотря на свои ритуальные формулы поклонения Ведам и «словесным свидетельствам авторитетного лица», в качестве источников знания совершенно очевидно полагалась на многообразие своих собственных рефлексивных умозаключений как единственное средство обрести такое знание, которое ведет к абсолютному и постоянному прекращению страдания. В начальных двустишиях «Санкхья-карики» и используемые в миру средства утоления боли, и предписываемые священными текстами ритуальные средства того же назначения отвергаются как неудовлетворительные, поскольку даже райские наслаждения (после смерти), обещанные в качестве награды за исполнение ведийских ритуалов, не безграничны, сопряжены со страданием и могут быть легко превзойдены по своей степени. Единственный способ обрести безграничную, ничем не омраченную и непреходящую свободу от страдания — это рациональное осмысление различий между проявленным (следствие), непроявленным (причина) и сознанием (которое не является ни следствием, ни причиной). *Санкхья* поэтому, в сущности, представляет собой совершенно рационалистическую систему мысли со своими собственными базовыми постулатами, такими как фундаментальный постулат о трех *гунах*-веревках (упомянутых выше как блаженство-активность-инерция) и доктрина предсуществования следствия в материальной причине, в защиту которой говорит целый ряд внутренне связанных аргументов.

Во-вторых, даже *веданта* и *миманса*, два столпа ведийской ортодоксии, решающую роль в установлении правильного значения священных речений (изначально. — *Примеч. пер.*] устного откровения шрути (śruti) приписывают умозаключению и критической аргументации. Далекие от антагонизма логические доводы и священные писания мирно сосуществуют друг с другом в парных соединениях, рассыпанных по всей литературе *веданты* (например, śruti-yukti, tarka-āgama, śāstra-nyāya). В чем состоит та вспомогательная функция, которую выполняют умозаключения в ведийской герменевтике? В упанишадах, этой философской квинтэссенции Вед, можно найти утверждения типа «ты есть то (Брахман)». Дабы придать смысл такому утверждению идентичности, читатель (а в идеале слушатель) должен сперва «вычленить» значение «ты», которое кореферентно его употреблению «я». Причинные связи устанавливает метод, получивший в *веданте* название присутствия в присутствии и отсутствия в отсутствии (anvaya-vyatireka). Итак, обозначение или дезигнация рассматриваются как особый случай причинной связи, поскольку имеет место закономерная связь между произнесением слова и последующим пониманием его значения со стороны слушателя. Упанишады начинаются

протоматериалистической концепцией самости (self) (референта «я») как тела, поддерживаемого пищей. Шанкара, автор комментариев к упанишадам, применяет метод присутствия и отсутствия, с тем чтобы отвергнуть одного за другим кандидатов на роль самости, имеющих характер объектов, — тело, жизненное дыхание, внутреннее чувство, интеллект, поскольку самость, по-видимому, присутствует даже при отсутствии или нефункционировании этих элементов (при смерти, сновидениях, в глубоком сне без сновидений и т.д.). Данный метод исключения оставляет только чистое неиндивидуализированное субъективное сознание в качестве возможного смысла «я». Аналогичное выделение релевантных значений осуществляется и применительно к слову «то» (которое непосредственно обозначает Бога, а также всю совокупность материальных и духовных сущностей вселенной). Когда прямые или первичные референты двух вышеуказанных слов («я» и «то») обнаруживают частичное противоречие из-за того, что олицетворяемое индивидуумом «я» на первый взгляд нетождественно «то», которое есть мир или все сущее, используется метод рационального толкования. Вторичное значение слов обычно выводится посредством расширения буквального смысла, например, поговорка «что с возу упало, то пропало» (в оригинале: «плакать над пролитым молоком». — *Примеч. пер.*) соотносится с огромным множеством других потерянных вещей (помимо тех, что упали с воза) или его исключения, например, в выражении «мнение палаты (парламента)» слово «палата» вовсе не обозначает некое помещение. Таким образом, благодаря «частичному удержанию и частичному отказу» от буквального смысла слов «я» и «то» последние выступают в своем вторичном значении. Та часть их различных буквальных значений, в которой они пересекаются, а именно чистое субъективное сознание и воспринимается как новоявленный косвенный смысл утверждений идентичности в священных писаниях. То, что никогда не будет сказано об Атмане-Брахмане, соответственно, можно было бы выяснить косвенным образом исключительно через свидетельство строки анонимного откровения. Так выглядит в чрезвычайно упрощенном виде краткое изложение крайне сложной техники интерпретации, при посредстве которой умозаключение используется для вычленения косвенного значения «великих изречений» Веды. Итак, текст полагается единственным доказательством Атмана-Брахмана (Высшая Самость, которая есть Все), но он сперва подвергается выверенному традицией методу критического исследования. Только непрерывные умозаключения помогут нам придерживаться различий между «я» (реальностью) и не «я» (видимостью), а в отсутствие такого обоснованного разграничения никакое слепое попугайское повторение священных текстов нас никуда не приведет. Что касается роли авторитетных свидетельств, даже священные писания — это та лестница, которую можно отбросить, получив спасительное

знание начал не-дуализма. Так, вера Шанкары в «истинность» ведийских текстов тоже онтологически *условна*. *Тарка* (умозаключение) бывает безосновательным само по себе (apratiṣṭha), и даже Шрути (священные писания, изначально передававшиеся в устной форме) в конечном счете есть неведение, которое лечит неведение. Рассматривая «неустойчивость» автономных умозаключений, Шанкара прелюбопытно анализирует и опровергает одно достойное упоминания возражение. «Эти утверждаемые опровержимость и неубедительность доводов, — гласит возражение, — следует признать скорее положительным качеством, чем недостатком в той мере, в какой они допускают исправление и усовершенствование». В конце концов, при наличии несогласующихся ведических текстов умозаключение — это единственное основание для вынесения решения!

В-третьих, мы могли бы подвергнуть сомнению само допущение о том, что опора на объективную непреложную традицию непременно носит иррациональный характер. Существует два способа продемонстрировать не только согласованность логических доводов и авторитетных свидетельств, но и существенность приверженности традициям как основному условию рациональности. Первый назовем способом *ньяи*–Даммита, а второй способом *мимансы*–Гадамера. Подчеркивая особую роль знания авторитетных свидетельств в овладении языком и его использовании даже в «научном сообществе», эпистемология *ньяи* показывает фундаментальную ошибку локкеанской индивидуалистической эпистемологии. Как отмечает Майкл Даммит, «мы должны принимать то, что нам говорят другие не ради соблюдения правил этикета или экономии времени, а потому что это фундаментальная основа существования всего института языка»[2].

Без социального взаимодействия нет рациональности в силу того, что, как показал нам Витгенштейн, никто не может следовать сугубо личным правилам в языке. Ведь социальное взаимодействие невозможно без понимания чужой речи. Так и Даммит с Дэвидсоном, несмотря на значительные расхождения по другим вопросам, настаивают на том, что понимание чужой речи невозможно при отсутствии базового априорного доверия к чужим свидетельствам. Следовательно, выходит, что для рациональности необходимо базовое доверие к правдивости компетентного участника коммуникации, «будь то ученый муж, простой мирянин-арий или варвар-*млеччха*» (говоря словами Ватьсьяяны, автора комментария к трактату философской школы *ньяя*, V в. н.э.), при условии, что нет причин подозревать его в невежестве, обмане или недостаточной компетентности. В то время как первый способ, фиксируя свидетельство в качестве центрального элемента рациональности, далее с неизбежностью апеллирует

---

[2] *Dummett M.* Testimony and Memory. — Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony. Ed. by B. Matilal and A. Chakrabarti. Dordrecht, 1994, c. 266.

к надежности партнеров по коммуникации, второй способ, выдвинутый Кумарилой Бхаттой и сформулированный в наше время индологом Джоном Тэйбером с помощью системы представлений Ганса Георга Гадамера, переключается на базовое недоверие по отношению к индивидуальным участникам коммуникации и рассматривает тело обретенной традиции, свободное от носителей языка, как единственно возможный источник морального знания. Восприятие или умозаключение, основанное на эмпирических данных, никогда не дают знание того, что следует делать. Вердикт нашей совести или моральные эмоции исключительно ненадежны. Единственно достоверным источником знания о правильных и неправильных действиях, согласно представлениям *мимансы*, глубоко укорененным в эпистемологической доктрине о внутренней достоверности всякого познания, являются безличные объективные (безначальные) предписания, передаваемые из поколения в поколение в рамках определенной культурной традиции. Осмысленная речь становится недостоверной только в том случае, когда исходит от не внушающих доверие лиц. Если она ни от кого не исходит, а именно так *миманса* рассматривает Веды, тогда она действительно дает знание. Знание, что она дает, является уникальным, поскольку ни из какого другого источника вы не получите рационального понимания морали. У Гадамера есть такое высказывание: «Нравы и этические установления существуют в значительной степени благодаря обычаям и преданию. Они перенимаются в свободном акте, но отнюдь не создаются и не обосновываются в своей значимости свободным разумением»[3]. Конечно, ни Гадамер, ни какой-либо другой современный мыслитель не воспримут ортодоксальных представлений Кумарилы о том, что только ведийская традиция является источником всякого морального знания (возможно, Кумарила на самом деле имел в виду исключительно людей, для которых Веды были авторитетом). Тем не менее, видимо, стоит подкорректировать просвещенческую идею о том, что совершенно автономная внешняя критика традиции возможна или желательна исключительно на основе индивидуального рационального познания, опирающегося на обычное сенсорное восприятие и чувства. Креативное, но одобрительное понимание традиционалистской этики *мимансы*, возможно, позволит нам разобраться, почему для индийца, воспитанного на авторитете Вед, совершенно рациональным является утверждение: «Я должен сперва накормить гостя, потому что так велят Веды», равно как и последующее заявление в духе Витгенштейна о том, что он, исчерпав все доводы, достиг твердой породы, и лопата его уперлась в камень.

Наконец, если взглянуть на благоприятные отзывы об интуитивном познании в «Йога-сутрах» Патанджали или на лингвистическую недвой-

---

[3] *Gadamer H.G.* Truth and Method. Trans. J Weinsheimer & DG Marshall. N. Y.: The Crossroad Publishing Corporation, 1989 (2nd ed.).

ственность (śabda-advaita) Бхартрихари, становится понятным, что это более глубокая и сложная форма рационального познания, которая в йоге выглядит как практика различения (viveka-khyāti), а у грамматистов представлена в виде врожденной или инстинктивной способности к мгновенному целостному постижению, например, смысла предложения как единого целого. Оба указанных контекста глубоко интересны с лингвистической точки зрения. Праджня (prajñā) (инсайт) практикующего йогу приобретает все возрастающую ясность, согласно «Йога-сутрам» (1.42–43), в результате размышлений о различении слов, понятий и объектов, которые неимоверно перепутаны в нашем обыденном сознании. По мере распознавания условности соотношения слова и объекта, а также опосредованного памятью характера понятия, соотнесенного со словом, чистый объект в своем отдельном бытии должен воссиять во всей очевидности его свободы от лингвистических и когнитивных личин. Последний шаг к освобождению чистого объекта от слов и мыслеобразов, посредством которого достигается недискурсивный «выход за пределы сознания», воистину сложно объяснить.

4
Логика и йога

Существует широко распространенное заблуждение (возможно привнесенное буддистскими медитативными практиками, которые не одобряют мыслительную деятельность вообще) о том, что практика йоги заключается в культивировании иррационального, а следовательно, ненаучного склада личности, поскольку медитирующий никоим образом не должен оперировать идеями, не говоря уже о логическом мышлении. Однако ничто не может отстоять дальше от истинного значения соответствующих текстов и практик. Даже если логическое мышление не приветствуется, опыт практики йоги все равно может быть исследован с научной точки зрения, так же как электромагнитные взаимодействия, поскольку и то и другое одинаково «ненаблюдаемо» и «скрыто внутри». Разве не занимается наука изучением разного опыта? А что если нам удастся воспроизвести поведение медитирующего йога у роботов? Будут ли вопросы типа «Могут ли компьютеры медитировать?» применимы к проблеме соотношения науки и медитации хотя бы в той же мере, что и вопрос «Могут ли компьютеры думать?» был применим к психофизической проблеме?

Нам следует помнить, что практика йоги непосредственно основывается на теории познания *санкхьи*. Я считаю, что теория познания *санкхьи* носит научный характер в современном смысле слова. Медитативная практика, основанная на такой научной теории, должна допускать возможность появления современного научного знания о ней.

Санкхья признает три источника знания: восприятие, авторитет священных писаний и умозаключение. Однако 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, что дал бы нам освободительное знание. Какого рода познание различий между проявленным (vyakta) многообразием следствий и их непроявленных (avyakta) причин, с одной стороны, и чистым сознанием (jñā), 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 различением» и «внутренней аргументацией», и лишь после них наступает черед непонятийных высших состояний.

О центральном положении логических рассуждений в практике йоги четко заявлено еще до Патанджали в древнем (скорее всего, добуддийском) тексте «Майтраяни-упанишада». Там сказано о шести, а не о восьми 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)!»

Что здесь означает *тарка*? Имеется в виду размышление или медитация? Я думаю, что речь идет об особом типе размышления, которое восходит к медитации.

Именно на йогу шести, а не восьми ступеней Патанджали ссылается Абхинавагупта в своем главном произведении «Тантралока», датируемом началом XI в., когда утверждает, что самая главная ступень йоги — это «истинное размышление». В 4-й и 13-й главах этого авторитетного труда кашмирского шиваитского тантризма Абхинавагупта говорит, что йогический метод доказывания самому себе и углубления опыта, преподанного наставником или священными писаниями, посредством самокритичной рациональной рефлексии важнее и эффективнее, чем контроль дыхания и свертывание чувств. Абхинавагупта называет эту совокупность приемов методом обретения «могущества ума» (śaktopaya), что есть один из четырех альтернативных путей постижения единства универсального сознания и индивидуального познающего «я». В редких случаях такое истинное

размышление снисходит на практикующего йогу без каких-либо указаний со стороны наставника. Для таких людей учителем является их собственный интеллект или сознание. А в тантрах сказано, что их «обучают богини — самосознаваемые чувственные способности». Такой самообучающийся праведный мыслитель являет божественный блеск когнитивного «гения» (pratibhā), интуитивное прозрение в суть всех вещей, в частности в суть всех языков и истинных духовных традиций (āgama).

Тем не менее если кто и не удостоен такого врожденного дара, то по мере развития ясности мышления, логического рассуждения, изучения священных писаний, выполнения указаний искусного наставника, участия в дебатах и дискуссиях неверное пламя вселенского когнитивного огня становится все спокойнее и ярче. «Все постижимо» в освобожденном логикой и воссиявшем еще ярче свете прозрения, как утверждает Абхинавагупта, цитируя «Йога-сутры» Патанджали (Тантралока IV, XIII). Такое же значение придает логическому рассуждению махаянская буддийская традиция медитации. Опровергая расхожие заблуждения о медитации, Цонкапа реагирует на антиинтеллектуалистские сомнения с присущим ему напором.

Первое заблуждение — «Созерцая путь к природе Будды, не следует делать повторный анализ, используя мудрость различения. Подобный анализ применяется лишь на этапе подготовительных занятий»[4]. Цонкапа возражает: «Такую чушь могут нести лишь те, кто крайне несведущ в ключевых вопросах практики... Сперва изучайте с кем-либо то, что вы намерены практиковать, и получайте знание через посредника. Затем используйте священные тексты и логическое рассуждение, дабы как следует осмыслить значение того, что вы изучили, обретая таким образом знание из первых рук... Следовательно, вам необходима как повторная аналитическая медитация, так и неаналитическая медитация равновесия (*випассана* и *шаматха*)»[5].

К тому же Цонкапа предупреждает: «Не зная этой системы, некоторые даже предлагают: „Если вы ученый, выполняйте только аналитическую медитацию. Если вы взыскующий духовного наставления или адепт, выполняйте только медитацию равновесия“. Это неверно, поскольку каждый должен выполнять обе медитации... различение надлежит применять в обоих методах медитации. Если вы не выполняете аналитическую медитацию или ее выполнение несовершенно, тогда вы не обретаете незапятнанную мудрость, эту бесценную жизнь в соответствии с путем»[6].

---

[4] *Tsong-kha-pa.* Lam Rim Chen Mo. The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment. — The Lam Rim Chen Mo Translation Committee. J. Cutler (editor-in-Chief), Guy Newland (ed.) et al. Ithaka, 2000.

[5] Там же.

[6] Там же.

5
Медицинский материализм, ненаблюдаемость, неповторяемость и другие серьезные возражения против самой идеи науки о медитации

Вильяму Джеймсу принадлежит довольно элегантное изречение, описывающее тенденцию отделываться поверхностным объяснением религиозного опыта в форме клинического диагноза причин, в силу которых у людей возникали странные переживания (как например, музыка сфер, огни или голоса богов и богинь), многократно засвидетельствованные от Сократа до Рамакришны, от Плотина до Шри Ауробиндо. Эту тенденцию пренебрежительного толкования Джеймс называет «медицинским материализмом»:

«Медицинский материализм является лучшим прибежищем для того упрощенного строя мыслей, с которым мы только что встретились. Медицинский материализм воображает, что покончил со св. Павлом, объяснив его видение на пути в Дамаск как эпилептический припадок. На св. Терезу он с презрением накладывает клеймо истерии и в св. Франциске Ассизском видит только дегенерата... Глубокое отчаяние Карлейля сводит к катаральному состоянию его желудка... Медицинский материализм имеет слабость сводить таким образом на нет духовное значение великих личностей»[7].

Далее Вильям Джеймс расходится еще больше и заявляет, что не только отслеживание истории болезни переживших религиозный опыт не имеет отношения к притязаниям на его подлинность, но и самые грандиозные научные теории часто являются порождением гениальных творческих способностей, которые с точки зрения неврологии неизбежно получили бы клеймо состояний анормальных, исключительных и граничащих с безумием.

«Постараемся быть искренними и рассмотреть яснее, в чем тут дело. Откуда вытекает предпочтение, которое мы оказываем некоторым состояниям духа? Из того ли, что мы знаем о предшествующих им органических состояниях? Нет — это всегда объясняется одним из двух совершенно различных соображений: или тем, что мы находим непосредственное наслаждение в этих состояниях, или тем, что, по нашему мнению, они могут иметь счастливые последствия для всей нашей жизни. Если мы относимся с пренебрежением к «лихорадочному бреду» (также как и Кант в своей чрезвычайно интересной, но малоизвестной книге о Сведенборге «Dreams of A Spiri Seer» («Грезы духовидца [*поясненные грезами метафизика*]*»* [*примеч. автора*]*), виною этому не сама лихорадка. Ведь мы не знаем, в самом деле, не благоприятствует ли температура*

[7] *James W.* The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature, c. 13

в 39° и 40° посеву и произрастанию семян истины в нашем мозгу больше, чем температура 36,5°»[8].

В знаменитейшем труде В.С. Рамачандрана[9] показано, что человек может испытывать боль в области фантомных конечностей. Согласно мнению одного из комментаторов, из этого следует, что всякая боль иллюзорна. Как у элиминативистских физикалистов вроде Деннета, так и у более благорасположенных к буддизму ученых-когнитивистов вроде Метцингера модно называть наше ощущение себя как «я» (self) иллюзией. Нам следовало бы знать, что если я — это иллюзия, тогда и боль тоже иллюзия — простой способ отрицать ощущение боли состоит в монотонном повторении мантры «Я — никто» [*Метцингер Т.* «Быть никем. Теория субъективности „Я"-модели». — *Примеч. пер.*]. Так чья же это боль? Если рука была ампутирована, тогда мое ощущение боли в этой руке есть иллюзия. Но если боль вызвана порезом на моей неампутированной руке, что означает характеристика «иллюзия» применительно к такой боли? Феноменологически зрительное восприятие воды в мираже и в настоящей луже неотличимы друг от друга. Так поэтому вся вода иллюзорна?

---

[8] Там же, с. 15.

[9] С развитием новой технологии нейровизуализации ученые начали проявлять интерес к нейробиологическим основам мистического опыта. Д-р В.С. Рамачандран, нейрофизиолог из Калифорнийского университета в Сан-Диего, специализируется на пациентах с височной эпилепсией (ВЭ), височные доли которых предрасположены к проявлению повышенной активности. У пациентов с ВЭ случаются микроприступы, в результате которых возникают сильные и глубоко эмоциональные религиозные переживания. Более того, воздействие приступа не является скоропреходящим: большинство пациентов с ВЭ продолжали испытывать благоговение и между приступами, иногда вплоть до фанатизма. Д-р Рамачандран и его коллеги выдвинули гипотезу о том, что повышение электрической активности во время приступов укрепляет связи между сенсорной областью височных долей и мозжечковой миндалиной (областью головного мозга, которую, как правило, ассоциируют с эмоциями), в результате чего у пациентов возникает напряженно личностная и глубоко эмоциональная реакция на данные восприятия. Опираясь на реакцию электрической проводимости кожи (соизмеряя небольшие быстрые изменения в потоотделении), Рамачандран исследовал вопрос, будут ли пациенты с ВЭ эмоциональнее реагировать на стимулы сексуального/насильственного или религиозного характера. Его испытуемые и в самом деле отреагировали повышенным возбуждением на предъявленные религиозные слова и символы. Напротив, пациенты из контрольной группы сильнее всего отреагировали на сексуальные стимулы. Выводы д-ра Рамачандрана, однако, не были окончательными, ввиду ограниченного количества тестируемых, а также того факта, что характер сексуальности у пациентов с ВЭ зачастую меняется. Тем не менее исследования ученого предполагают причастность височных долей к религиозным переживаниям, а, согласно презентации д-ра Рамачандрана на конференции Общества невропатологов в 1997 г., индивидуальные мозговые различия в указанной области могут влиять на степень религиозности здоровых людей.

В то время как наука опирается на установленные факты, которые может наблюдать любой обычный человек, индийское созерцательное знание (согласно стереотипам) основывается на непреложной вере в слова учителя (свидетельство авторитета против личного наблюдения) — никто не может увидеть *анахата-чакру*, четырехлепестковый лотос, в сердце при помощи вивисекции[10].

Тем не менее Бражендра Нат Сил начинает свой главный труд «Позитивные науки древних индусов» с подробного исследования системы знаний *санкхья-йоги*, которую он рассматривает как физику и химию. Сто лет спустя один из ведущих физиков-теоретиков Соединенных Штатов, Джордж Шударшан пишет: «Медитативные состояния коммуницируемы и воспроизводимы и ввиду осуществимости данных процедур соответствуют стандартному определению науки»[11]. В книге Джеймса Остина «Zen-Brain Reflections»[12] подробные отчеты о позитронно-эмиссионной томографии (ПЭТ — сканировании) головного мозга опытных медитирующих, проведенной в то время, когда они думали о себе и наблюдали свои собственные мысли, выполняя совместные интеллектуальные задачи, были статистически сопоставлены и соотнесены с отчетами самих испытуемых от первого лица. Остин склонен рассматривать возрастание кровотока в предклинье полушарий головного мозга и угловой извилине в то время, когда объекты эксперимента были заняты размышлением о своих собственных индивидуальных качествах, как доказательство возросшего ощущения «я», а уже другая функциональная, магнитно-резонансная томография должна была продемонстрировать почти полное изглаживание ощущения собственного «я». Все же нейрофизиология *пранаямы* даже на самых первых этапах этой практики не была исследована даже поверхностно. Однако, вне всякого сомнения, было установлено, что нейронаука о *дхьяне* не только возможна, но уже возникает.

6
Заключение: какова цель изложенного выше?

Все изложенное выше не преследовало цели показать, что научное и духовное знание некоторым образом совместимы. Намерение заключалось в напоминании о том, что «наука» именно в ее основном предназна-

---

[10] На страницах 132–135 своей книги «Yoga, Karma and Rebirth» (Columbia University Press, 2009) Стивен Филипс подробно обосновывает свою точку зрения о том, что до тех пор, пока воспроизводимый и общедоступный йогический опыт не будет окончательно опровергнут, его престиж должен быть таким же, как и у отчета о лабораторном исследовании группы ученых («мистический эмпиризм»).

[11] *Rothman T., Sudarshan G.* Doubt and Certainty. 1998, с. 18–19.

[12] *Austin J.* Zen-Brain Reflections: Reviewing Recent Developments in Meditation and States of Consciousness. Cambridge (MA), 2006.

чении, вне увязки с «употреблением» в военных и коммерческих целях, все же сопряжена с мудростью и изучением живого человеческого опыта. Если наука должна быть знанием, призванным служить во благо человека, ей надлежит обратиться к соответствующим исследованиям сознания и таких его состояний, для которых характерна непатологическая сосредоточенность, умиротворение, беспредметность и ниспосылающее возрождение сил блаженство. Именно по причине того, что современная западная наука состояла в неблаговидном союзе с войной, эксплуатацией природных ресурсов и колониализмом, теперь она 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 упомянутыми древними традициями и которую еще необходимо проделать в современном понимании биологических, эмпирико-психологических и феноменологических наук. Однако, что гораздо более важно, в противоположность Витгенштейну (заявлявшему об исчерпании доводов. — *Примеч. пер.*) мы можем, в конце концов, выяснить, что не только наука о медитации возможна, но и то, что философия типа *санкхьи* именно наукой о медитации и является. Возможно, по аналогии с философией *неоньяи*, совершившей революцию в теоретических дисциплинах Индии XIV–XV вв. вслед за трудами Гангеши, нам теперь необходима некая *неосанкхья*, союз которой с учеными-когнитивистами подарит нам науку о медитации.

Н.А. Канаева

Отношения науки (śāstra, vidyā) и философии (darśana) в традиционной индийской культуре

Разговор об отношениях науки и философии возможен только в контексте их отчетливого различения. Сегодня его важность обусловливается драматизмом этих отношений: тем, что с рубежа XIX—XX вв. наука и философия не только различаются, но и противопоставляются, что между ними существует конфликт. Учитывая нечеткость содержаний понятий «наука»[1] и «философия»[2], отметим, что под наукой здесь имеются в виду все формы теоретического знания об отдельных аспектах реальности, а под философией — теоретически сформулированные мировоззрения. Эти уточнения позволяют нам уточнить также характер конфликта как противоборства между мировоззренческим и частнонаучным знанием. Показателями их конфликта являются горячие споры, которые ведут философы и ученые о статусе философии в культуре, о ее необходимости вообще, о ее необходимости для науки, с одной стороны, и по проблеме гуманитаризации естествознания — с другой. В последнее десятилетие все чаще обнаруживает себя еще и третье направление дискуссий, обусловленное тем, что некоторые естествоиспытатели, испытывая по отношению к отдельным восточным философским традициям необоснованные ожидания, пытаются найти в них методы решения современных научных проблем и обогатить за их счет свою эвристику (особенно популярен в этом смысле буддизм). Главные исторические причины конфликта видятся, во-первых, в **несовпадении** познавательного идеала в виде объективной и абсо-

[1] Фриц Штааль чрезвычайно подробно рассмотрел исторически сложившиеся в европейских культурах и в США различия в выражении понятия «наука», приводящие к нечеткости содержания понятия (*Staal F.* Concepts of Science in Europe and Asia. Leiden: International Institute for Asian Studies. 1993, с. 6–12).

[2] Одним из аргументов, обосновывающих нечеткость содержания понятия «философия», может служить собрание его определений в статье: Philosophie. — Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. Von J. Ritter. Bd 7. Basel–Stuttgart, 1989, с. 571–923.

© Канаева Н.А., 2013

лютной рациональной истины (сформировавшегося еще у истоков западноевропейской культуры, в Древней Греции) и его реального воплощения в научных и философских концепциях, предлагающих неодинаковые эпистемические портреты одной и той же «объективной» реальности, и, во вторых, в **неприемлемости** этого несовпадения в рамках классической западной рациональности (в смысле «понимания разумности»)[3], которая привела западную теоретическую мысль к «забвению бытия»[4] и все еще не потеряла своего влияния в науке.

Дискуссии об отношениях науки и философии стали в наше время реалией не только западной культуры, но и восточных культур, коль скоро западноевропейская наука с ее идеалами и нормами стала достоянием мировой культуры. Однако в традиционных восточных культурах (развивавшихся до начала процессов глобализации, т.е. до XVII в.), так же, впрочем, как в традиционной западной, отношения между наукой и философией не носили столь драматического характера, какой они приобрели на Западе в эпоху модерна. И если на Западе зерна конфликта были заложены в самые основания теоретического мышления в виде идеала и цели познания и обязательно должны были прорасти, то на Востоке, в частности в Индии, (1) **в традиционной индийской культуре отношения частнонаучного и мировоззренческого знания были бесконфликтными**: *даршаны* и *шастры/видьи* не противопоставлялись, в результате чего индийской культуре удалось избежать вопроса о необходимости философии; (2) 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**. Два приведенных тезиса я постараюсь обосновать в своем выступлении.

Бесконфликтность науки и философии вытекает из следующих фактов.

1. Из отсутствия проблемы отношений между *шастрами* и *даршанами* в числе важнейших дискуссионных проблем, обычно представляемых в философских компендиумах (saṃgraha) — специальных текстах полемического характера. В частности, названная проблема не ставится в известном «Компендиуме категорий» («Tattvasaṃgraha») буддиста Шантаракшиты (VIII в.) и комментарии на него Камалашилы «Паньджика» («Pañjikā»), нет ее и в известном компендиуме ведантиста Мадхвы (1198–1278) «Сарвадаршана-санграхе» («Sarva-darśana-saṃgraha») с автокомментарием.

2. Из соотношения смысловых полей санскритских терминов «шастра», «видья» и «даршана», которые дали начало соответствующим словам

---

[3] *Порус В.Н.* Рациональность. — Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009, с. 807.

[4] *Heidegger M.* Was heisst Denken! Tübingen, 1954, c. 136.

в современных индийских языках (в частности, в хинди и бенгали), которые используются там как синонимы «науки» и «философии». К сожалению, при этом отождествлении на индийские термины переносятся коннотации современной западной терминологии и, соответственно, представление о характере отношений между наукой и философией. На самом деле, как неоднократно писали индологи, между теми реалиями традиционной индийской культуры, которые мы называем «индийская философия» и «индийская наука», существовали отношения иного рода, нежели между наукой и философией на Западе. Они отчетливо просматриваются при простом филологическом экскурсе в значения (смыслы) терминов в авторитетных санскритских текстах, в частности в экскурсе, приведенном в известном словаре М. Моньер-Вильямса. В подавляющем большинстве фигурирующих там первоисточников термины используются интуитивно, без явных дефиниций, а для нас их значение и смысл определяются контекстуально. Приведем некоторые из значений.

Значениями термина «шастра» выступали: приказ, команда, наставление, правило поведения (в Ригведе, кавьях, пуранах); учение, наставление, предписание, совет, благой совет (в Махабхарате и кавьях); средство обучения, учебник или свод правил, книга или трактат, в особенности религиозная или научная, священная книга или сочинение божественного авторитета («шастрами» назывались и четыре Веды, и классические брахманские дисциплины, перечень которых включает 14–18 наук). Часто слово «шастра» находится после слова, обозначающего предмет книги (дхарма-шастра, кавья-шастра, кама-шастра). В этом случае мы понимаем его как обозначение отдельной теоретической дисциплины. Используется он также для обозначения отдельной теории, но не по критерию ее особой предметности, а по ее нормативному характеру (например, шастрами в традиционной культуре называются «Нирукта» Яски, «Законы Ману», Махабхарата, кавьи и пураны). Шастрами называются и систематические учения религиозно-философского характера (веданта-шастра, йога-шастра[5])[6].

Термин «видья» употреблялся в значениях: знание, наука, образованность, эрудиция, философия и также использовался для обозначения трех Вед, теории диалектики, или философии (ānvīkṣikī)[7], теории управ-

---

[5] Обычно шастрой называется систематическое учение, содержащееся в базовом тексте с несколькими комментариями.

[6] *Monier-Williams M.* Sanskṛit-English Dictionary. New ed. with collabor. of E. Leumann, C. Cappeller and other. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Rvt.Ltd., 1976 (1st ed. 1899), с. 1069.

[7] Дискуссию по поводу значения термина *анвикшики* см.: *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994, с. 162–170; *он же.* Анвикшики. — Индийская философия: энциклопедия. М.: Восточная литература, 2009, с. 80; *Halbfass W.* India and Europe. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, с. 263–264, 273–286.

ления (daṇda-nīti), практических искусств (vārttā), таких как сельское хозяйство, торговля, медицина. В «Законах Ману» (VII, 43) «видья» употребляется в выражении «знание Абсолюта» (Ātma-vidyā), в других авторитетных индуистских текстах ассоциируется со знанием, содержащимся в текстах ведического комплекса, таких как веданги, пураны, экзегетические тексты (mīmāṃsā), логико-эпистемологические тексты (nyāya) и нормативные тексты — тексты, излагающие закон (dharma)[8].

Термин «даршана» обозначает: демонстрацию, показ (у Панини в «Аштадхьяи», V.2.6); ви́дение (у Калидасы в поэме «Род Рагху», XI. 93); познание, выражение, учение (в Махабхарате, I.583, и «Бхавишья-пуране», V.4.11); сообщение, наблюдение, зрительное восприятие (в Ригведе, I.116.23, в «Шатапатха-брахмане», 14, «Шанкхьяна-грихья-сутрах», V.5, в Махабхарате, в медицинском трактате «Сушрута-самхита», IV.27); зрение (в том же медицинском тексте, VI.17); точку зрения, учение, философские системы (а именно шесть ортодоксальных — в Махабхарате, XII.11045 и далее)[9].

Сравнение приведенных значений показывает, что термины «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 интересующих нас специальных значениях «наука» и «философия» они начинают использоваться позже, чем в значениях повседневности: в средние века у доксографов, отразивших закрепившиеся в культуре оформленные комплексы брахманских наук и религиозно-философских систем. 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.

Пересечения значений трех терминов фиксируются и в средневековых компендиумах, где можно найти их явные определения. Так, в уже упоминавшемся компендиуме Мадхвы «Сарвадаршана-санграха» приводится дефиниция шастр, даваемая бхаттачарьями (почтенными учителями), в которой подчеркивается нормативный характер ортодоксального мировоззрения:

pravṛttirvā nivṛttirvā nityena kṛtakena vā | pumsām yenopadiṣyeta tacchāstramabhidhīyate||

---

[8] *Monier-Williams M.* Sanskṛit-English Dictionary, с. 963–964.
[9] Там же, с. 470–471.

Ту, посредством коей объясняются люди, возникновение, уничтожение или вечное творение, следует понимать как шастру[10].

3. Решающая роль в таком «симфоническом» (созвучном) употреблении терминов здесь видится у брахманской учености. Хотя все школы религиозно-философской мысли внесли свой вклад в развитие концептов «шастра», «видья» и «даршана»[11], но именно в брахманских школах вызрели теоретические нормы познавательной деятельности, поначалу специально-научной. Позже они были заимствованы небрахманскими мудрецами и перенесены в сферу мировоззренческого теоретизирования, поскольку таковое (философия) появилось в Индии позже частных наук. Благодаря инклюзивистской установке брахманской идеологии[12] брахманы аккумулировали огромный массив знаний самого разного характера, выразили его в комплексе священной ведической литературы и провели его стратификацию, используя созданную ими универсалию дхармы. Как известно, названная универсалия имеет чрезвычайно много значений: мировой закон, универсальный порядок, религия, статусные предписания, юридические законы, всякого рода систематизированные учения, благо и т.д. — все, что направляет человеческую жизнь и обусловливает жизнеспособность социального организма. Ведический комплекс выстраивается вокруг четырех Вед (veda-saṃhita), включает как ортодоксальные тексты, так и художественные, нормативные, частнонаучные и философские произведения. Частнонаучное знание провозглашается «вспомогательным», «примыкающим» к священному знанию — шрути (śruti) и аккумулируется в двух блоках текстов по теоретическим дисциплинам. Первый блок составляют четыре упа-веды (букв. «около вед»): аюрведа (традиционная медицина), дханурведа (военная теория), гандхарваведа (теория музыки) и артхашастра (наука политики). Во второй блок включаются шесть *анг* (частей): *шикша* (фонетика) и *вьякарана* (грамматика) Панини, *чхандас* (просодия) Пингалачарьи, *нирукта* (этимология) Яски, *джьотиша* (астрономия с астрологией и математикой) Гарги и *кальпы* (ритуалистические дисциплины, записанные в одноименных сутрах), восходящие к различным мудрецам-*риши*. Кальпасутры также группируются вокруг самхит и освещают различные предметы: шраута-сутры толкуют ритуалы публичных жертвоприношений, грихья-сутры посвящены домашним обря-

---

[10] Sarva-darśana-saṃgraha of Sāyaṇa-Mādhva with an Original Commentary in Sanskrit. Ed. V. Sh. Abhyankar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978 (3d ed.), c. 417.

[11] Есть мнение, что первым термин *даршана* для обозначения систематических мировоззренческих учений употребил джайн Харибхадра Сури (VIII в.) в своем компендиуме «Шаддаршана-самуччая» («Śaddarśanasamuccaya») — см.: *Железнова Н.А.* Харибхадра Сури. — Индийская философия: энциклопедия. М.: Восточная литература, 2009, с. 827. Об истории термина *даршана* см. также: *Halbfass W.* India and Europe. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, c. 264–273.

[12] *Hacker P.* Inclusivismus. — Inclusivismus. Eine indische Denkform. Wien, 1983, c. 12.

дам, дхарма-сутры содержат этические нормы, обычаи и законы, шульва / шульба-сутры излагают теорию обустройства мест для жертвоприношения, строительства алтарей. Термин «шастра», ассоциируемый с «наукой», появляется в еще одном разделе ведического комплекса — *смрити* (smṛti) или смрити-шастра (smṛti-śāstra), священное предание. Правда, включаемые в него тексты имеют не чисто теоретический, но нормативный характер, поскольку излагают правила жизни различных социальных групп. Тексты ортодоксальных *даршан* составляют особый блок в комплексе ведической литературы.

И коль скоро все категории ведической литературы признаются в брахманской идеологии (современной формой которой является индуизм) изложением одной и той же «вечной дхармы» (sanātana dharma) — хотя и с разной степенью подробности и разными средствами, ориентированными на уровни восприятия различных социальных групп[13], — между ними нет противоречия. Весьма важно, что все эти формы, сообщающие частнонаучное и мировоззренческое знание, необходимы и взаимодополнительны, все они и отношения между ними канонизированы, т.е. пересматриваться и изменяться не могут.

Неортодоксальные школы философии не принимали авторитет Вед, но универсалия дхармы и необходимость разных форм ее изложения была ими воспринята, равно как и стратификация видов знания с вытекающей из нее бесконфликтностью науки и философии.

Соотношение шастр и *даршан*, установленное и канонизированное в ведическом комплексе, является третьим фактом в подтверждение отсутствия конфликта науки и философии в традиционной индийской культуре.

4. И последний хорошо известный индологам факт относится к обоснованию второго выдвинутого тезиса. Он касается критериев рациональности и истинности, сложившихся в индийской культуре и имеющих целый ряд отличий от западных критериев классической рациональности[14].

Термину «истина» в санскрите соответствует термин satya, ведущий свое начало от слова sant — существующий, реальный, хороший, бытие, святость. В соответствии с этимологией, *сатья* есть истина, правда и реальность, т.е. имеет три измерения: логико-эпистемологическое, этическое и онтологическое. Этим объясняется наличие в Индии нескольких разновидностей учений об истине, раскрывающих одну из сторон *сатьи*

---

[13] *Sri Swami Sivananda*. All About Hinduism. Книга впервые издана в 1947 г., ее виртуальное издание находится по адресу: http://www.sivanandadlshq.org/download/hinduismbk.htm.

[14] Вот только некоторые из исследований на данную тему: *Halbfass W*. India and Europe; *Staal F*. Concepts of Science in Europe and Asia; The Pandit Traditional Scholarship in India. Ed. A. Michaels. New Delhi: Manohar, 2001.

и стратифицирующих эти измерения истины. Самой главной из них является онтологическая концепция двух истин или двух уровней реальности: высшей — *парамартха* (paramārtha) и низшей — *вьявахара* (vyavahāra). Высшая реальность трансцендентна, непознаваема обычными человеческими способностями (чувствами и мышлением) и невыразима, низшая — познаваема и 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 технологии, не достигла высокого уровня развития. В западной культуре благодаря Аристотелю прочно утвердился идеал теоретического знания как высшего вида истины, и это знание понималось как овладение сущностью вещей. Индийская традиция ориентировала на сверхразумное знание как овладение собственным бытием. Оно должно было восстанавливать естественную духовную гармонию жизни, возвращать земную жизнь к ее трансцендентным истокам. Это знание не покидало круга человеческого бытия, не могло стать его «забвением».

Логико-эпистемологические концепции истины разрабатывались в учениях об источниках достоверного познания, *прамана-вада* (pramāṇa-vāda)[15]. *Прамана-вада* воплощало рационалистическую тенденцию индийской философии. Оно считалось важной частью систематических учений всех *даршан*, и поэтому их базовые тексты начинались с дискуссий по проблемам эпистемологии и логики. По сути, обоснование надежности своего инструментария получения истины является самостоятельно открытым индийцами способом верификации метафизических концепций в условиях невозможности их эмпирического обоснования (ведь они учат о трансцендентном). На что обращал внимание еще Ф.И. Щербатской, писавший: «Всякая философия у них (у индийцев. — *Н.К.*) начинается с психологии, т.е. с анализа явлений восприятия и сознания; затем пере-

[15] Термин впервые употребляется логиком XV в. Гангешей.

ходит к учению о силлогизме... и только после установления такой теории познания переходит к собственно философии»[16].

В логико-эпистемологических текстах истина выступает в обличье знания (prāma) и проблема истинности решается как проблема критериев достоверности знания. У индийцев идеал истины связан, во-первых, с идеалом правильности (avisaṃvāda), пришедшим из грамматики, которая в Индии приобрела вид систематизированной теории раньше, чем появились *даршаны* (в IV в. до н.э., благодаря Панини). Такое понимание истины коррелирует с западными неклассическими концепциями когерентной или конгруэнтной истины.

Из диалектики в эпистемологию перекочевало представление о «конвенциональной истине», выработанное для общего использования в дебатах: истинным считалось то, что доказано по правилам здесь и сейчас, относительно чего согласились спорящие стороны. Принимаемое за истину сегодня может быть опровергнуто в другое время и в других обстоятельствах, если кому-то удастся доказать противоположное. 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. Хотя в индийской эпистемологии опытно-индуктивный метод, с которым обычно связывают появление западного эмпиризма, теоретически не разрабатывался, понимание сущности «низшей» истины у представителей и ортодоксальных (*астика*), и неортодоксальных (*настика*) систем (*даршан*) было сформировано обыденным здравым смыслом и оказалось, по сути, эмпиристским. Астики найяики считали истинное знание репрезентацией реальности (yathārthya), т.е. придерживались, используя современную терминологию, корреспондентной теории истины. Они утверждали, что в суждении, выражающем истинное знание, объект (viśeṣya) соотносится с тем качеством (viśeṣaṇa), которым обладает в реальности. Если суждение выражает ложное знание, то в нем объект связывается с качеством, которым в реальности не обладает. Знание «и есть то, что порождает целенаправленную деятельность», — сказал найяик Аннамбхатта в комментарии «Тарка-дипика» на собственный трактат «Тарка-санграха»[17].

Даже крайние идеалисты-настики буддисты-йогачары, признавая его иллюзорным, ничего не сообщающим о стоящей за ним подлинной реаль-

---

[16] *Щербатской Ф.И.* Логика в Древней Индии. — Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XIV. СПб., 1902, с. 155.

[17] *Аннамбхатта.* Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989, с. 206.

ности, определяли низшее истинное знание как эффективное, практически полезное знание (artha-kriyā-kāritva), позволяющее достичь желаемого или уклониться от нежелательного[18]. Такое понимание истины коррелирует с прагматической теорией истины в западной неклассической эпистемологии.

Даже столь бегло отмеченные здесь критерии индийской традиционной рациональности позволяют утверждать, что в них нет и намека на возможный конфликт науки и философии, потому что «высшие» метафизические истины выводятся на сверхтеоретический уровень.

---

[18] *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб., 1903–1909, ч. 1, с. 4.

В.К. Шохин

Систематизация научных дисциплин и текстов в «Кавьямимансе» Раджашекхары

1. В то время как индийские ученые, философы, а также общественные и религиозные деятели уже более столетия изучают развитие конкретных наук в исторической Индии (нередко и в рамках апологии индийской цивилизации)[1], немногочисленные, но яркие западные индологи пытаются разобраться в самих принципах индийского традиционного науковедения, и их вклад в этот сегмент сравнительной культурологии представляется значительным. Среди наиболее важных штудий в этой области я бы назвал в первую очередь изыскания великого индолога XX столетия Пауля Хакера, открывшего два основных формата классификации дисциплин знания (*видья*) в индийской традиции — прагматическо-секулярную («царская») и религиозно-сотериологическую («брахманическая»)[2], уточнения версий и «идеологии» второго типа классификации у Карин Прейзенданц[3] и публикации, посвященные осмыслению происхождения и функциональной структуры тех текстов, в которых эти дисциплины знания получали свою материализацию (шастры) у Стивена Поллока[4].

---

[1] Первый наиболее известный опыт: *Seal B.* Positive Sciences of the Ancient Hindus. L., 1915. Среди новейших серийных публикаций можно выделить: History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilisation. Gen. ed. D.P. Chattopadhyaya. Vol. IV. Pt 1. Chemistry and Chemical Technique in India. Pt 2. Medicine and Life Sciences in India. Pt 3. Indian Perspectives on the Physical World. Pt 4. The Tradition of Astronomy in India. Ed. by B.V. Subbarayappa. New Delhi: PHISPC, 1999, 2001, 2004, 2008. Один из многочисленных примеров популярных работ: *Kumar N.* Science in Ancient India. New Delhi, 2004.

[2] *Hacker P.* Ānvīkṣikī. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1958, Bd 2, с. 54–83 (специально о классификациях наук с. 66–69).

[3] *Preiserndanz K.* Reasoning as a Science, Its Role in Early Dharma Literature, and the Emergence of the Word nyāya. — Papers of the 12th World Sanskrit Conference. Vol. 10.2. Logic in Earliest Classical India. Ed. by Brendan S.Gillon. Delhi, 2010, с. 27–65 (специально о классификациях наук с. 31–39).

[4] *Pollock Sh.* The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History. — Journal of the American Oriental Society. 1985, vol. 105, № 3, с. 499–519.

© Шохин В.К., 2013

Основные классификационные результаты изысканий западных индологов можно было бы обобщить таким образом, что, в то время как «секулярная» схема (vidyāsamuddeśa — «список знаний» в «Артхашастре») четырех дисциплин знания[5] включает три Веды, *анвикшики* (дисциплина рационального мышления), а также науку об экономике и государственном управлении, «брахманическая» (vidyāsthāna — «опоры знания») — четыре Веды, шесть *веданг* («разделы Вед»), *ньяю*, *мимансу*, пураны («повествования о прошлом») и дхармашастры (всего 14 дисциплин[6]), а в некоторых случаях также и четыре упаведы («дополнительные Веды») — медицину, «военную науку», «музыкальную науку», а также науку управления (всего, таким образом, 18). При этом акцентируется нетождественность, казалось бы, общих элементов, входящих в обе схемы, например nyāyavistāra (букв. «распространение *ньяи*»), под которой понимается конкретная философская школа, и ānvīkṣikī, соответствующая, согласно П. Хакеру, не столько философии, сколько общей «проверочной науке» (nachprüfunde Wissenschaft)[7], а также различные «позиционные места» науки управления, которая в «секулярной» схеме занимает особое место, поскольку ее «предмет» мыслится в качестве гаранта всех прочих видов деятельности. Было правильно установлено также, что «брахманистская» схема делегирует соответствующим наукам высшие религиозные приоритеты как средствам познания высших целей человека (*пурушартха*) — неба и «освобождения». Было отмечено и то, что в некоторых случаях допускались и авторские интерпретации: когда, например, тот же Джаянта Бхатта трактовал философию *ньяи* в качестве несущей конструкции для всех остальных «опор знания». И здесь приводилась, по ходу дела, правомерная аналогия с Раджашекхарой, который точно такое же место уделял поэтике (*аланкара-шастра*)[8].

2. Названный Раджашекхара, протагонист нашего сюжета, относится к тем авторам, на которых, как правило, и ссылаются лишь по ходу дела, не уделяя им самостоятельного внимания. Отчасти он это заслужил — своей гордыней. Ведь в своем трактате «Кавьямиманса», науковедческие схемы которого мы будем рассматривать, он имитировал формальные особенно-

---

[5] Отразившаяся уже в Махабхарате (XII.59.33) и полностью реализовавшаяся в «Артхашастре» (I.2), а за ней в других трактах по науке политики (прежде всего в «Нитисаре» (II.7) Камандаки) и полностью признанная в комментариях к «Ньяя-сутрам» (I.1.1) Ватсьяяны (IV–V вв.) и Уддйотакары (VII в.).

[6] Эта схема засвидетельствована в первую очередь в «Яджнявалкья-смрити» (I.3), «Вишну-пуране» (III.6.27; V.1.36-37), нескольких других пуранах, в знаменитой «Тантраварттике» (I.3.6) Кумарилы Бхатты (VII в.) и во вступлении философа Джаянты Бхатты к его «Ньяяманджари» (IX в.). Среди рефлексий в беллетристике П. Хакер выделял «Рагхуваншу» (V.21) Калидасы.

[7] *Hacker P.* Ānvīkṣikī, с. 70 и др.

[8] *Preiserndanz K.* Reasoning as a Science, с. 37 (примеч. 29).

сти самих древних сутр[9], мыслил собственное произведение как сочетание сутр и нормативных комментариев к ним (*бхашья*), а сопоставляя мнения различных авторитетов по тому или иному вопросу (нормативная особенность шастрических текстов, восходящая в конечном счете уже к самим брахманам), нередко помещал собственное мнение после изложения всех других, демонстрируя его, таким образом, как «окончательное». Однако заслужил он небрежение индологов, как подчеркивалось, все-таки лишь «отчасти», так как им сделано было отнюдь не мало. Но вначале два слова о нем самом.

Помимо «Кавьямимансы» («Исследование науки о поэзии»[10]) он достоверно написал четыре драмы — «Карпураманджари» и «Виддхашалабханджику» в четырех действиях, «Баларамании» (на сюжет Рамаяны) в 10 действиях и незаконченную «Балабхарату» (на сюжет Махабхараты). Но это было еще не все, так как в начале «Баларамании» (I.12) он указывает на шесть своих сочинений, а французские переводчики «Кавьямимансы» Надин Шупак и Луи Рену твердо стояли на том, что ему должны были принадлежать еще две пропавшие драмы и «географический лексикон» (un lexique géographique) «Бхуванакоша»[11]. А дальше о нем известно, что он происходил из рода Яявариев (обычно он ссылался на себя, в том числе и в «Кавьямимансе», как на Yāyāvara) и, судя по тому, что наука о поэзии у него восходит к Шиве (который передал ее Вишну и Брахме), был шиваитом. Его положение во времени и в пространстве устанавливается исходя из того, что он был (по собственному свидетельству) придворным наставником царя Махендрапалы и его преемника Махипалы, которые (по выкладкам еще Ф. Кильхорна и Дж. Флита) царствовали в начале X в., цитировал из поздних авторов Бхавабхути (VIII в.) и Анандавардхану (IX в.), первые, кто цитируют его, — Сомадэва, Дханика и Абхинавагупта писали в том же X в., и что тот же Флит (основываясь на одной надписи) связывает второго из вышеназванных царей с Каннауджем — древней Каньякубджей, одним из древнейших индийских городов в Джамна-Гангской долине, ставшим в то время столицей Гурджара-Пратихаров[12]. Поэтому первая половина X в. и современный штат Уттар Прадеш будут наиболее вероятными пространственно-временными рамками

---

[9] Так, он уже начинает свой трактат с предложения: «Теперь будем исследовать [науку] о поэзии, как ее в ней наставлял Шива 64 учеников, начиная с Брахмы и Вишну». Здесь употребляется формула Athāto..., с которой начинаются, например, сутры *мимансы* и *веданты*. См.: Rājaśekharaviracitā Kāvyamīmāṃsā ed. with his own Commentary by Sāhityācarya Pandit Sri Nārāyaṇa Śāstri Khiste. The Kāśī Sanskrit Series No. 86 (Kavya Section No. 13). Benares, 1931, с. 1.

[10] Отмечу сразу, что у Раджашекхары каждый раз надо разбирать отдельно, где kāvya означает науку о поэзии, а где поэзию как таковую.

[11] La Kāvyamīmāṃsā de Rājaśekhara trad. du Sanskrit par N. Stchoupak et L. Renou. Cahiers de la Société Asiatique VIII. P., 1946, с. 2.

[12] Там же, с. 3–4.

для деятельности Раджашекхары. Среди авторитетных текстов, из которых в «Кавьямимансе» сделано более всего заимствований, «Артхашастра», «Камасутра», многие пураны и «Махабхашья» знаменитого грамматиста Патанджали.

Раджашекхара не пошел за Анандавардханой в его реформе поэтики — в акцентировке эмоциональной суггестивной тональности поэзии (*дхвани*) и больше следовал традиционным авторитетам (таким, как Вамана). Да и вообще «Кавьямиманса» не занимается теоретическим описанием элементов, конституирующих искусство поэзии. Задача Раджашекхары была более практической — обеспечить начинающего поэта связным кругом правил его искусства, предложить ему классификацию годных для него сюжетов, разъяснить задачи царственных покровителей поэзии и т.д. Поэтому французские переводчики текста сближают его с учебниками для поэтов (*кавишикша*), созданными, например, Хемачандрой («Кавьянушасана»), но считают, что «Кавьямиманса» превзошла другие сочинения данного жанра[13].

Подражая составителям «Натья-шастры», Раджашекхара помещает происхождение своей дисциплины знания в величественный мифологический контекст. В главе 1 «Кавьямимансы» наука о поэзии, имеющая божественное происхождение, восходит к Шиве (см. выше), а от него передается 64 ученикам (начиная с Вишну и Брахмы), среди которых выделяется само воплощение поэзии Человек-Поэзия (kāvyapuruṣa), сын богини образованности Сарасвати. Именно он распределил содержание *кавья-шастры* на 18 топиков, которые поручил «распространить» другим ученикам (как человеческого, так и по большей части божественного происхождения) и которые соответствуют приблизительно содержанию глав «Кавьямимансы», задуманной как сокращение «великой божественной науки»[14].

Как и авторитетнейшая для Раджашекхары «Артхашастра», его собственное произведение делится на 15 тем, распределенных по 18 главам. Но за составителем «Артхашастры» наш автор следует и в том, что начинает свое изложение с классификации наук. Оправдывает себя он тем, что поэзия (*кавья*) следует за дисциплинами знания (шастры), а потому и первую нельзя понять без последних. Вся глава 2 и посвящена им.

3. Науковедческий материал второй главы «Кавьямимансы» организован по классическому таксономическому принципу, давно уже освоенному в индийской интеллектуальной культуре, — деление объектов систематизации на классы и определения классифицируемых объектов. Деление осуществляются преимущественно на основании бинарных оппозиций.

---

[13] Там же, с. 7.

[14] Здесь он мог взять за образец «Натья-шастру», открывающуюся картиной божественного спектакля, который воспроизводится в обычной человеческой драме. О «мифологическом обеспечении» индийских дисциплин знания писал С. Поллок.

Первый уровень этих оппозиций, без труда выявляемый у Раджашекхары, — это распределение шастр (их можно трактовать на родовом уровне как все «научное») на дисциплины знания и тексты, в которых они материализуются.

Раджашекхара предлагает несколько делений дисциплин знания. Самое общее соответствует делению на дисциплины «нечеловеческого» (apauruṣeya) и «человеческого» (pauruṣeya) происхождения. Первую группу составляют четыре Веды (Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа), четыре «дополнительные веды» — упаведы (так называемые веды эпоса — *итихасы*, а также веды военного, музыкального и медицинского искусства), шесть «разделов вед» — *веданг* (фонетика, ритуаловедение, просодика, грамматика, этимология и астрономия), вторую — четыре обособленные шастры, не образующие ни у его предшественников, ни у него самого какую-либо терминологически идентифицируемую группу (пураны, *анвикшики*, *миманса* и смрити-дхармашастры). Однако группы составляют только материал классификаций, а не сами классификации, к которым он переходит довольно быстро и предлагает три. Первую можно обозначить как «стандартную религиозную», которая охватывает 14 дисциплин знания и соответствует их нормативному списку в «Яджнявалкья-смрити» (см. выше): 4 Веды + 6 «разделов Вед» + 4 обособленные шастры. Последние замещают «дополнительные веды», которые сюда не входят. При этом Раджашекхара косвенным образом одобряет данную классификацию, расширяя ее еще на одну единицу, поскольку к 14 дисциплинам добавляет «свою» изящную литературу[15] (которая у него также трактуется как шастра). За этой классификацией следует признаваемая некоторыми авторитетами восемнадцатеричная, включающая те же самые дисциплины плюс четыре другие: экономика, эротика, механика и политика[16]. Очевидно, что ее можно трактовать также как «религиозную», но уже не как стандартную, поскольку сюда включается по крайней мере одна дисциплина (последняя в этом четверичном перечне) из «светской классификации» — наука управления. Наконец, Раджашекхара представляет читателю четверичную «светскую классификацию» из той же традиции «Артхашастры»[17].

При этом он воспроизводит чисто умозрительную схему, содержащуюся в данном тексте, по которой одна авторитетная школа (Ушанаса)

---

[15] Трактую в данном случае слово kāvya именно так потому, что, по определению Раджашекхары, она включает «и поэзию и прозу».

[16] Здесь он мог опираться помимо приведенных выше пассажей и на «Вишну-пурану» (III.6.27–28).

[17] Нельзя не отметить, что и эта схема пользовалась успехом в пуранической литературе, о чем свидетельствует хотя бы перечень тех же дисциплин в «Вишну-пуране» (V.10.27).

признает только одну науку — управления, другая (Брихаспати) две — ее и экономику, третья (Ману) три — их и три Веды и, наконец, четвертая (Каутильи) — все четыре, добавляя к трем вышеобозначенным и философию-*анвикшики*. Презентация этих позиций в «Артхашастре» — апологетическая, ее целью является демонстрация превосходства реальной школы Каутильи над тремя остальными — полувымышленными, в своих «науковедческих» представлениях редукционистистскими и в разной степени «заземленными» и ограниченными. Эту классификационную модель Раджашекхара также принимает, во второй раз добавляя к наличному списку дисциплин знания «свою» поэтику — на этот раз в качестве уже не 15-й, а пятой. Но то существенно новое, что он привносит в схему «Артхашастры», — это характеристика философии-*анвикшики*. В трактате по государственному управлению она определялась как то, что, во-первых, действует посредством аргументации, во-вторых, является родовым единством трех видов (школ) — *санкхьи*, *йоги* и *локаяты*[18], в-третьих, выполняет функции своего рода «метазнания», различая истинное значение *дхармы* и *адхармы* в «трех Ведах», прибыли и убытка в «экономике» и правильных и неправильных средств в науке управления. А Раджашекхара видит в ней в первую очередь реальность контроверсии, позиции пропонента и оппонента, полемику признающих авторитет Вед астиков (*санкхья*, *ньяя*, *вайшешика*) и отрицающих его настиков (буддисты, джайны, материалисты-локаятики[19]). Поскольку данная дисциплина прежде всего полемическая, он вполне последовательно при ее характеристике воспроизводит деление контроверсии на три вида — диспут ради установления истины, спор софистический (когда тезисы пропонента отстаиваются невалидными средствами) и эристический (когда такими средствами вообще не отстаиваются никакие тезисы, но только достигается победа над любым противником любой ценой).

В своем списке «шастрических» текстов автор «Кавьямимансы» различает базовые тексты в любой дисциплине знания — сутры, а также большую группу комментаторских жанров, включающую даже такие раритетные для индологии, как жанры *паддхати* и *самикша*. Трудно понять, почему он начинает свой список комментаторских жанров с *вритти*, а не с *бхашьи*, поскольку именно второй жанр считался основополагающим, а остальные разновидности истолкований уже так или иначе дополнявшими его или по крайней мере подразумевавшими. Завершает Раджашекхара свой экскурс в «научные тексты» замечанием, что они могут подвер-

---

[18] При этом под *йогой* составитель «Артхашастры» мог подразумевать *вайшешику*, как то следует из «Ньяя-бхашьи», которая опирается на нее.

[19] Та *локаята*, которую знает «Артхашастра», скорее всего представляла собой не материалистическую систему *чарвака-локаяты*, а искусство доказывания и опровержения чего угодно, обучение которому восходит еще к эпохе Будды.

гаться различным делениям, прежде всего на разделы и главы. А всю главу о шастрах — тем, что они могут быть отделены от 64 «искусств» (kalā).

4. Вклад Раджашекхары в индийское традиционное науковедение вполне можно просчитать, так как он конкретен и распределяется по нескольким пунктам.

Во-первых, теоретик поэтики объединяет обе схемы, с которых началось наше сообщение — «брахманистскую» и «царскую», хотя исходной для него является первая. Включение второй объясняется двумя мотивациями — его личным пристрастием к «Артхашастре» и стремлением обеспечить поэта всеми актуально и потенциально нужными «аксессуарами знания» (которые он в главе 10 своего сочинения называет не совсем стандартно в данном контексте — saṃskārāḥ[20]). Однако полученный синтез несомненно расширял горизонт тех, кто работал с дисциплинами знания, задавая им сразу две точки отсчета вместо одной. При этом две классификационные схемы организованы им не по принципу простого соположения: Раджашекхара считает вполне оправданным воздержаться от разъяснения того, что такое четыре Веды в «царской» схеме, на том основании, что они были рассмотрены уже в «брахманистской». Опыт такого рода синтеза был, вероятно, авторским, поскольку в единственном широко известном специальном науковедческом трактате, в «Прастханабхеде» Мадхусуданы (конец XVI в.), мы имеем дело только с одной классификационной схемой — «брахманического типа» (опирающейся на четырнадцатеричную калькуляцию, к которой как бы самоочевидным образом добавляются четыре «дополнительные веды»[21]).

Во-вторых, рассмотрение наряду с дисциплинами знания также и соответствующих им категорий текстов (пусть с отмеченными выше погрешностями и при схематизме самого их деления на два класса — сутры и комментарии) несомненно следует считать заслугой Раджашекхары. Любая традиция организованного знания в классической Индии конституировалась прежде всего набором жанров текстов, и среди этих жанров полностью преобладал комментаторский, который распределялся на подклассы. Хотя тщеславный Раджашекхара щеголяет своей эрудицией, выделяя и совсем малоизвестные типы комментариев (типа *паддхати* — см. выше), сама попытка их дифференцировать была несомненно оправдан-

---

[20] Подразумевается все, что относится к профессиональной подготовке поэта.

[21] Этот перечень с расширением Мадхусудана постулирует в самом начале своего трактата (со ссылкой на «Яджнявалкья-смрити» I.3) как на вполне достаточный авторитет), а добавление к списку четырех «дополнительных вед» без каких-либо оговорок свидетельствует, на мой взгляд, о том, что данное расширение в его эпоху казалось уже самоочевидным. О трактовке у Мадхусуданы четырех Вед в качестве своего рода эйдоса, в котором «участвуют» любые дисциплины знания, получая от них свою сакрализацию, см. мою небольшую статью: *Шохин В.К.* Мадхусудана Сарасвати и его адвайтистское науковедение. — Вопросы философии. 2010, № 5, с. 139–142.

ной. Вопреки распространенным стереотипам индийское теоретизирование было не столько мистическим, сколько формалистическо-эстетическим, а потому само формальное (деление текстов жанров) было для него (как в диалектике Гегеля) первостепенно содержательным.

В-третьих, хотя включение поэтики в обе классификации дисциплин было отчасти претенциозно, отчасти навязчиво, а отчасти и непоследовательно[22], Раджашекхара предложил тем самым считать традиционные схемы дисциплин не закрытыми капсулами, но открытыми для других видов ученой деятельности. И это был несомненный шаг вперед в сравнении с тем, что можно условно назвать «пураническим науковедением».

В-четвертых, если додумать примечательное место в завершении всей науковедческой главы «Кавья-мимансы», где изложение жанров дисциплинарных текстов завершается ссылкой на 64 «искусства» (kalā), получится, что, говоря совсем современным языком, поэт должен владеть дисциплинарными знаниями и дополнительными «компетенциями». Но можно трактовать это и как определенное различение дисциплин «теоретических» и «прикладных».

В-пятых, Раджашекхара вносит серьезный вклад в идентификацию и конкретных дисциплин. Прежде всего это относится к ānvīkṣikī. Хотя П. Хакер был неправ, полагая, что в «Артхашастре» она предстает не столько философией в европейском понимании, сколько некой «междисциплинарной проверочной дисциплиной» (само указание на *санкхью*, *йогу* и *локаяту*, при всех неоднозначностях соответствующих терминов в данном тексте, свидетельствовало о том, что речь идет о том — вопреки всем герменевтическим ухищрениям немецкого индолога — роде, по отношению к которому отдельные философские школы выступали видами), само определение ее в трактате об управлении давало некоторые основания (пусть и неоправданные) для подобных сомнений. Раджашекхара же четко трактует данную дисциплину как полемическое противостояние астиков и настиков[23], называя противостоявшие друг другу *даршаны* по именам и тем самым не только устраняя сомнение в том, что ānvīkṣikī является достоверным индийским коррелятом «философии», но и совершенно правомерно акцентируя специфически контровертивный формат индийской философии[24]. При этом уточняется не только функционирование философии в формате оппонент–пропонент, но и разновидности самой контроверсии.

---

[22] Еще раз отмечу, что слово kāvya означает у Раджашекхары не только поэтику, но и поэзию как таковую, которую он отделяет от шастр.

[23] Поэтому П. Хакер был неправ и в том, что считал, будто Раджашекхара лишь воспроизводит трактовку анвикшики у Каутильи. См.: *Hacker P.* Ānvīkṣikī, с. 83.

[24] Специфика состоит не в том, что неиндийская философия неконтровертивна (любая философия осуществляется в поле pro и contra), но в том, что в Индии сам философский диспут уже очень рано институциализировался, что даже индийский силло-

5. Выше было уже отмечено, что одна из основных заслуг науковедения Раджашекхары — включение в рассмотрение самих «дисциплинарных текстов» — немного теряет из-за отсутствия последовательности в перечислении комментаторских жанров. Значительно более серьезная претензия может быть предъявлена ему в связи с тем, что он включал в жанр комментариев и *карики* (а он явно это делает, помещая их в своем перечне жанров между комментарием типа *паньджика* и комментарием типа *варртика*), которые были не комментирующими, но, напротив, комментируемыми текстами, чем-то вроде стихотворных версий сутр. Не понятно и то, почему специалист по поэтике не упоминает различий между комментариями по форме, не отмечая, например, что *бхашьи* составлялись в прозе, а *варттики* — в стихах, но это не вызывает удивления ввиду того, что он не различает с этой точки зрения даже сутры и *карики*. Основная проблема с науковедением Раджашекхары состояла, однако, в том, что сам ее объект терминологически раздваивается: дисциплины знания обозначаются вначале как śāstra, затем как vidyā (в том числе и в устойчивом словосочетании vidyāsthānāni), тогда как жанры текстов, в которых они материализуются, — снова как śāstra. Неразличение дисциплин и текстов — свидетельство о системном недостатке в самой науковедческой рефлексии. Этот недостаток зрения был свойствен далеко не только Раджашекхаре, поскольку śāstra охватывала и «науки» и «тексты» и до него и после него, например у того же Мадхусуданы. Именно он лежит в основе рассмотрения на равных правах и сакральных текстов, начиная с четырех Вед (с делением на гимны и брахманы), и пуран и конкретных дисциплин, начиная с грамматики, лексикографии, просодики и т.д. Аберрации такого масштаба (не обнаруживаемые и в истоках европейской рефлексии над науками[25]) позволяют говорить скорее о традиционном индийском науковедении, но не о науковедении в традиционной Индии (надеюсь, что различия в содержании этих словосочетаний достаточно прозрачны), однако они в немалой степени уточняют контекст компаративистики в рассматриваемой нами области.

гизм построен контровертивно и что классический комментарий начал строиться в Индии по контровертивному принципу раньше, чем в других философских традициях. Иными словами, в индийском философствовании полемика была в большей степени эксплицирована, чем в любом другом, притом изначально.

[25] Так, различая три яруса наук: пойетические, или творческие (от poiein — «делать», «творить»), — риторика, поэтика, медицина и т.д.; практические (от praxis — «действие») — этика и политика; теоретические (от theoria — «созерцание», «умозрение») — математика, физика, первая философия, Аристотель (Met. 1025 b 25; Top. 145a 15–17, 157a 10–11) и не думал отождествлять их с текстами.

В.Г. Лысенко

Буддийский атомизм в свете современных понятий «эмерджентные свойства» и «квалия»

Существует много определений «эмерджентных свойств». Приведу самое абстрактное из них: «Наличие у какой-либо системы особых свойств, не присущих ее подсистемам и блокам, а также сумме элементов, не связанных особыми системообразующими связями; несводимость свойств системы к сумме свойств ее компонентов; синоним — „системный эффект“»[1]. Термины «эмерджентность» и «эмерджентные свойства» завоевали широкую популярность во многих областях знания, начиная с физики, химии и т.п., кончая психологией, философией и эпистемологией. В современной философии сознания и когнитивных науках именно с понятием эмерджентности связаны основные гипотезы решения психофизической проблемы, когда сознание, «я» и психические явления рассматриваются как эмерджентные свойства нейрональных структур мозга.

Что касается «квалия», то этот популярный ныне термин означает свойства чувственного опыта, которые, будучи по своей природе субъективными, уникальными и нетранслируемыми, так как это способ переживания мира, свойственный каждому отдельному человеку, тем не менее являются постоянно воспроизводимыми универсалиями человеческого опыта. Если с понятием эмерджентности связано большинство наиболее успешных современных научных теорий сознания, то понятие «квалия», наоборот, воспринимается как непреодолимое препятствие на пути этих теорий. «Квалия» остаются тем единственным бастионом субъективности, который не поддается натиску «объективных» научных методов.

Цель моей статьи показать, насколько эти важные понятия современного философского и научного дискурса могут быть использованы для исследования и объяснения некоторых положений буддийского атомизма. Основным источником для меня будет известный труд буддийского фи-

[1] Википедия, см. [http://ru.wikipedia.org/wiki].

© Лысенко В.Г., 2013

лософа IV–V вв. Васубандху «Комментарий к Сокровищнице Абхидхармы» («Абхидхармакоша-бхашья», далее АКБ).

Возникает вопрос: насколько правомерно говорить об эмерджентности или квалия по отношению к инокультурной мысли, т.е. использовать современные научные термины не только анахронично, но еще и внеконтекстуально? Не является ли это недопустимой модернизацией?

Это вопрос общеметодологического порядка, который может быть задан и относительно многих других, гораздо более фундаментальных терминов и понятий, таких как «философия», «наука» и т.п. Тотальный скептицизм в отношении возможности использовать западные понятия для анализа незападных традиций не представляется мне конструктивной позицией. В нашем научном сообществе историков философии такой скептицизм, как правило, основан на убеждении в уникальности западной цивилизации и таких ее достижений, как философия и наука. Моя позиция состоит в том, что каждый случай надо исследовать отдельно, но при этом не зацикливаться на поисках в иной традиции аналогичного или близкого термина, а, скорее, искать аналогичные проблематизации и тематизации. Аналогичного термина может и не быть, но если само явление, обозначаемое этим термином, налицо, то в этом случае тот или иной термин вполне может стать частью нашего собственного исследовательского метаязыка.

В современной западной философии сознания, развивающейся в последние годы в тесном сотрудничестве с когнитивными дисциплинами (нейронауками), достигшими огромных успехов в исследовании человеческого мозга, буддизм уже давно не воспринимается как экзотическая религиозная доктрина за пределами научного поля. А после эпохальной книги Франциско Варелы, Эвана Томпсона и Элеоноры Рош «Воплощенный ум» буддийские теории сознания и психики прочно вошли в научный обиход[2]. В этой книге термин «эмерджентность» широко применяется для определения некоторых буддийских реалий прежде всего в рамках буддийского учения о причинности (*пратитья самутпада*) и учения о сознании и ментальных явлениях (*читта-чайтта*). В моем же сообщении речь пойдет об эмерджентности в буддийской теории атомов. Что здесь имеется в виду?

В АКБ встречается утверждение, что атомы по отдельности не обладают ни материальностью, ни способностью соприкасаться с другими атомами, ни воспринимаемостью, но материальны, соприкасаются и воспринимаются в скоплениях, агломератах, т.е. грубых вещах. Здесь «материальность» — это общий перевод терминов *рупа* (rūpa), *рупана* (rūpaṇa)

---

[2] *Varela F.J.*, *Thompson E.*, *Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Massachusetts Institute of Technology, 1991.

(этимологические значения — ударять и быть ударенными, подвергаться удару, разрушению, давлению). Кроме того, в понятие «материальность» обычно включаются непроницаемость и свойство оказывать сопротивление, или противодействие, — значения термина *пратигха* (pratigha), вещи, обладающие этим свойством, называются pratighāta (букв. «противоударные»).

В АКБ предлагается два объяснения отношений между атомами и образуемыми ими грубыми вещами.

Согласно первому, свойства материальности, контактности (вступление в соединение с себе подобными) и воспринимаемости содержатся не только в грубых вещах, но и в самих атомах (paramāṇu), только в вещах они воспринимаемы, а в атомах нет. Это модель школы *вайбхашика*. Я называю ее **аккумулятивистской**. Согласно этой модели, за счет увеличения числа атомов, т.е. накопления некой критической массы, свойства атомов становятся воспринимаемыми. Обычно предельно малым наблюдаемым атомным агрегатом считается пылинка в луче света. По некоторым поздним буддийским калькуляциям, она содержит 1379 атомов.

В соответствии со вторым объяснением, атомы обладают названными свойствами не сами по себе, а только в скоплениях, в массах, в совокупностях (saṃghāta). Эти свойства являются, таким образом, неким системным эффектом, т.е. эмерджентными, поэтому я называю данную модель **эмерджентной**. По всей видимости, она принадлежит абхидхармисткой школе *саутрантика*. Конечно, это не такой очевидный прецедент эмерджентности, как в случае атомизма *вайшешики*, в котором атомы напрочь лишены тех свойств («грубости», «воспринимаемого размера» и др.), которые присущи составленным из них вещам, но для меня важны не столько конкретные учения, сколько тот факт, что буддийские мыслители ставили проблему неких системных свойств в отношении атомов, хотя и не обозначали сами эти свойства специальным термином. Теперь обратимся непосредственно к тексту АКБ.

Именно с точки зрения модели саутрантиков, которую я условно называю эмерджентной, в комментарии к *карике* 13 первой книги АКБ выдвигается возражение против понимания материального/телесного/цвета/формы (все это возможные переводы термина *рупа*) как *пратигхаты* — свойства обладать сопротивляемостью, противодействием:

«В таком случае [в случае, если понимать *рупу* как *пратигхату*] *рупа*, конституирующая атом [*параману-рупа*], не будет *рупой* (в собственном смысле слова), ввиду того что она *арупана*»[3].

Здесь подразумевается этимологическое объяснение *рупы* от корня rūp — ударять, испытывать удар, *rūpyate* — подвергаться удару, физиче-

[3] paramāṇurūpaṃ tarhi rūpaṃ na prāpnoty arūpaṇāt ||

скому давлению. Иными словами, *рупа* атома не будет материальной, в смысле оказывающей сопротивление, непроницаемой. Это как раз точка зрения *саутрантики*, согласно которой атомы обретают материальность в смысле свойства непроницаемости/сопротивляемости только в массовидных скоплениях.

На это возражение вайбхашик отвечает: «*Параману-рупа* не существует как нечто единичное и отдельное[4]. Она (*параману-рупа*), испытывает удар / оказывает сопротивление / является непроницаемой, только находясь в конгломерате»[5].

Получается, что оба оппонента согласны в том, что атомы (*параману*) — мельчайшие или наитончайшие из *руп* (по определению Васубандху) существуют не как отдельные единичные объекты, а только в скоплениях, массах. Кроме того, с точки зрения обоих, скопления атомов не образуют целостности, которая была бы чем-то большим суммы своих частей. В АКБ к 43-й *карике* утверждается, что «скопления (saṃghāta) атомов не отличаются от [самих] атомов»[6]. В чем же тогда разница между вайбхашиками и саутрантиками, согласно АКБ?

Разница в том, что у вайбхашиков каждый атом этой совокупности наделен свойствами непроницаемости и т.п. *независимо от других*, у саутрантиков же в *зависимости от других*, именно потому, что он часть массы, т.е. допускается зависимость от нахождения в пределах системы, атом — своего рода «системый объект». В этом случае есть ли разница между саутрантиками и их брахманистскими оппонентами вайшешиками, у которых целое отличается и от частей и от суммы частей? Эта разница мне видится в том, что если у вайшешиков эмерджентны свойства целого в сравнении со свойствами механической суммы частей, то у саутрантиков эмерджентными свойствами обладают именно части совокупности, по отношению к гипотетическим частям *вне совокупности*.

И вайбхашики и саутрантики в полемике с вайшешиками дружно отвергали их концепцию целого (АКБ 3.100). Они утверждали, что целое как сущность, отличная от частей, не существует[7]. Для буддистов целостность есть лишь мысленная конструкция, условно объединяющая разные элементы. Поэтому, с их точки зрения, собирательные существительные — это лишь номинальные (*праджняптисат*), а не реальные сущности (*дравьясат*) — аргумент против теории универсалий вайшешики.

---

[4] na vai paramāṇurūpam ekaṃ prthagbhūtam asti|

[5] saṃghātasthaṃ tu tad rūpyata eva||

[6] na ca paramāṇubhyo 'nye saṃghātā iti|

[7] Целостность — синоним Атмана, самый яркий пример — опровержение Атмана, «я» через сравнение с колесницей в «Вопросах Милинды». Что есть колесница, если не простая совокупность частей? Поэтому слово «колесница» — это лишь условное обозначение соединения колес, сиденья, дышла и т.п., другой известный пример: цепочка муравьев — это лишь муравьи в определенной последовательности и т.д.

Говоря о статусе важнейших буддийских классификационных терминов — *скандха* (группы, имеются в виду группы *дхарм* — элементов, составляющих индивида), *аятана* (базы) и *дхату* (элменты), абхидхармики ставят следующий важный вопрос: каждый из этих терминов объединяет группы *дхарм* и, таким образом, является именем класса, значит ли это, что классы существует чисто номинально (prajñaptisat), или же они реальны (dravyasat)? Вайбхашики считали, что все три термина обозначают реалии, саутрантики считали реальными только *дхату*, а Васубандху, провозглашая *скандхи* нереальными, считал реальными *аятаны* и *дхату*.

Признание реальности *скандх*, *аятан* и *дхату* было в глазах буддистов чревато признанием реальности мысленных конструкций, к которым они относили универсалии, а также понятие Атмана, или самости. Особую опасность представляло понятие *скандхи*, поскольку существовала группа буддистов (их называли пудгалавадинами), которые видели в *скандхах* нечто большее, чем простую совокупность *рупы*, *веданы* и компании. Этим «бóльшим» был *пудгала* (pudgala) — индивид, а за *пудгалой* маячил атман (Ātman), концепция неизменной души, которую буддисты не признавали.

Дискуссия по этому поводу развертывается в комментарии к *карике* 20 первой книги АКБ. Один из участников дискуссии (саутрантик) утверждает: «Если *скандха* означает „груда“, или „куча“, то *скандхи* имеют только номинальное существование, поскольку это собрание множественных вещей, подобное груде зерна или *пудгале*»[8].

Тем самым он хочет сказать, что *пудгала* — это лишь имя, условное обозначение пяти *скандх*, а не отдельная сущность.

Однако вайбхашик возражает на это: «Нет, [скандха не номинальна], ведь единичный атом тоже обладает свойством быть *скандхой*»[9]. Мы видим, как важно было вайбхашикам следовать их объяснительной модели, которую я назвала аккумулятивной в противоположность эмерджентной. Нет ничего в целом, чего не было бы в частях. Каким образом *скандха* является реальной, а не номинальной? Если буддисты считают реальными только части, а не составленное из них целое, то каждая часть есть *скандха*: *рупа-скандха*, *ведана-скандха* и т.д. Их составляющие, вплоть до атомов, тоже являются *скандхами*!

Саутрантик далее отмечает, что «если считать *скандху* условным обозначением, то условными будут и *аятаны*, поскольку свойство быть дверью (этимологическое значение термина *аятана*. — *В.Л.*) принадлежит множеству атомов, образующих органы зрения и т.п. [а не отдельным атомам][10].

---

[8] yadi rāśyarthaḥ skandhārthaḥ prajñaptisantaḥ skandhāḥ prāpnuvanti| aneka dravyasamūhatvāt rāśipudgalavat||

[9] ekasyāpi dravyaparamāṇoḥ skandhatvāt||

[10] rūpīṇy api tarhy āyatanāni prajñaptisanti prāpnuvanti | bahūnāṃ cakṣurādiparamāṇūnām āyadvārabhāvāt||

На это вайбхашик отвечает: «Неверно, ведь каждый атом совокупности индивидуально является причиной [познания], в качестве содействующей причины познания выступает сфера чувственных объектов (*вишая*)»[11].

Сами по себе атомы органов чувств (внутренние *аятаны*), например атомы органа зрения, не могут вызвать познавательное событие, необходимо совместное действие атомов сферы объектов, которая связана со зрением, своей внешней *аятаной*. То есть в процессе познания неизменно задействованы и атомы органов чувств (*индрий*), и атомы объектов, т.е. две *аятаны*.

В комментарии к *карике* 44 утверждается, что «атом органа чувств и атом объекта по отдельности не порождают чувственного восприятия (*виджняна*). Пять видов чувственного восприятия (зрение, слух, вкус, обоняние и осязание. — *В.Л.*) имеют в качестве субстрата чувственных органов (*ашрая*) и объекта (*аламбана*) только скопления атомов. Таким образом, атом невидим, поскольку невоспринимаем»[12].

Иными словами, атомы существуют только в скоплениях, как системные объекты, но вместе с тем в качестве причины познания выступает не целое, составленное из атомов, а каждый атом индивидуально. Однако если индивидуальный атом невоспринимаем, то и вещи, следуя логике вайбхашиков, согласно которой свойства части переходят к целому, тоже должны быть невоспринимаемыми? Откуда же появляется воспринимаемость?

Кроме «материальности», разобранной выше, еще одним важным претендентом на эмерджентное качество является воспринимаемость. В АКБ (3.100) читаем: «Атомы, хотя и сверхчувственны, в скоплениях воспринимаемы, подобно тому как атомам [в системе *вайшешики*] приписывается способность создавать субстанции-следствия, воспринимаемые органами зрения и прочими [органами чувств], или подобно тому как люди, страдающие глазными болезнями, копну волос воспринимают, а один волос, подобно [отдельному] атому, [считают] сверхчувственным»[13]. Возражение сформулировано в категориях *саутрантики*.

Вайбхашики следовали принципу, провозглашенному в «Махавибхаше», «Великом комментарии» (далее МВ): «Если единичный атом не имеет характеристик (lakṣaṇa) *рупа-скандхи* (группы материально-чувствен-

---

[11] na | ekaśaṇ samagrāṇāṃ kāraṣabhāvāt viṣayasahakāritvād vā nendriyaṃ pṛthagāyatanaṃ syāt ||

[12] na caika indriyaparamāṇur viṣayaparamāṇur vā vijñānaṃ janayati | sañcitāśrayālambanatvāt pañcānāṃ vijñānakāyānām | ata evānidarśanaḥ paramāṇur adṛśyatvāt ||

[13] paramānvatīndriyatve pi samastānāṃ pratyakṣatvaṃ [p. 190] yathā teṣāṃ kāryārambhakatvaṃ cakṣurādīnāṃ ca taimirikānāṃ ca vikīrṇakeśopalabdhiḥ | teṣāṃ paramāṇuvad ekaḥ keśo 'tīndriyaḥ.

ного. — *В.Л.*), то и конгломерат многих [атомов] не будет *скандхой*» (384a)[14].

Иными словами, атом как предельно малая конституэнта макрообъектов должен обладать всеми свойствами этих объектов, иначе невозможно объяснить, откуда эти свойства берутся. В строго каузальной системе буддизма все возникает из каких-то причин и условий (hetu-pratyaya). Тем самым вайбхашики, как кажется, отрицают эмерджентные качества прежде всего как некие новые свойства, не имеющие гомогенных порождающих причин. Сколь велики бы ни были массы атомов, если каждый из них не обладает свойством воспринимаемости, то и сама масса останется невоспринимаемой, поэтому воспринимаемость хоть и в минимальной степени должна быть присуща самим атомам. Каждый атом чувственных объектов (*вишая*), по утверждению вайбхашиков, обладает каузальной потенцией в отношении познания, т.е. способностью вызвать свое познание, которая проявляется, только когда количество атомов достигнет критической массы. То же самое касается и *индрий* (чувственных способностей), также имеющих форму скопления атомов: они не могут воспринимать, если каждый из атомов не обладает этой способностью (см. АКБ 1.43). Если из слепых составить группу, она не будет зрячей. Вместе с тем если один атом, обладающий свойством воспринимать, реализует свою функцию совместно с другими атомами, то орган чувств сможет выполнить свою функцию одной из опор (вторая опора — воспринимаемый объект) познавательного акта (*виджняна*). Яшомитра сравнивает это с совокупными усилиями носильщиков, позволяющими переносить большие тяжести, неподъемные для одного человека.

Эта мысль еще более отчетливо выражена оппонентом Васубандху вайбхашиком Сангхабхадрой (Saṃghabhadra) в его дискуссии с саутрантиком Шрилатой (Śrīlāta), утверждавшим, что воспринимаемостью обладают лишь скопления или конгломераты атомов (saṃghāta). Сангхабхадра утверждает, что даже индивидуальный атом фактически наблюдаем, только его наблюдаемость минимальна и недоступна зрительному восприятию, которое схватывает только грубые объекты[15]. Можно предположить, что, по логике Сангхабхадры, атомы можно было бы наблюдать через приборы, усиливающие зрительную способность (т.е. помогающие усилить действие атомов органов чувств), тогда как, по логике Шрилаты и

---

[14] Цит. по: *Dhammajoti K.L.* Sarvastivada Abhidharma. Sri Lanka: Centre for Buddhist Studies, 2002, с. 244 (далее Дхаммаджоти 2002).

[15] Поскольку МВ дошла до нас лишь на китайском языке, я цитирую здесь профессора Дхаммаджоти. Он также отмечает: «Хотя индивидуальный атом слишком слаб, чтобы функционировать как способность визуального восприятия, агломерация атомов одного типа благодаря коллективно умноженной, аккумурированной способности может функционировать в этом качестве» (Дхаммаджоти 2002: 201).

вайшешики, отдельные атомы невоспринимаемы в принципе, поскольку по самой своей природе сверхчувственны (atīndriya). Поэтому в *саутрантике* и *вайшешике* воспринимаемость атомов можно назвать эмерджентным свойством.

Вайбхашики категорически отрицали соединение атомов, стремясь всеми силами избежать парадоксов, которые могли последовать из принятия этого положения: если атомы касаются друг друга своими сторонами, тогда придется признать, что у них есть части и они перестанут быть неделимыми, если целиком, то они просто слипнутся в нечто единое (эти парадоксы упоминаются уже в МВ). Поэтому вайбхашики прибегают к крайне, на мой взгляд, противоинтуитивному объяснению: атомы просто занимают смежные точки пространства, не касаясь друг друга, а вещи не рассыпаются только потому, что атомы держатся вместе благодаря действию великого элемента *акаша* (ветер), который в период творения мира действует как объединяющая сила (saṃdhāraṇa), а в конце мирового периода как рассеивающая (vikiraṇa) (АКБ 1.43).

Тем не менее способность вступать в соединения, которая присуща «грубым вещам», находит свой аналог на «атомарном уровне». И опять та же логика: нет ничего в совокупностях, чего бы не было в атомах. Если мы признаем, что совокупности соединяются между собой в том смысле, что находятся в смежных точках пространства, то и атомы тоже. Читаем в АКБ 1.43: «Поскольку признается, что они (атомы) наделены сопротивлением (pratighāta), и поскольку совокупности (saṃghāta) не отличаются от атомов, те самые (атомы), которые [составляют] совокупности, являются „касаемыми“ (spṛśyante) в том же смысле, в котором они являются „ударенными“ (rūpyante)»[16].

Но присмотримся внимательнее к самому буддийскому атому. Что это такое? Согласно определению, атом (paramāṇu) — это мельчайшая *рупа* (например, АКБ 2.22)[17]. Ее нельзя разбить, сломать, проникнуть в нее и т.п., разделить мысленно или реально — это лейтмотив разных определений. Так что слово «атом» («неделимый») в отношении *параману* вполне уместно.

Атомизм появляется в буддизме на определенном этапе развития абхидхармистского анализа (анализа реальности в терминах *дхарм*), в пер-

---

[16] yataḥ sapratighā iṣyante | na ca paramāṇubhyo 'nye saṃghātā iti | ta eva te saṃghātāḥ spṛśyante, yathā rūpyante |

[17] В МВ дается следующее определение: «Атом — это мельчайшая *рупа*. Ее невозможно разрезать, сломать, нельзя проникнуть внутрь нее, ее нельзя отбросить, оставить, водрузиться или наступить не нее, ударить или тащить. Она не короткая и не длинная, не квадратная, не круглая, не прямая, не шершавая, вогнутая или выгнутая. У нее нет меньших частей, она не может распасться на них, не может быть увидена, услышана, унюхана, ее нельзя коснуться. Именно поэтому ее называют еще и тончайшей из всех *рup*» (пер. с кит. Дхаммаджоти — см. Дхаммаджоти 2002: 199).

вых веках нашей эры. Это явно заимствованное учение (откуда заимствовано — вопрос) вводится в доктрину *рупы* (материально-психического уровня реальности) и вызывает множество дискуссий, следы которых мы находим в МВ — тексте *сарвастивады*, созданном в первые века нашей эры. В рамках буддийской доктрины и таких ее принципов, как отсутствие неизменной длящейся субстанции, мгновенности всех процессов и др., атомизм приобретает весьма оригинальный характер даже на фоне индийского атомизма (джайнского и брахманистского), не говоря уже о греческом. Атомы не длятся, а как бы репродуцируются в виде мгновенно возникающих и исчезающих микроявлений, образующих серии. Таким образом, буддийский атомизм служит объяснению всеобщей изменчивости бытия.

Кроме того, буддийский *параману* в отличие от *параману* брахманистской школы *вайшешика*, который может обладать природой только одного элемента (либо земли, либо воды и т.д.), содержит в себе фундаментальные свойства одновременно всех четырех великих элементов: твердость (земли), вязкость (воды), температуру (огня) и подвижность (ветра). Это так называемый субстанциальный атом (dravya-paramāṇu), который вайбхашики признавали скорее теоретически, чем практически. Согласно АКБ (2.22) минимальный атом (saṃghata-paramāṇu), существующий в чувственном мире (kāma-dhātu), состоит из восьми компонентов: четыре *махабхуты*, или первоэлементы, и четыре производные от *махабхут* (bhautika) виды *рупы* — атомы цвета-формы, запаха, вкуса и осязаемого. Таким образом, каждый такой атом, а по сути уже молекула, образует предел не определенного вещества, а качественного многообразия. Когда же к молекуле прибавляются атомы чувственных способностей (indriya), то число атомов пропорционально увеличивается[18]. Саутрантики признавали только атомы «вторичных качеств»: цвета, вкуса и т.п.

Но вместе с тем буддисты признают деление атомов на классы земли, воды и т.д.: «Почему же, — пишет Васубандху в комментарии к *карике* 22 второй книги — притом что эти (земля и другие четыре великих элемента. — *В.Л.*) нераздельны в каждой молекуле, какая-то совокупность атомов проявляется только как твердость, какая-то — как вязкость, какая-то — как тепло или как подвижность[19]?

— Тот [из великих элементов] данной совокупности, который наиболее силен в проявлении своей способности к росту, тот в ней и восприни-

---

[18] Например, атом/молекула звука, произведенного рукой, содержит десять компонентов: четыре атома великих элементов, четыре производных от них, атом звука и атом способности (*индрии*) осязания. Если звук произведен языком, то к этому набору добавляется еще и атомы вкуса, расположенные на языке (пример из комментария Сюань-цзана).

[19] katham ihāvinirbhāge bhūtānāṃ kaścid eva saṃghātaḥ kaṭhina utpadyate kaścid eva drava uṣṇo vā samudīraṇo vā||

мается. Это подобно тому, как при прикосновении к пучку колючих растений ощущаются уколы, а в соленом ячменном блюде — вкус соли[20].

— Каким образом постигается существование остальных из них (великих элементов. — *В.Л.*), [если сами они не наблюдаемы]?[21].

— Благодаря их действию: поддержания (dhṛti), притяжения (saṃgraha), созревания (pakti) и расширения (vyūhana)»[22] .

Далее приводятся и другие мнения, но и они не изменяют общего впечатления, состоящего в том, что великие элементы — это не предметы внешнего мира в их собственном бытии, независимом от нас, не субстанции и не свойства субстанций (буддисты не отделяли носителя от его свойства и свойство от носителя), а функции или способ деятельности, которые позволяют нам воспринимать те или иные совокупности атомов в определенном качестве. И хотя предельный малый атом называется *дравья-параману*, он, строго говоря, не является субстанциальным атомом в смысле *вайшешики* (где термин *дравья* обозначает субстанцию) или греческого атомизма. Буддийский редукционизм не похож на редукционизм других атомистических теорий, когда качественное многообразие сводится к определенным классам однородных атомов. Буддийский атом потенциально содержит в себе фундаментальные свойства всех великих элементов при доминировании только одного, по которому и определяется его класс. Вайбхашики считают реальными только конгломераты, составленные из однородных атомов. Аккумуляция именно однородных атомов обеспечивает эффект многократного усиления определенной функции, например, вещи составленные из атомов земли, будут тяжелыми благодаря многократно усиленным «мини-тяжестям» отдельных атомов.

Когда к «молекуле» фундаментальных свойств и чувственных качеств, образующих объекты органов чувств, присоединяются атомы чувственных способностей — *индрий*, то образуется некий психофизический континуум дискретных свойств-энергий, определяющих уже на микроуровне, как бы мы сейчас сказали, антропный характер нашей вселенной.

В современных терминах буддийские атомы можно было бы назвать инфинитесмальными квалия. Хотя, строго говоря, чистые квалия — это лишь атомы *саутрантики*, тем не менее атомы/молекулы *вайбхашики* тоже содержат квалия, т.е. и здесь квалия относятся к микроуровню. Это предельная чувственно-качественная составляющая мира, но не самого по себе, независимо от нас, а мира с точки зрения нашего опыта, мира с точки зрения наблюдателя. Мы не можем познать эти атомарные свойства иначе как через их переживание в личном опыте, «от первого лица».

---

[20] yady atra paṭutamaṃ prabhāvata udbhūtaṃ tasya tatropalabdhiḥ. Sūcītūlī kalāpasparśavat saktulavaṇacūrṇarasavac ca ||

[21] kathaṃ punas teṣu śeṣāstitvaṃ gamyate.

[22] karmataḥ samgrahadhṛtipaktivyūhanāt.

Эта идея прекрасно сочетается с буддийским отношением к миру. Мир, с точки зрения Будды, есть то, что узнается опытным путем: видимое, вкушаемое, обоняемое, осязаемое, слышимое и понимаемое умом (*манас*) (Самъютта-никая 3.169–171). Мир создается индивидом как часть его самого: «Господин, с помощью чего в мире некто распознает мир и воображает мир, называется миром в дисциплине благородных» (Самъютта-никая 3.105). Иными словами, мир это то, что мы воспринимаем и познаем, т.е. то, что определяется нашими познавательными инструментами (ср. Умвельт (Umwelt) Икскюля (Jakob von Uexküll)), а не нечто предданное и неизменное, не некое объективное положение вещей. Вопросы о мире как таковом Будда считал не имеющими отношения к освобождению от *сансары*, т.е. нерелевантными буддийской сотериологической перспективе.

Вместе с тем термин «квалия» применительно к буддизму не может использоваться во всем диапазоне своих современных значений, поскольку в буддийском отношении к миру просто отсутствует фундаментальное противопоставление субъективности и объективности, и поэтому квалия не играют роли противовеса доминирующей объективистской научной стратегии. Абхидхармический подход, если воспользоваться современной терминологией, может быть скорее определен как феноменологический или же метапсихологический (термин Пятигорского). Но, несмотря на это, термин «квалия» помогает подчеркнуть важность перспективы от первого лица в буддийском объяснении мира.

В Абхидхарме деление на внешнее (bāhya) и внутреннее (adhyātmaka) считается чисто условным, вместе с тем в абхидхармической номенклатуре существует термин *сабхага* (sabhāga) — однородность или сопричастность, который подчеркивает принадлежность всех познавательных событий исключительно собственному психосоматическому потоку индивида (АКБ 1.39).

Таким образом, и термин «эмерджентность», и термин «квалия» могут на законных основаниях стать элементами нашего метаязыка применительно к буддизму. Разумеется, они наполнятся несколько иными смыслами, но это послужит только их обогащению. Благодаря их применению мы сможем увидеть в этой инокультурной традиции аспекты, представляющие интерес и в перспективе наших современных поисков.

Использованная литература

Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. Pradhan P. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 2nd edition, revised with introduction and indices by Dr. Aruna Haldar, 1975 (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).

Vasubandhu. Abhidharmakośabhaṣyam. Transl. by L. de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley: Calif, 1988–1990.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2. Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме. Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V: Учение об аффектах; Раздел VI: Учение о пути благородной личности. Сост., пер., коммент., исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006.

Dhammajoti K.L. Sarvāstivada Abhidharma. Sri Lanka: Centre for Buddhist Studies, 2002.

Малхар Кулкарни

Взаимодополняющее развитие языкознания и философии языка в Индии

В Индии с древности языкознание и философия языка развивались в тесном взаимодействии. Грамматика (*вьякарана*) оформилась в самостоятельную науку, когда величайшим грамматистом древности Панини (V–IV вв. до н.э.) было написано его знаменитое «Восьмикнижие» («Аштадхьяи»)[1]. В этой книге мы найдем не только первое систематическое описание древнеиндийского литературного языка (санскрита), но и основания для философских дискуссий. Творческое взаимодействие философии и науки о языке продолжается в Индии и по сей день. Его характер и тенденции определяются ситуацией чрезвычайного многообразия языков, на которых говорят индийские этносы и народности. Сегодня в стране только официальных языков насчитывается 23[2]. Они относятся к четырем языковым семьям: индоарийской, дравидийской, тибето-бирманской и австроазиатской (аустроазийской), приходившим на территорию субконтинента в разные периоды индийской истории и закрепившимся там. Помимо официальных существуют еще более 1500 диалектов, на которых говорят в разных частях страны[3]. Эти лингвистические богатство и разнообразие, несомненно, представляют собой уникальную черту индийской культуры. Однако, взглянув на информационные ресурсы (как печатные, так и электронные), описывающие необъятное множество языков, мы огорчимся тем, что ресурсов так немного, что Индия богата языками, но бедна ресурсами. Ученые-лингвисты при поддержке правительства Индии неоднократно пред-

---

[1] Это грандиозное сочинение состоит из 4000 предельно лапидарных афоризмов-сутр, каждая из которых включает лишь нескольких слогов. — *Примеч. ред.*

[2] Это ассамский, бенгали, бодо, догри, гуджарати, хинди, каннада, кашмири, конкани, майтхили, малаялам, манипури, маратхи, непали, ория, пенджаби, санскрит, сантхали, синдхи, тамильский, телугу, урду и английский.

[3] Конгломерация из 800 таких диалектов 6–7 января 2012 г. была организована в г. Вадодаре (бывший г. Барода, штат Гуджарат, Индия).

© Кулкарни М., 2013

принимали и предпринимают попытки исправить ситуацию и создать печатные и электронные ресурсы такого рода, в частности новейшие технологии машинного перевода с одного индийского языка на другой индийский язык[4].

Благодаря их усилиям мы наблюдаем стремительное развитие технологий языкознания в Индии, особенно в образовательной среде. Уже определились свои лидеры в этом процессе. Ими стали образовательные учреждения, расположенные в различных регионах страны и заинтересованные в развитии ресурсов на соответствующих языках. В развитии технологий языкознания их разработчики сталкиваются с различными типами проблем. Первой в их ряду можно назвать проблему стандартизации средств перевода. Стандартизация процесса очень важна в вопросе развития технологий, а договориться принять что-либо в качестве стандарта в такой огромной и многообразной стране, как Индия, чрезвычайно сложно.

В процессе разработки лингвистических технологий используется не только наличный лингвистический ресурс, под которым мы подразумеваем местный языковой ресурс, точнее — любую лингвистическую теорию, грамотно объясняющую языковую действительность Индии, словари и грамматики, — задействуется также философское понимание лингвистических феноменов, с которыми приходится иметь дело. И это понимание само по себе является другой важной проблемой, которую необходимо решать. В ее решении неоценимую роль играет применение лингвофилософской концепции Панини.

Доказательством этого тезиса служит использование грамматического формализма Панини[5] при разработке банка деревьев синтаксического

---

[4] На Западе самым передовыми системами для машинного перевода текстов считаются так называемые И-системы, они применяются сегодня в наиболее современных электронных переводчиках. Алгоритм, по которому ими осуществляется перевод, предполагает смысловой анализ исходного текста. — *Примеч. ред.*

[5] Одной из заслуг Панини считают то, что он впервые в языкознании реализовал системный подход к анализу языка. Сутью этого подхода стало сведение конкретные языковых фактов к набору исходных элементов, из которых по определенным правилам можно выстроить все множество явлений языка. В числе заслуг великого грамматиста также введение в языкознание понятия нулевой формы (нулевого элемента), аналогичной нулю в математике, использование для описания санскрита символического языка, выступающего по отношению к описываемому языку как метаязык, приближение к понятию класса лингвистических единиц. Его грамматике неоднократно подражали. Влияние его теории грамматики (в частности, различение метаязыка и языка-объекта, использование символизма для анализа языка, постановка проблемы знака, автономного употребления слов и др.) на развитие лингвистической мысли в мире возрастает, охватывая методологию ряда наук. — *Примеч. ред.* Подробнее см.: *Bharati A.*, *Chaitanya V.*, *Sangal R.A.* Natural Language Processing: Paninian Perspective New Delhi: Prentice-Hall of India, 1995.

анализа (parse tree[6] banks) для индийских языков. Проекты, связанные с машинным переводом с одного индийского языка на другой индийский язык (МП ИЯ-ИЯ), базируются на идее применимости названного формализма для обработки *всех* индийских языков. В предлагаемых в их рамках технологиях структура предложения на санскрите, выявленная Панини, берется за образец для установления синтаксической структуры всякого заданного входного предложения на любом индийском языке, а в качестве языка описания употребляются введенные Панини специальные санскритские термины, за которыми в неизменном виде сохраняются их философские коннотации. Например, Панини для объяснения взаимосвязи слов в предложении (в особенности несущих главную смысловую нагрузку — глаголов и существительных) ввел в свою систему категорию *карака*[7]. *Караки* обозначают различные роли, в которых могут выступать существительные применительно к действию. У Панини эти роли таковы: *карта* (деятель), *карман* (объект), *карана* (инструмент), *сампрадана* (реципиент), *ападана* (точка отправления) и *адхикарана* (субстрат/локус). Эти смысловые категории учитываются в технологиях машинного перевода, правда, в наше время паниниевский список *карак* был пополнен новой *каракой* — *анубхава карта* (Experiencer Agent — воспринимающий агент), используемой для обозначения некоторых явлений в теории, а также при компьютерной обработке текстов.

Использование формализма Панини уже позволило создать банк деревьев синтаксического анализа для языка бенгали. Банки деревьев для хинди, маратхи, каннада и других языков находятся в процессе создания. В данных разработках приходится учитывать философский аспект рассмотрения языка и понимания его основных ограничений, как это делают, например, разработчики различных лексических инструментов, таких как тезаурусы[8] для индийских языков типа Indo-Wordnet[9].

---

[6] Parse tree (дерево синтаксического анализа) — важный термин современной информатики. Построение такого дерева является результатом синтаксического анализа (парсинга), который представляет собой процесс сопоставления линейной последовательности лексем (морфологических единиц) языка с его формальной грамматикой. Формальную грамматику санскрита создал Панини.

[7] *Караки* (санскр. «действующие») — лингвистическая и лингвофилософская категория. — *Примеч. ред.*

[8] Тезаурус (от греч. *thesaurós* — сокровище, сокровищница) в одном из значений — множество смысловых единиц некоторого языка (естественного, специального языка какой-либо науки или языка программирования) с заданной на нем системой семантических отношений. — *Примеч. ред.*

[9] Indo-Wordnet — это обширная «зонтичная» структура, в рамках которой различные индийские институты разрабатывают свои тезаурусы. Индийский Технологический институт в Бомбее взял на себя составление трех тезаурусов: для хинди, маратхи и санскрита. Подробнее см. [www.cfilt.iitb.ac.in].

Приведенные примеры и позволяют нам утверждать, что индийское языкознание в области компьютерной лингвистики развивается и движется вперед рука об руку с философией языка. Это неудивительно, учитывая, что на сцене индийской истории их союз насчитывает уже более 2500 лет и что Индия заслуженно гордится своей великой традицией лингвистической мысли[10], восходящей еще к тому периоду[11], когда провидцы Ригведы слагали гимны во славу языка и задавались вопросами о его природе и форме. Заметными вехами в истории лингвофилософской мысли Индии стали также такие тексты, как Падапатха[12], традиционно приписываемая древнему грамматисту Гаргье, и этимологическое сочинение «Нирукта» Яски (700 г. до н.э.). Падапатху можно считать первым исследованием Ригведы, поскольку в этой редакции священного текста ведийские гимны делятся на слова, а значит, устанавливаются и границы слов. «Нирукта», в свою очередь, является одним из древнейших текстов по науке этимологии и также содержит принципы, которые представляют интерес для современных ученых-лингвистов. Однако ни Падапатха, ни «Нирукта» не могут затмить заслуг Панини, приблизившего науку о языке к теоретическому совершенству созданием, по сути, формальной грамматики санскрита.

Дальнейшая теоретическая эволюция индийской лингвистики была связана с разработкой теории предложения. Панини использовал термин *вакья* в значении «предложение», хотя и не дал ему определения в своей грамматике. Дефиницию термина *вакья* дал спустя почти 200 лет Катьяяна (300 г. до н.э.), написавший: «ekatiṅ vākyam» (цепочка слов, содержащая один Tiṅ, называется предложением). В индийской грамматике Tiṅ — это совокупность постфиксов[13] (терминальных суффиксов), присоединяемых к корню глагола. Определение Катьяяны учитывает, таким образом, формальный аспект предложения. Несколькими веками позже другой замечательный грамматист — Бхартрихари (около V в. н.э.), размышляя над определением понятия *вакья*, предложил 10 дефиниций, учитывающих помимо структуры предложения его значение и выразительный аспект.

Панини стал родоначальником лингвистического анализа, выделив в качестве компонентов предложения словоформы (pada) с их собственной структурой, включающей корень и постфикс. Полученную с помощью такого анализа структуру представляет следующая схема:

---

[10] Подробнее см.: *Belvalkar S.K.* Systems of Sanskrit Grammer. Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1976 (repr).

[11] Около середины II тысячелетия до н.э. — *Примеч. ред.*

[12] Эта редакция Ригведы, название которой можно буквально переводить как «пословный текст», отличается от Самхиты (или Самхитапатхи) тем, что здесь не используются правила *сандхи* — слияния последней буквы предыдущего слова и первой буквы следующего, приводящего к изменению звучания текста. В Падапатхе слова гимнов не сливаются, а в Самхитапатхе — сливаются. — *Примеч. ред.*

[13] Постфиксы — суффиксы, занимающие в слове конечное положение. — *Примеч. ред.*

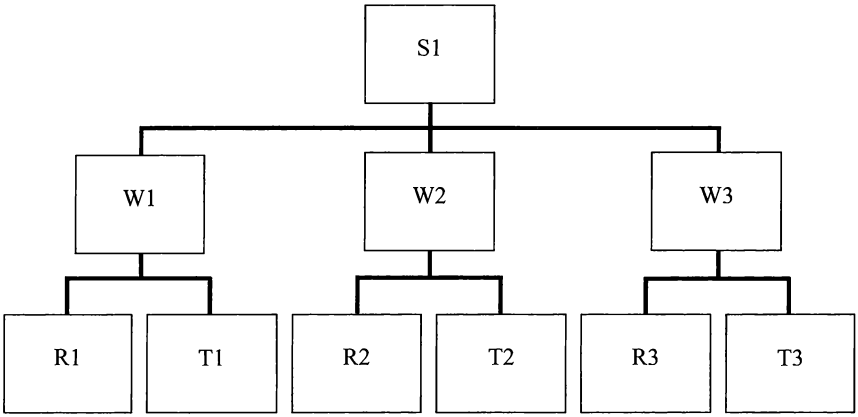


Схема 1
Структура предложения (S — предложение,
W — слово, R — корень, T — постфикс)

Эту схему можно пояснить на примере следующего предложения (схема 2), в котором ḥ обозначает отсутствие постфикса:

Gopālaḥ	grāmam	gacchati.
Гопал	в деревню	идет.

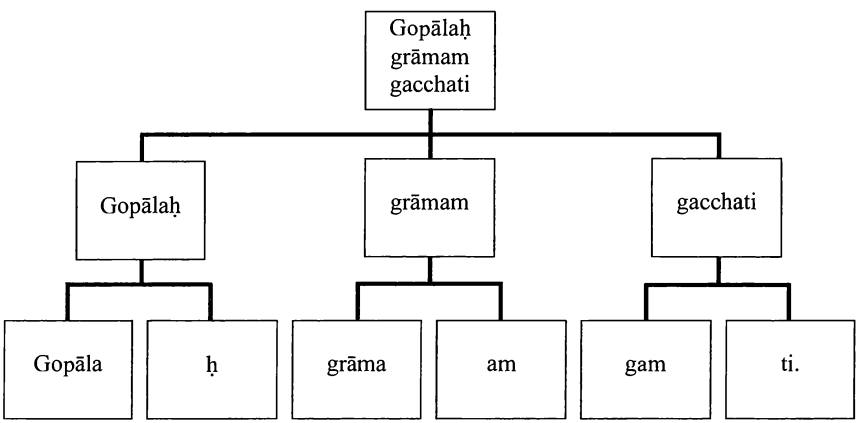


Схема 2

Основываясь на схеме 2, можно создать модель его семантической структуры (схема 3):

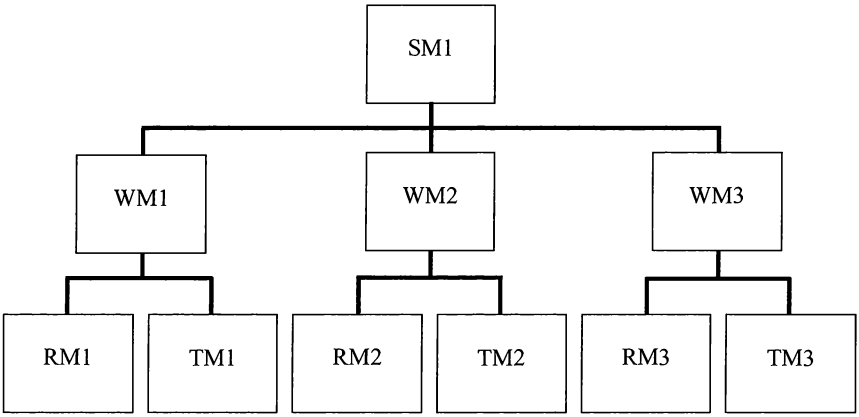


Схема 3
Семантическая структура предложения (SM — значение предложения, WM — значение слова, RM — значение корня, TM — значение окончания)

Применив полученную модель к уже использовавшемуся предложению, получим схему 4:

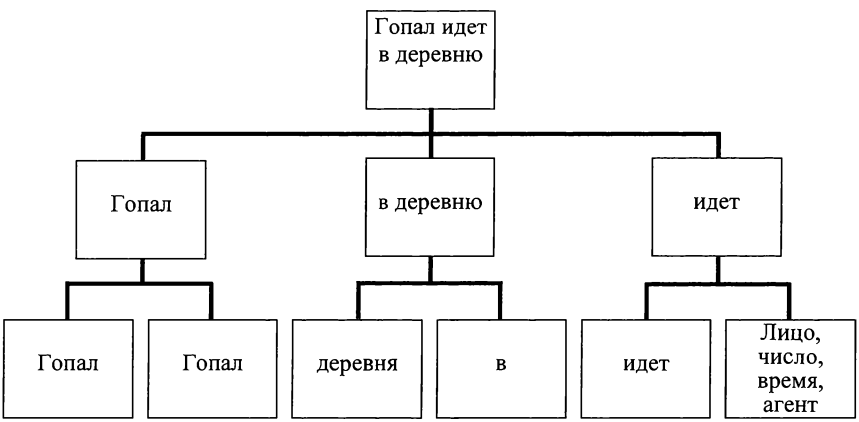


Схема 4
Пример семантической структуры предложения

Подставляя в схему 3 разные слова, можно получить все предложения на санскрите. Однако дерево на схеме 4 — это не дерево синтаксического анализа (parse tree), поскольку названные деревья точно показывают взаимосвязь слов и отражают отношения вершина–модификатор[14]. На приведен-

[14] Вершина–модификатор — термин информатики.

ных выше схемах изображена внутренняя структура, не зависящая от грамматической теории вершин (head) и т.п.

При создании алгоритмов машинного перевода учитывается формальная грамматика исходного языка, с одной стороны, и того, на который осуществляется перевод, — с другой. Созданная Панини формальная грамматика санскрита, как было отмечено выше, принята за образцы формальных грамматик всех остальных индийских языков, именно поэтому понимание идей Панини сегодня так важно.

Анализ структуры предложения у Панини не останавливается на выделении в словах корней и постфиксов[15]. Грамматист разделил на две обширные категории также корни (Prātipadika — именные корни и Dhātu — глагольные корни) и окончания (Sup — именные окончания и Tiṅ — глагольные окончания), а корни, в свою очередь, поделил на простые и производные. Простые глагольные корни перечислены в приложении к его грамматике, также как и некоторые простые именные корни. Производные корни образуются по грамматическим правилам. Производные именные корни он также классифицировал по нескольким видам: корни сложных слов (главным образом четырех типов), отглагольных существительных и др.

Панини, должно быть, много размышлял над отнесением грамматических элементов к каждой из указанных категорий, что привело его к завершению сегментации смысловых единиц и в конечном счете к генерации лингвистической системы. Его решение о категоризации корневых морфем, вероятно, было тесно связано с решением определить точную фонологическую форму окончаний. Два означенных решения позволяют также решить задачу формулировки грамматических правил, применимых к различному лингвистическому, фонологическому, морфологическому, а также синтаксическому окружению. Панини также установил определенные принципы, при помощи которых противоречия, возникающие между двумя правилами, действующими в различных окружениях, разрешимы таким образом, чтобы дать возможность дойти до заданной формы на уровне поверхностной структуры. Он обозначил ударение мельчайших элементов и вставил его в структуру предложения, показанную выше. Таким образом, ему пришлось снабдить ударением все без исключения грамматические элементы и разработать правила акцентуации, регламентирующие динамику тона в процессе генерации словоформ.

Поскольку санскрит принадлежит к числу морфологически богатых языков, Панини разработал «стратегию замены» (Substitution)[16], с тем чтобы объяснить взаимосвязь форм поверхностного уровня и базовых грам-

---

[15] Подробнее см.: *Cardona G.* Panini: a Survey of Research. Delhi: Motilal Benarsidass, 1976; *он же.* Recent Researches in Paninian Studies. Delhi: Motilal Benarsidass, 1998.

[16] Субституция — замена частей слова при словообразовании. — *Примеч. ред.*

матических элементов. Он установил для случаев замены принцип «распространения свойств» от «заменяемого» на «заменяющее» и обратно. Грамматист прописал также последовательность применения правил в процессе образования словоформ в зависимости от окружения: в первую очередь применяются синтаксические правила, затем — морфологические и после них — фонологические. Следовательно, фонологические правила применяются в последнюю очередь, после них применение морфологических правил уже невозможно. Располагая таким арсеналом теоретических средств, Панини смог объяснить множество лингвистических явлений. А те, что не укладывались в его теоретические схемы, он объяснил с помощью правил, выделенных в особый раздел его грамматики, «как бы не существующий» для всех прочих правил. «Несуществующий» раздел в основном состоит из правил, регулирующих фонологические изменения, которые применяются в последнюю очередь.

На схемах 1–4, приводившихся выше, связь между словами, составляющими предложение, четко не выражена. В санскритской традиции эта связь дискутировалась, и на ее счет сложились разные точки зрения. Грамматисты — последователи Панини неукоснительно утверждают, что данная взаимосвязь есть не что иное, как *шакти* (возможность)[17] значения. С учетом того, что в философии языка Панини значение языкового выражения зависит также от *вивакши* — намерения говорящего выразить какое-то содержание, — толкование *шакти* как «возможности значения» равнозначно заявлению о том, что взаимосвязь слов в предложении не что иное, как потенциальная возможность *любого* значения, которое может быть связано с *любым* словом, что слово может выполнить *любую* роль и может служить совершению *любого* действия.

Особого разговора заслуживают созданный Панини метаязык и его эффективное применение для сжатия грамматики языка. Великий грамматист трансформировал алфавит, дабы тот удовлетворял целям его металингвистического анализа, а также создал небывалую в истории языкознания технику, а именно *пратьяхары* — специальные технические термины-аббревиатуры для обозначения определенных фонем. Совсем недавно немецкий лингвист В. Петерсен[18] предпринял попытку доказать, что количество символов, примененных Панини, является минимально возможным. Следуя примеру Панини, Петерсен создал сходную и столь же эффективную металингвистическую технику представления фонем немецкого языка.

---

[17] Подробнее см.: *Ogawa H.* On Bhartṛari's Notion of Power (Sakti). — Bhartṛhari Language: Thought and Reality. Proceedings of the International Seminar of Bhartṛhari. Ed. by M. Chaturvedi. Delhi: Motilal Benarsidass, 2009.

[18] Подробнее см.: *Petersen W.* On the Generalizability of Panini's Pratyahara-Technique to Other Languages. — Proceedings of the 4th Sanskrit Computational Linguistics Symposium. Ed. by G.N. Jha. New Delhi: LNCS, Springer Verlag. 2010, с. 21–38.

Панинеевской модели грамматики придерживались большинство индийских грамматистов[19] вплоть до XIX в., пока западные грамматисты не попытались написать свои грамматики санскрита и, не сумев достичь той краткости, что была у Панини, равно как и привнести что-либо в метаязык, обвинили Панини в том, что он написал «варварскую» грамматику.

Проблема метаязыка уже не собственно лингвистическая, но философская, и ее постановка трансформирует теорию Панини в лингвофилософскую, т.е. имеющую дуальный характер. Характеризуя свой метаязык, Панини указывал, что санскритское слово в его грамматике выступает как фонологическая форма, т.е. совокупность фонем. Например, слово agni (санскр. «огонь») в панинеевской грамматике представлено как последовательность звуков «a», «g», «n», «i» (а не «огонь»). Этот тезис Панини оказал огромное влияние на философа Бхартрихари, который отмечал, что слово обладает двоякой функцией: означаемого и означающего (что позднее западный мир узнал от Ф. де Соссюра). Бхартрихари разработал собственную теорию — *шабда-брахма-вада* (учение о слове как подлинной реальности), сделав универсальным принцип: любое слово выражает прежде всего свою собственную форму; слушающий участник речевого акта изначально опирается на форму слова, значение же, в свою очередь, тоже содержится в форме слова.

Идеи Бхартрихари, в свою очередь, привели к тому, что в сочинениях по грамматике в объяснения лингвистических феноменов и речевого акта были привнесены философские рассуждения о когнитивных аспектах языка, о соотношении слова и его значения. Последователи школы Панини вербальное восприятие считали отличным от чувственного и рассудочного в том смысле, что для него необходимо априорное знание слова. Бхартрихари же пошел дальше, сказав, что слово лежит в основе всякого восприятия, будь оно вербальное, чувственное или логическое[20]. А действительность — это речевой акт, в котором участвует говорящий на определенном языке. Грамматика представляет читателю картину действительности, которая помогает ему постичь эту действительность. Грамматика реальна, потому что она существует, а не в силу той картины, которую представляет. Бхартрихари сравнил язык с картиной и убедительно доказал, что, сколь картина реальна как таковая, столь она и нереальна в том смысле, что изображенное на ней нельзя связывать с теми физическими действиями, которые объект вполне мог бы осуществить.

Другим философским вопросом, который обсуждали грамматисты и философы, был вопрос о взаимосвязи грамматики и языка, а конкретно о том, является ли язык предпосылкой возникновения грамматики или на-

---

[19] Можно назвать по крайней мере с десяток имен его авторитетных последователей.

[20] Подробнее см.: *Kulkarni M.*, *Chaitali D.* Word in Cognition (в печати).

оборот. Катьяяна поднял этот вопрос еще в 300 г. до н.э. и ответил на него в том смысле, что словоупотребление предшествует грамматике и определяет ее, а затем речевые акты членов языкового сообщества начинают зависеть от обоих: от общепонятности речи и грамматики определенного языка.

Еще более фундаментальным вопросом из числа попавших в поле зрения индийских философов языка было соотношение слова и смысла. В «Йога-сутрах» Патанджали (150 г. до н.э.) четко сказано, что области слова и значения, а также их познание различны, но в нашем мире их обычно как бы накладывают друг на друга. Йоги, практикующие концентрацию на указанных трех объектах (слове, значении и знании слова) как на отдельных сущностях, якобы приобретают сверхъестественную способность знать все языки[21]. Бхартрихари утверждал, что существует три типа соотношения слова и значения, обозначенные им как потенция, причинность и наложение (Capacity, Causal and Superimposition)[22].

Сегодня в Индии в области компьютерной лингвистики для разработки лексических ресурсов широко применяют теорию Бхартрихари, а именно ее раздел о потенциальности значения в слове. Санскритский Wordnet является примером такого ресурса, т.е. онлайнового универсального тезауруса санскрита, разрабатываемого Индийским институтом технологий в Бомбее[23]. Не только санскритский тезаурус, но и вся деятельность по созданию в Индии своей сети под названием Indo-Wordnet базируется на данном принципе и других принципах, сформулированных в санскритских лингвофилософских текстах философами Бхартрихари и др. Таким образом, мы видим, что философия языка в Индии всегда вдохновлялась научными достижениями школы Панини, и, в свою очередь, философия языка содействует сегодня разработке технологического инструментария машинного перевода.

Продолжатель лингвофилософской традиции Катьяяна рассматривал важный вопрос, связанный с самой целью существования грамматики. Его исследование имеет значение не только для языкознания, но и для науки в целом. Ученый усматривал назначение грамматики в *дхарма-нияме* — ограничении ради добродетели (restriction for the Merit)[24]. Он открыто признавал, что и так называемые грамматические, и так называемые неграмматические единицы языка идентичны в аспекте коммуникации — этого основополагающего назначения языка — и действительно доносят

---

[21] Подробнее см.: *Kulkarni M.* OmniLinguality (в печати).

[22] Подробнее см.: *Ogawa H.* Bhartrhari on Three Types of Linguistic Unit-Meaning Relations (в печати).

[23] www.cfilt.iitb.ac.in

[24] Этот тезис совпадает с одним из важнейших принципов западной постнеклассической науки — принципом гуманитаризации знания. — *Примеч. ред.*

смысл до слушателя. Однако обязанность грамматики состоит в том, чтобы сообщить носителю языка, какое высказывание (грамматическое или неграмматическое) поможет ему стяжать заслуги. Интерпретация Катьяяны — уникальное явление во всемирной истории языкознания и философии языка. Указанный довод можно развить и применить к науке в целом, равно как и утверждать, что главная цель науки — ограничение ради добродетели.

Думаю, Катьяяна понял глубинную природу науки, которая есть гармония, а не разрушение, и современный мир должен аплодировать ему за это гениальное прозрение, за его научную деятельность, с одной стороны, и философию — с другой. Если бы мы следовали заветам Катьяяны, проблемы современного мира (в плане гонки вооружений и т.п.) были бы разрешены более чем наполовину[25].

Многочисленные приведенные здесь примеры постоянного взаимодействия философии языка и языкознания в Индии позволяют вполне определенно констатировать огромный интерес научной мысли к языку как в аспекте языкознания, так и в аспекте философии языка. Создается впечатление, что индийские мыслители никогда не рассматривали эти две дисциплины порознь, как нечто совершенно отдельное друг от друга. Их скорее полагали двумя сторонами одной и той же монеты, когда одна — в помощь другой, а другая — во благо первой дополняют друг друга. Хотелось бы предложить это в качестве идеального способа взаимодействия в деле решения всех остальных проблем двух областей знания: науки и философии.

---

[25] Подробнее см.: *Kulkarni M.* Contribution of Katyayana to Paninian Grammar. — Panini to Patanjali: a Grammatical March. Ed. by D.K. Printworld. New Delhi, 2004.

В.В. Вертоградова

О некоторых речекультурных пресуппозициях науковедения в древней Индии по трактату о живописи «Читрасутра»

Формирование в древней Индии особого учения, которое можно определить как теория науки, происходило в пространстве целого комплекса дисциплин, связанных, с одной стороны, с грамматической и грамматико-философской традицией, с другой — с учением о коммуникации.

Современные исследования, посвященные древнеиндийским подходам к осмыслению знания (К.К. Раджа[1], Д.В. Оленев[2], В.К. Леле[3], Г. Оберхаммер[4], В.К. Шохин[5] и др.), обычно опираются на методы построения научного текста, изложенные в списках-инструментариях tantrayukti, восходящих к ритуалу дискуссии (samvāda). Такие списки представляют собой небольшие трактаты, встроенные в сочинения по отдельным дисциплинам знания (например, в трактат по медицине «Чарака-самхита»[6]), или же они составляют отдельные главы таких сочинений (последняя, глава XV, «Артхашастры»[7] — трактата о политике Каутильи).

Данная статья основана на моем исследовании и переводе с санскрита самого раннего индийского трактата по теории и технологии живописи «Читрасутра»[8] (нач. — сер. I тыс. н.э.; далее ЧС). Этому трактату, кото-

---

[1] *Raja K.K.* Indian Theories of Meaning. Madras: Adyar Library, 1963.

[2] *Оленев Д.В.* О роли тантраюкти в индийской интеллектуальной традиции. — ИФ М., 2004 №11, с. 8–36.

[3] *Lele W.K.* The Doctrine of the Tantrayuktis: Methodology of Theoretico-scientific Treatises in Sanskrit. Varanasi, 1981.

[4] *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1963, Bd 7, c. 81–103.

[5] *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М., 1994, с. 208–213; *он же.* Школы индийской философии. Период формирования. М.: Восточная литература, 2004.

[6] The Charaka-saṃhitā of Agniveśa. Revised by Charaka and Dridhabala. Ed. by Tārādatta Patna. Pt I. Benares, 1937.

[7] The Arthaśāstra of Kautilya with the Commentary of Mahāmahopadāyāna T. Gaṇapatiśāstri.Trivandrum, 1924 (Trivandrum Sanskrit Series. № 82).

[8] *Вертоградова В.В.* Живопись древней Индии по «Читрасутре» из «Вишнудхармоттара-пураны»: теория и технология (рукопись).

© Вертоградова В.В., 2013

рый входит в состав «Вишнудхармоттара-пураны»[9] (далее ВД), был предпослан своего рода пролог — специальный теоретический трактат об изложении знания. Этот текст никогда не был выявлен как таковой в тексте пураны, не исследовался и не переводился на другие языки.

Этот мини-трактат представляет самостоятельное сочинение, видимо призванное легитимировать впервые создаваемый трактат (сутру), посвященный теории живописи. Сочинение состоит из трех глав: глава 1 (=ВД III.4): «Тщательное исследование речения» («Suparīkṣaṇa vākyasya»); глава 2 (=ВД III.5): «Достоинства и недостатки изложения знания» («Tantra-guṇa-doṣa»); глава 3 (=ВД III.6): «Чистота изложения знания» («Tantra-śuddhi»[10]).

Как можно видеть, трактат-пролог начинается с главы о vākya.

В индийской лингвистической традиции vākya может выступать как предложение, в котором слова связаны с глаголом (Панини, мимансаки), или как речение, представляющее простое соединение слов. Напомним, что термин vākya подробно рассматривается в трактате Бхартрихари «Vākyapadīya» (V в.), где может иметь разные значения[11].

В первой главе трактата-пролога к ЧС мы имеем дело с учением, согласно которому основным носителем смысла является речение-высказывание. Речение не видится предложением. Таким образом, первая часть мини-трактата, называемая suparīkṣaṇa vākyasya, по-видимому, соответствует концепции vākyavāda, при которой само речение есть основная единица коммуникации.

Учение о vākya составлено здесь, как и многие ранние санскритские тексты, в форме классификации. При этом в пределах одного перечня, состоящего из 14 позиций, ясно просматриваются две самостоятельные классификации видов речений, выстроенные по иерархическому типу.

Первый перечень ориентирован на классификаторов мира брахманизма. В нем представлены пять видов речений, обозначенных в виде сакральной иерархии:

- речение Сваямбху[12] (vākyaṃ svayambhuvaḥ)
- речение *риши* (ṛṣīnāṃ vacaḥ)

---

[9] Viṣṇudharmottarapurāṇa. Third Kaṇḍa. Vol. 3. Ed. by (Miss) Dr. Priyabala Shaḥ. Baroda, 1958 (Gaekward Oriental Series 130).

[10] Термин tantra-śuddhi («чистота изложения знания»), ранее не засвидетельствованный в текстах, по-видимому, синонимичен известному термину tantrayukti («способы изложения знания»).

[11] *Subramanya Iyer K.A. Bhartṛhari.* A Study of the Vākyapadiya in the Light of the Ancient Commentaries. Poona, 1969; *Иванов В.П.* Классификация определений предложения Пуньяраджи во второй части «Вакьяпадии» Бхартрихари. — Шабдапракаша. Зографский сборник. Под ред. Я.В. Василькова и С.В. Пахомова. СПб., 2011.

[12] *Сваямбху* (букв. «самосущий») в упанишадах является определением Абсолюта-Брахмана.

- речение ричиков, исполнителей ведийских гимнов (ṛcikānām vākyam)
- речение сынов *риши*, т.е. учеников *риши* (ṛṣī-putra-vacaḥ)
- речение друзей (mitrānāṃ vākyam)

Второй перечень речений (vacanam) представляет в качестве классификаторов ряд божеств, полубогов и демонов, известных по многим текстам эпической и пуранической традиции. При этом перечень начинается с царственных *риши*, которые в эпических текстах часто предстают в позиции выше богов, и кончается отдельным человеком:

- речение царственных *риши* (rājaṛṣīnāṃ vacanam)
- речение божеств-*деват* (devatānāṃ vacanam)
- речение *данавов*[13] (danavānāṃ vacanam)
- речение *гандхарвов*[14], (gandharvānāṃ vacanam)
- речение *ракшасов*[15] (rākṣasānāṃ vacanam)
- речение *яки*[16] (yakṣasānāṃ vacanam)
- речение *киннаров*[17] (kinnarais uktavant — букв. «сказанное киннарами»)
- речение *нагов*[18] (nāgānāṃ vacanam)
- речение людей (pauruṣaṃ vacanam)

Однако в функции вводной главы трактата о живописи эти два перечня речений, по-видимому имеющие какие-то разные прототипы (с вариантами vacas и vacana), были осмыслены пуранической традицией как один, посвященный vākya.

При этом каждый пункт перечня приводит признаки данного вида речений. Среди них можно выделить противопоставление по сакральности/профанности, например dīpta («сияющее высшим светом») — garbheṣu-artha-pravartana («производящее смысл от зародыша», т.е. «усвоенное с малолетства»). Или речения могут различаться по эмоциональности: «произнесенное со страстью или ненавистью» (rāgadveṣa-samāyukta), по легкости/трудности для понимания (subodha/durbodha), по регулярности/нерегулярности (sama/viṣama), по отчетливости произнесения слов (vispaṣa/avispaṣṭapada), по пространности изложения (многословию) (bahuvistara, bahvādhidhana) и емкости в выражении смысла (bahu/alpa-artham), по харак-

---

[13] *Данавы* — демоны-асуры, происходящие от Дану, дочери божества Дакши, отождествляемого с Праджапати.

[14] *Гандхарвы* — класс полубогов, небесных музыкантов (восходит к общеиндоевропейской мифологии). Гандхарвы выступают как возлюбленные небесных нимф *апсар*.

[15] *Ракшасы* — класс демонов-оборотней, враждебных брахманской религии.

[16] *Якши* — мифические существа, хранители царства бога богатств Куберы.

[17] *Киннары* — в послеведийской мифологии класс полубожественных существ, певцов и музыкантов. Изображаются с головой коня и телом человека.

[18] *Наги* — мифические существа получеловеческой-полузмеиной природы. Связаны с водой и плодородием. Представляют доведийский культ.

теру употребления тайных (скрытых) слогов и звуков (gūḍhakṣarah)[19] или иметь другие подобные характеристики.

Все эти признаки речений соотносятся с определенными классификаторами, т.е. каждое речение принадлежит определенному типу участников абстрактной коммуникации, упоминания об этом можно обнаружить в разных текстах.

Так, согласно «Ньяябинду» (I.1.8), речения *риши* относятся к миру скрытой энергии **адришты**: мудрецы-*риши* видят скрытое от взоров людей.

Таким образом, в этих перечнях речений представлены субъекты коммуникации, маркирующие ту или иную стратегию и тактику общения (репертуар средств — лингвистических и экстралингвистических). В данном случае участники коммуникации не показаны как носители определенных конкретных знаний. Не показан и сам коммуникативный акт (диалог, полилог), но обозначены лишь его составляющие — вербальные акты (vākya).

Здесь мы не ставим целью детально рассмотреть все признаки речений. Наша задача выявить функцию главы «Suparīkṣaṇa vākyasya» в целом пространстве текста о живописи и в связи с этим очертание понятия vākya в трехчастном трактате об изложении знания.

Прежде всего, надо обратить внимание на то, что за главой о речении vākya непосредственно следует «Глава о достоинствах и недостатках изложения учения о знании» («Tantra-guṇa-doṣa»), которая начинается разделом о **сутре** (sūtra — правило, излагающее основы какой-либо дисциплины, и вид трактата, содержащий такие правила), где излагается линейный порядок сутры, структура, применение логических схем (силлогизм) и пр.

Сравнивая две рассмотренные главы, можно заключить, что речение vākya, которое может иметь социальные характеристики, установку на момент и характер произнесения, в основе представляет не что иное, как «разовое» высказывание (или поток «разовых» высказываний). К нему нельзя вернуться, несмотря на то что оно может иметь artha-krāma («ход мыслей»). При этом vākya не рассматривается как предложение. В целом vākya может относиться к речевому поведению актера (в формате импровизации), к речевому взаимодействию наставника и ученика, к диалогу знатоков samvāda.

Итак, в первых двух главах трактата-пролога к сочинению о живописи, трактата, посвященного изложению знания, я вижу противопоставление **дискурса** и **текста** в концепции Г.В. Адмони[20].

Сутра, как она описана в ВД III.5, представляет **текст.** В основе его лежит воспроизводимое высказывание, к нему можно вернуться, соста-

---

[19] Свойство речений иметь скрытые (пропущенные) слоги или периоды относилось к структуре жанра древних загадок, а затем к смысловым украшениям поэтической речи.

[20] *Адмони Г.В.* Грамматика и текст. — Вопросы языкознания. М., 1985, № 1.

вить толкование (vyakhyāna), такое высказывание имеет линейную последовательность, структуру, числовую модель организации (**сутра** из двух, четырех и т.д. составляющих). Что касается vākya, то это речение, которое можно отнести к одному из речевых жанров в концепции Бахтина[21].

Таким образом, различие представленных в трактате-прологе 10 видов речений, содержащих определенные характеристики, связано со сменой речевых жанров, которые условно обозначаются набором «речевых личностей» (субъектов речи в цепи речевого общения): *сваямбху*, *риши*, сын *риши*... *нага*, человек.

Это есть дифференциация речевых жанров в зависимости от положения (ранга, престижа) субъекта речи на шкале ценностей, сопоставимой с социо-конфессиональной (первый перечень), или на шкале ценностей, сопоставимой с иерархией эпических мифологических персонажей. Соответствующее положение подобного «стандартного говорящего» определяет жанр высказывания vākya, очерчивая его форму и стиль: выбор предмета и границ общения, устойчивые формы построения целого, типичные речевые стандарты в зависимости от участников и ситуации общения: вопрос, утверждение, возражение, согласие, приказание и пр.

Ср. ЧС 4.10–11:

stutirnindā praśaṃsā ca ākrośah preṣa eva ca |
praśnonujnā tathākhyānamāśāstirviṣayā matāh ||

Известны (следующие виды речений): восхваление, порицание,
Поношение и убеждение,
Вопрошение, выражение согласия, ответ,
Несказуемость, указание на объект (сопоставления).

Надо заметить, что противопоставление **дискурса** и **текста** (в указанном нами смысле) не имеет в древнеиндийской культуре отношения к оппозиции «устный»/«письменный» (в отличие от точки зрения Адмони, который относит **текст** к письменной форме). Ср. трансляцию сутр как устно фиксированного текста (ранние ритуальные сутры) и запись разовых высказываний Ашоки («так говорит царь Пиядаси...») подобно записи радиообращения[22].

Таким образом, в тексте, посвященном живописи, разрабатывается собственный подход к исследованию и изложению знания, представляю-

---

[21] *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.

[22] Ср. ситуативный контекст, необходимый для понимания высказывания (война с Калингой и убийства ее жителей для объяснения проповеди дхармы — Указ XIII), сиюминутность высказываний («нахожусь ли я в гареме, или в отхожем месте...» — Указ VI) и пр. О разовом характере высказываний на одну тему свидетельствуют слова: «говорится снова и снова!» в указах-обращениях. См.: Corpus Inscriptionum Indicarum. Inscriptions of Asoka. Ed. by E. Hulltsch. Oxf. 1925, vol. 1.

щий своего рода трактат, по-видимому более ранний, чем трактат, встроенный в «Чарака-самхиту», и лишь в третьей своей части соответствующий тексту главы XV (заключительной) «Артхашастры».

Этот мини-трактат на тему «дискурс и текст», по сути дела, выстраивает отношение дискурса беседы (разового высказывания vākya) к изложению учения как когерентному тексту, объекту комментария, каковым являются «Артхашастра», «Камасутра» и исследуемое нами сочинение о живописи «Читрасутра». Этот трактат-пролог и связанные с ним шаги по строительству текста о живописи с достаточным основанием могут быть квалифицированы как пресуппозиция теории науки в древней Индии и могут стать частью современного культурного контекста.

Трактат-пролог к «Читрасутре» вскрывает также некоторые стороны роли собственно речи в ее ипостаси соссюровской речевой деятельности (langage) как предшественницы построения теории знания, которое происходило в индийской культуре в начале нашей эры. Вопрос этот, как и текст мини-трактата, ждет специального глубокого исследования.

Вринда Далмия

Сохранение объективности и использование традиционных знаний: философия науки рассматривает духовный экофеминизм Ванданы Шива

Раздел 1
Введение

В широком смысле философия науки содержит размышления об основополагающих понятиях науки и ее методологии. Каким же образом рассмотрение систем знания в древнеиндийских культурах способствует такого рода размышлению? Вместо того чтобы исследовать общее концептуальное пространство современной науки и традиционных систем или выдвигать «происхожденческие» вопросы о том, были ли современные научные концепции предвосхищены в традиционных системах, я придерживаюсь в этом докладе иной траектории сопоставления современного научного знания с древними культурами[1]. Моя идея состоит в том, что проект по извлечению эпистемических альтернатив, обнаруженных в рамках цивилизаций незападного типа, мог бы упрочить подлинную объективность современной науки. Основное внимание в моем докладе, таким образом, уделено не столько тому, отличается ли и как отличается «индийская» цивилизационная концепция знания от современной науки, а, скорее, метавопросу о том, почему рассмотрение альтернативных структур мироустройства в Индии эпохи премодерна важно для научной объективности самой по себе.

Дабы изложить свои доводы, я намерена обратиться к деятельности Ванданы Шива, экологического активиста, которая уделяет основное внимание восстановлению традиционного индийского знания, основанного, по ее собственному определению, на «принципе *Пракрити*», а также

[1] Несмотря на то что мое высказывание касается современной западной науки и индийской традиции, я ни в коем случае не считаю концепции современной *индийской* науки и западную *традицию* маловажными.

© Далмия В., 2013

к современным феминистским представлениям о природе объективности. Использование трудов Шива для философской рефлексии о научной объективности представляет интерес во многих отношениях. Ведь для В. Шива премодернистская концепция *Пракрити* — это «женское начало», онтологический троп и богиня. Современная наука закодирована как «мужское начало», эпистемологический троп и высокий маркер светского. Так что, претендуя на соответствие основанного на *Пракрити* мировоззрения научному знанию, мы, на самом деле, ставим с ног на голову многие стандартные бинарные пары, которые структурируют нашу концептуальную схему. Эти дуализмы выходят за пределы оппозиции традиция/современность, дабы охватить такие бинарные пары, как женское/мужское, онтология/эпистемология и священное/мирское. В дальнейшем, как будет видно, попытка восстановить основанное на *Пракрити* знание в качестве элемента настоящей научной практики вмешивается в еще один фундаментальный набор дихотомий — а именно истина и справедливость, теоретическое исследование и демократическое гражданство или, попросту говоря, в различение науки и политики.

Раздел II
Пракрити с точки зрения «позиционной эпистемологии»

Пракрити — это метафизический принцип, обладающий различными коннотациями в ряде философских систем классической Индии. Искусно обходя эти схоластические тонкости, Шива интерпретирует *Пракрити* как монистический принцип, проявляющий себя и в живой и в неживой природе, — «изначальная энергия, представляющая собой всеобъемлющую, всепроникающую субстанцию». Этот пантеистический принцип, который для В. Шива характеризует «древнюю индийскую культуру», почитают словно божество и превращают в поклонение лесам, рекам и священным рощам. Женщин в индийских селах якобы отличает особая близость к *Пракрити*, каковая преображает ее в «женское начало» в более чем метафорическом смысле. Обычные хозяйственные хлопоты сельской женщины — работы по обеспечению потребностей бедной сельской семьи в продовольствии, топливе, фураже, которые «поддерживают ее существование, — зависят от сохранения и симбиоза различных экосистем лесов, рек и лугов, а также от гармоничного союза природы в целом и населения, живущего натуральным хозяйством. Подобный образ жизни, согласно В. Шива, и представляет онтологию *Пракрити*: он отражает равноценность всего сущего как форм одного и того же божественного начала, тем самым сводя на нет всякие антропоморфные притязания одной формы на эксплуатацию других. Далее подобная метафизическая формулировка *Пракрити* была подвергнута критике как эссенциализирующая и *индий-*

скую культуру, и индийских *женщин*. Даже соглашаясь с этой критикой, я не откажусь от понятия. Я намерена рассмотреть более интересную характерную особенность духовности *Практити*, которую можно вывести, наблюдая за тем, как это понятие *функционирует* в работах В. Шива. Шива вводит *Пракрити* в эпистемологический обиход.

Мы получим ключ к верному переформулированию понятия, если обратим внимание на то, что *Пракрити* предлагается в качестве *решения* экологического кризиса в современном индийском обществе. В настоящее время Шива сводит все проблемы третьего мира к «логике колонизации», которая поддерживается парочкой «редукционизмов». Это, во-первых, узкое понятие *производительности* и, во-вторых, узкое понятие *знания*. «Производительность» в данном случае увязывается с извлечением прибыли и отделяется от процессов жизнеобеспечения за пределами рыночной экономики. «Знание» ограничено лишь тем, что производится в лабораториях и механистическими суждениями, выведенными посредством расчленения сложного целого на отдельные составляющие. Оба эти редукционистских тезиса относятся к *современной науке*. Соответственно, своими корнями кризис третьего мира уходит в то, что Шива называет «редукционистской наукой»: духовность *Пракрити* должна будет противостоять этим редукционизмам и заново формулировать понятия производительного труда и знания. Фактически Шива недвусмысленно заявляет, что *Пракрити*

a) «позволяет дать *новое определение роста и производительности* как категорий, связанных с производством, а не с уничтожением *жизни*» (курсив мой. — *В.Д.*)[2].

и

b) «порождает *эпистемологический сдвиг* в критериях оценки рациональности знания» (курсив мой. — *В.Д.*)[3].

Это делает предельно очевидным то обстоятельство, что поклонение *Пракрити* как богине выступает в качестве инструмента и деконструкции *экономических* категорий, и реконцептуализации *рациональности*. Как это возможно?

Феминистская позиционная эпистемология, зачастую используемая, чтобы вставить в какую-то рамку работу В. Шива (как, например, в сочинении Сандры Хардинг), придется здесь кстати. Жизнь в сельской глубинке, представляющая собой практическое воплощение метафизики *Пракрити*, можно назначить тем «местом», откуда видны альтернативы науке. Редукционистская наука встроена в этос, где мир рассматривается как источник извлечения максимальной прибыли. Невзгоды бедных и бесправных людей на периферии рыночной экономики тем не менее вынуждают

---

[2] *Shiva V.* Staying Alive: Women Ecology and Development. L.: Zed Books, 1989, с. 13.
[3] Там же, с. 28.

их иначе взаимодействовать с природой. Это порождает альтернативные *представления* о мире. С такой точки зрения, к примеру, лес является не «ресурсом» для бумажной промышленности, а источником пропитания, питательных веществ, лекарственных средств, топлива и кормов для скота. Однако, согласно редукционистской науке, все, что не имеет рыночной стоимости, — это «отходы» и «сорняки». Подобный взгляд игнорирует тот факт, что эти так называемые отходы и есть богатство биомассы, питающее воду и плодородные слои почвы, а также пищевой ресурс для людей и скота в племенных сообществах. Вопрос о рациональности возделывания монокультуры эвкалипта в «научном» лесоводстве можно, таким образом, поставить в один ряд с поддержанием разнообразия низкоурожайных растительных культур в рамках премодернистского образа существования. Так что позиция Шивы вполне может состоять в том, что деревенские женщины, зависимые в своих повседневных нуждах от природы, становятся «интеллектуальным генофондом экологических категорий *мысли* и действия (курсив мой. — *В.Д.*)»[4]. Ориентированность *Пракрити* на природу, следовательно, может быть «тем пунктом, благодаря которому *представления* о природе коренных народов оказываются вновь востребованными», превращая *Пракрити* в эпистемологическую «позицию», благодаря которой локальные познания, приведенные в соответствие с более холистическими представлениями, становятся очевидными. Изобилие таких «туземных» систем знания выступает в качестве противовеса тиранической гомогенизации *редукционистской науки*.

Однако такие ученые, как Мира Нанда, предупреждают нас о реальной угрозе торжества этого эпистемологического плюрализма. Обращение к «туземной» премудрости вышеуказанным образом, как она утверждает, может оказаться средством реанимирования альтернативы — «индуистских этнознаний» и отказа от *науки* как от «*западных* этнознаний». Отказ от науки в пользу различных цивилизационных «способов познания» лишает нас транскультурных универсалий, позволяющих критиковать местные системы взглядов, восстановленные таким образом, или подвергать сомнению множество социальных предрассудков, которые эти системы поддерживают. «Эпистемологический мультикультурализм», соответственно, помогает утверждению суеверий и гендерных/кастовых иерархий, исторически ассоциируемых с традиционным индуистским мировоззрением, и даже может способствовать усугублению шовинистического индуистского фундаментализма. Нанда понуждает расширить ответственность тех, кто беспечно распространяется о «поиске и выборе таких аспектов незападного мира, которые помогают им устраивать свои собственные сражения против современной науки, без соответствующей осведомленности относительно той роли, какую местные знания играют в

[4] Там же.

поддержании традиционных властных структур в обществах незападного типа»[5]. Сакрализация систем, возрожденных благодаря *Пракрити*, защищает их от критического разбора, и это отнюдь не благо для большинства из них.

Еще большее пространство для дискуссий предлагает вопрос о том, присуще ли представлениям о природе в определенной культурной *ситуации* стремление к транскультурной объективности. Даже если современную науку и отличает империалистический характер, представляется важным то, как высоко Нанда оценивает способность просвещенческой рациональности к поддержанию светских структур третьего мира[6]. Может ли критика науки предотвратить сползание в поверхностный релятивизм или музейное многообразие «этнознаний»? Для рассмотрения этих тем я намерена обратиться к ряду феминистических работ о природе объективности.

Раздел III
Объективность и эпистемологическая несправедливость

Требование объективности подкрепляет авторитет науки. Философы науки, как правило, увязывают объективность с методом, применяемым для определения истинностного значения научных формулировок. Наоми Скиман[7], однако, приглашает нас рассмотреть несколько иной вопрос: *почему объективность представляет для науки первоочередную важность?* Удостоверяя то, что суждение или теория представляют мир таким, каков он есть на самом деле, приписывание объективности еще и оценивает их как *достойных быть принятыми* разными группами людей, включая тех, кто не принадлежит к научному сообществу. Таким образом, индивидуальное знание становится социальным, и наука смыкается с категорией универсальной приемлемости. Но если обозначить что-либо как «объективное», это влечет за собой требование принять его в качестве «достойного *признания*», и тогда наступает черед второго шага: то, что достойно признания, должно быть *достойно и соответствующего доверия*, и так мы получаем связь между объективностью и *достоверностью*.

---

[5] *Nanda M.* Response to my Critics. — Social Epistemology. 2005, 19.1, с. 164.

[6] Ашис Нанди назвал современную науку наших дней «воителем без дела», одновременно признавая, что «прежняя креативность современной науки проистекала из ее назначения выступать в качестве формы инакомыслия и средства демистификации», которые «парадоксальным образом зависели от философских усилий (философской привлекательности) и политической силы традиций». См.: *Nandy A.* Modern Science and Authoritariansim: From Objectivity to Objectification. — Bulletin of Science, Technology & Society. 1997 17:8, 10.

[7] *Scheman N.* Epistemology Resuscitated: Objectivity as Trustworthiness. — *Tuana N., Morgen S.* (eds.). Engendering Rationalities. Albany: State University of New York Press, 2001.

Важный момент тут состоит в том, что условия достоверности шире, чем те, при которых какая-либо теория/положение признаются истинными или возникшими в результате заслуживающих доверия процессов. Помимо всего прочего, достоверность приобретается через выражение намерения не причинять вред или, выражаясь более позитивно, заботы о благополучии тех, кто оказывает доверие. Мы доверяем нашим друзьям, так как верим, что они заинтересованы в нашем благополучии и преданно отстаивают наше дело; мы не доверяем тем, чьи мотивы представляются нам вредоносными. При таком понимании достоверности, научные теории могут быть объективными только тогда, когда продуцирующие их институты — ученые, работающие в научных учреждениях, — не воспринимаются как вредоносные теми, кому представляют указанные теории. В конце концов, институты заслуживают доверия, по меньшей мере, до тех пор пока их не начинают воспринимать как инициаторов несправедливости. Соответственно, несправедливые и вредоносные институциональные структуры, генерирующие и распространяющие знание, — их пособничество гнету и эксплуатации — извращают условия научной объективности. Следовательно, исправление такого рода несправедливости необходимо для обеспечения объективности.

А какая несправедливость могла бы изничтожить эпистемологическую практику в целом? Давайте вкратце рассмотрим два случая, которые не так давно привлекли внимание Миранды Фрикер[8]. Во-первых, предрассудки подрывают доверие у некоторых групп населения и препятствуют их стремлению к знаниям. Фрикер называет это «несправедливостью, выражающейся в непризнании их свидетельства», или *свидетельской несправедливостью* (“testimonial injustice”). Парадигматическим примером тут служит практика, когда требования вполне компетентных женщин с легкостью отклоняются, поскольку они женщины, т.е. по причине конструкции самой женственности, которая иррациональна. Во-вторых, иной, но соотносящийся с вышеуказанным вред представляет собой «герменевтическая несправедливость». Она проистекает из того, что жизнь отдельных групп систематически представляется непостижимой, поскольку имеющиеся интерпретативные категории отражают лишь опыт наделенных властью. Патриархальная концептуальная схема, к примеру, где женщина обычно рассматривается как соблазнительница, а рабочее место — как игровое поле, где участники имеют равные возможности, не располагает средствами для фиксации опыта сексуального домогательства. В такой системе искажается не только самопонимание женщин, но и их нужды не могут обрести какую-либо точку опоры в научно-исследовательских программах. Следует уяснить, что как *свидетельская*, так и *герме-*

---

[8] *Fricker M.* Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing. Oxf.: Oxford University Press, 2007.

невтическая несправедливость являются результатом инспирированных властью навыков социального восприятия, которые застывают в виде негативных эпистемологических суждений относительно степени доверия к некоторым людям или опыту. Это вредит человеку как познающему субъекту, препятствуя его полноценному участию в познавательно-ориентированной деятельности (knowledge-seeking enterprise).

Раздел IV
Пракрити на службе объективности

На таком фоне и антинаучная риторика В. Шива, и ее настойчивое требование о возрождении туземных представлений приобретают новые коннотации. Ее критика науки является не простым отрицанием, а предупреждением о том, что наука *недостоверна* в определенных частях мира. Но как может наука, которую в Индии продвигает государство, быть недостоверной? Здесь можно привести довод о том, что близнечные редукционизмы науки закрепляют как герменевтическую, так и доказательную несправедливость в отношении бедного сельского населения, что, естественно, подрывает его доверие к науке. А учитывая связь между достоверностью и объективностью, обе эти несправедливости превращаются в критику научной объективности со стороны широких слоев населения постколониальной Индии. Та или иная из названных форм *несправедливости*, ассоциируемая с наукой, состоит здесь не в том, что последней еще только предстоит дойти до индийских деревень, а в том, что она маргинализирует большие группы населения в когнитивном пространстве.

Мы можем разъяснить это следующим образом: поскольку производство, рост и отходы определяются с позиций извлечения прибыли и приращения капитала, то в научных «повестках дня» отсутствует «риторическое пространство», в котором бы фигурировали в корне отличные нужды бедного сельского населения. Его жизнь сепарируется от «научного» лесоводства, рационального водопользования и сельского хозяйства. В рамках рассмотренной выше терминологии это становится примером большой *герменевтической несправедливости*. К тому же, поскольку знание получает узкое определение как то, что производится исключительно в научных лабораториях, крестьянские ноу-хау тут же автоматически характеризуются отсутствием когнитивного содержания. Дискуссии В. Шива о правах интеллектуальной собственности демонстрируют то, как возможность биотехнологических манипуляций генами подкрепляется вековым крестьянским трудом по сохранению разнообразия генофонда. Однако в то время как биоинженеры претендуют на когнитивный авторитет, навыки и знания, обнаруживаемые в хозяйствах натурального типа, благодаря которым соответствующее «научное» знание становится возможным, полностью

стираются в качестве носителей когнитивного содержания. Научная практика, таким образом, не признает фермеров эпистемологическими агентами в своем праве из-за ее редукционистского предрассудка относительно того, как определять знание и познающего субъекта. Это равнозначно *несправедливости* по отношению к ним как свидетелям.

Общий итог выходит такой, что, коль скоро в научной практике допускаются факты герменевтической и свидетельской несправедливости, тогда мы также должны признать, что данный эпистемологический вред создает исторические условия для *недоверия* к науке. Учитывая взаимосвязь между достоверностью и объективностью, эти условия становятся основанием для справедливой критики научной объективности. Разумеется, тот аргумент, что обращение к знаниям коренных народов сделает науку более объективной (и достоверной), критически зависит от того, что необходимо для возвращения на путь истинный, если и когда нарушено доверие. Поскольку несправедливость маргинализации доводит до недоверия к науке, институционализация *участия* тех, кто до сих пор был исключен, есть способ вернуть доверие. Возрождение местных познаний с помощью *Пракрити* можно рассматривать именно в таком качестве.

Любая наука связана с космологией. Туземные космологии не только расширяют научное воображение (научные представления), но и само возвращение к ним устраняет *герменевтическую несправедливость* в отношении сообществ, которые живут согласно этим космологиям. Теперь исследовательская деятельность приобретает отношение к их жизни и мотивирует веру в научную рациональность. Более того, серьезное отношение к местным знаниям прямо противостоит укоренившейся доказательной несправедливости по отношению к крестьянам. Редукционизм, рассматривавший их вековые технологии сохранения биоразнообразия как «ненастоящее» знание, переосмысляется в пользу эпистемической деятельности, и они (крестьяне) становятся подлинными эпистемическими участниками науки.

Итак, дело здесь не только в том, что местные знания способствуют повышению объективности привнесением новых гипотез. Альтернативные перспективы не только действительно сообщают новое теоретическое содержание и тем самым расширяют круг обсуждаемых гипотез, они еще и решают неприятный вопрос о несправедливых привилегиях. Рассмотрение до сих пор исключенных теорий крайне важно для *агентов*, которые придерживаются соответствующих взглядов, и поэтому положительно сказывается на моральной и политической нормативности научных учреждений. Настойчивое требование В. Шива о том, чтобы «туземные» представления были заслушаны на «круглом столе» по обмену знаниями, таким образом, становится шагом к окончанию эпистемологической маргинализации аграрных сообществ, ассоциируемых с указанными взглядами, и тем самым обеспечивает *достоверность* науки в их глазах.

Встреча «современной» науки и «традиционного» туземного знания, продемонстрированная сейчас, — это диалог, а не пример цивилизационных сущностей в виде окостеневших диковин. Для того чтобы понятие *достоверности* действовало как эффективное средство сообщения между объективностью и справедливостью, оно должно присутствовать и в *поиске истины*, и в *политике*. Мы не рассматриваем лишь элементарное привлечение бесправных на свою сторону посредством политических переговоров, равно как и не полагаем своей целью поиск фактов вне контекста. Но устранение эпистемологической несправедливости через практическую деятельность по установлению доверия должно содействовать основной эпистемической цели — истине. Обращение В. Шива к познаниям коренных народов не является слепым ревивализмом, стремящимся изолировать их от критического исследования. К примеру, задача Navdanya, движения за спасение семенного многообразия, инициированного В. Шива, состоит в том, чтобы «выстроить программу, в рамках которой фермеры и ученые устанавливают *горизонтальные, а не вертикальные отношения* (курсив мой. — *В.Д.*), сохранение биоразнообразия и производство продовольствия идут рука об руку, а знания фермеров не присваивают, а обогащают»[9]. В принципе, Шива даже не против транскультурных эпистемологических универсалий. Для нее принцип *Пракрити* является «трансгендерным» и заключает в себе притязание на всеобъемлющий охват. Однако универсализация *Пракрити*, в отличие от традиционной науки, не снимает разногласия, а основывается на диалоге с различными точками зрения. Ни вынужденный консенсус, ни обманчивая видимость не считаются тут целью.

Демократия в науке, следовательно, это не только вопрос распределения эпистемических благ или даже равного представительства, а вопрос *ангажированности*. *Пракрити* становится инструментом демократии, обеспечивая *эпистемическую справедливость* распространением эпистемологического гражданства. Индийский антрополог и историк науки Шив Висванатхан определил понятие «когнитивной справедливости» как «право различных форм знания сосуществовать, не будучи предметом маргинализации со стороны официальных, спонсируемых государством форм знания»[10]. Я попыталась показать, что такого рода справедливость есть *эпистемическое* благо, так как она способствует усилению объективности.

Остается одна значительная и глубокая причина для беспокойства. В таком постколониальном обществе, как Индия, *тактическая* и прагма-

---

[9] *Shiva V.* Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace. Cambridge: South End Press, 2005, с. 92.

[10] *Visvanathan Sh.* A Celebration of Difference: Science and Democracy in India. — Science 3. April 1998, vol. 280, № 5360, с. 42–43 [http://www.sciensemag.org/content/280/5360/42.full].

тическая уместность применения *Пракрити* представляет собой открытый вопрос. В конце концов, эпистемология науки, основанной на *Пракрити*, становится еще одним средством визуализации *индуистских* символов — обозначений религии большинства — в публичной сфере, которое предназначено также и для служения миноритарным религиям. Может ли эпистемологический эгалитаризм, за который мы ратуем в данном вопросе, противостоять индуистской фундаменталистской апроприации?

У меня нет времени ни развить это важное возражение, ни детально изложить то, как ответила бы на него Шива. Достаточно сказать, что Шива называет «хиндутва», или фундаменталистский индуизм, «сомнительным союзником» и антитезисом этоса *Пракрити*. Эпистемологическая функция, которую я попыталась выделить, основываясь на том, как Шива использует концепцию *Пракрити*, направлена на установление достоверности науки через рассмотрение проявлений несправедливости в научной практике прошлого и настоящего. Предупреждение подобной несправедливости требует саморефлексии во многих отношениях — внимание к критике в адрес собственных действий, а также *эпистемическое и культурное смирение* в виде признания собственных привилегий, которые порождают и усугубляют указанную несправедливость. Сейчас в предлагаемой здесь интерпретации *Пракрити* воплощает собой методологию формирования социально и материально обоснованной критической осведомленности о властных проявлениях в поиске знаний и постоянного изменения научной практики в свете этой осведомленности, затем Пракрити — как социально обоснованная саморефлексия — может вернуться «к началу цикла», чтобы разъяснить ту самую «позицию», с которой *она* была продиктована, — осознать свое пособничество тем разрушительным для доверия последствиям, что проистекают из ее *собственного* положения. Это подразумевает серьезный подход к обвинительной аргументации в отношении тех причин, в силу которых применение *Пракрити* с целью возродить традиционные знания может для некоторых выглядеть политически подозрительно, а также последующую готовность отказаться от всего в интересах создания доверия. Тогда потребуется найти различные способы включения альтернативных знаний в «научную повестку». Однако *Пракрити*, как форма *ситуационного* и *ответственного* познания через постоянную саморефлексию и реагирование на осознанную несправедливость, может рассматриваться как вид ответственного «*ситуационного девотизма*» (situated devotionalism), являющегося антитезой всякого авторитарного фундаментализма.

Отмечу, подводя итоги, что введение туземных форм жизни первого порядка (indigenous first-order forms of life) в эпистемическое пространство требует перераспределения власти на следующем уровне применительно к тому, кто будет говорить, кого слушать и что можно сказать. По-

добное вмешательство связано с формами насилия, свойственными научной практике с коммерческо-колониальным уклоном. В этом состоит несправедливость эпистемической эксплуатации субдоминантных субъектов познания и эпистемического стирания субдоминантных знаний. Поскольку достоверность зависит от качества социально-политических отношений, в рамках которых формируются научные требования, обращение к основанным на *Пракрити* знаниям становится конструктивным взаимодействием с указанными несправедливостями и посредством этого с научной объективностью. По этой причине экодуховность Ванданы Шива представляет собой в равной степени вмешательство как в онтологию, так и в методологию или эпистемологию, поскольку она деконструирует глубинные структуры эпистемической власти в глобальном мире. Усиливая конфронтацию между «логикой национального государства» и «логикой цивилизационного дискурса», «туземные» познания, ассоциируемые с *Пракрити*, помогают нам «научиться тому, как лучше учиться»[11], в чем, даже согласно Мире Нанда, одному из самых резких критиков Шива, и состоит ценность науки.

---

[11] *Nanda M.* Making Science Sacred: How Postmodernism Aids Vedic Science. — Wrongs of the Religious Right: Reflections on Science, Secularism and Hindutva. Gurgaon: Three Essays Collective, 2005, с. 99.

Аудриус Бейнориус

Эпистемологические и космологические основания индийской астрологии и астрономии

История индийской культуры во всем ее многообразии демонстрирует нам неизменное внимание к небесам и непреходящее стремление к поискам смысла в небесных сферах.

В Индии астрономия и астрология с самого их возникновения существовали параллельно и в дополнение друг к другу, обогащая грамматикой и синтаксисом общий смысловой универсум. Формальная космологическая структура сопряжена с богатой мифологической традицией, дабы поддержать живой, наполненный смыслами космос. Этот космос прежде всего был связан с миром земным, в особенности с жизнедеятельностью общества древних ариев. Устройство и ход астрономических процессов обусловили ту сферу, в которой философские представления и религиозные традиции, мифологическое видение и социальная реальность обрели свое выражение, своих посредников и свою предметность. Поэтому знание грамматики и синтаксиса небесных сфер — развернутой хронологии, модуляций смысла — было важно для поддержания порядка в мире и в социуме.

В Индии и за ее пределами существует примерно 100 000 манускриптов по различным аспектам традиционных индийских наук о звездах (*jyotiḥśāstra*). Тем не менее гуманитарные науки все никак не решаются проявить серьезный интерес к истории традиционных систем дивинации. Несмотря на усилия, которые предпринимались с конца XIX столетия филологами-классиками и историками индийской религии и науки, такими как Х. Керн, А. Вебер, Д. Тибо, ради того чтобы сохранить и опубликовать надолго преданные забвению санскритские тексты по астрологии, а также подчеркнуть их автономную концептуальную значимость, подавляющее большинство западных индологов все еще в значительной мере пренебрегают астрологическими текстами и практиками. На протяжении уже длительного периода представление о «псевдонауке» продолжает пре-

© Бейнориус А., 2013

пятствовать изучению феномена астрологии и других форм предсказания будущего. Если понимать знание как нечто укорененное в социальной практике, это меняет метод написания истории науки. Ричард Лемэй утверждал: «Поскольку попытка осмыслить средневековый взгляд на астрологию заключается в применении к этому знанию современной нам парадигмы (удобный термин Т. Куна), обычный подход к проблеме, похоже, заранее перекрывает все пути к средневековому сознанию, его структурному строению и содержанию его собственной особой парадигмы»[1]. Однако, думается, изучение более ранних парадигм сознания осуществимо посредством терпеливого и непредвзятого рассмотрения текстов и их контекста. Историки науки, вероятно, единственные ученые, обращавшие внимание на астрологическую практику, но их обычно интересовало то, что можно узнать из современной математики или астрономии, а не сама астрология, не говоря уже о помещении таковой в социальный или интеллектуальный контекст. В настоящее время благодаря историческим трудам покойного профессора Дэвида Пингри значение средневековых текстов по астрологии для истории культуры и истории мысли было оценено в гораздо более полной мере[2]. Соответственно, в настоящем докладе я попытаюсь раскрыть эпистемологические и космологические основы индийской астрологии и предсказательной практики, опираясь в основном на ранние санскритские источники по астрологии.

Джьотих-шастра (jyotiḥśāstra — «наука о светилах») являлась отраслью индийского священного знания (*scientia sacra*)[3], предназначением

---

[1] *Lemay R.* The True Place of Astrology in Medieval Science and Philosophy: Towards a Definition. — Astrology, Science and Society: Historical Essays. Ed. by P. Curry. Woodbridge: The Boydell Press, 1987, с. 58. Как справедливо утверждает Тамсин Бартон, современное противопоставление рациональной науки (*τεχνή*) и дивинации (*μαντική*) представляет собой по сути беспомощный антитезис на грани потворства анахронистскому и на самом деле идеалистическому представлению о науке, поскольку речь идет о периоде, когда границы между наукой и дивинацией были размытыми и несогласованными, а сама традиция служила важным источником легитимации знания (*Barton T.S.* Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire. Ann Arbor: Michigan Press, 1994, с. 15).

[2] В своем грандиозном проекте под названием «Перечень трудов в области точных наук на санскрите» Д. Пингри снабжает предварительными пояснениями и приводит в систему огромный массив литературы, которая написана на санскрите и под влиянием санскритских источников и посвящена астрономии, математике, астрологии и дивинации, с указанием кратких библиографических данных о трактатах и их авторах. Без этой уникальной энциклопедии всякая серьезная попытка осуществить что-либо в области традиционных индийских наук о звездах была бы довольно затруднительна (*Pingree D.* Census of the Exact Sciences in Sanskrit. Philadelphia: American Philosophical Society, 1994, vol. I–V).

[3] Здесь я использую формулировку и определение священного знания, предложенные Сейидом Хосейном Насром. С его точки зрения, *scientia sacra* — это метафизика, понимаемая как всеобъемлющее знание о том, что реально существует, лежит в основе

которого было исследование и толкование небесных явлений. *Джьотиша-веданга* (jyotiṣavedāṅga) известна в Индии как одна из шести вспомогательных дисциплин (āṅgas), примыкающих к Ведам. Джьотиша-веданга — это общее обозначение, которое обычно относят к трактатам под названием «Ригведа Джьотиша» (РД) «Ṛgveda Jyotiṣa» (RJ), «Яджурведа Джьотиша» (ЯД) «Yajurveda Jyotiṣa» (YJ) и «Атхарваведа Джьотиша» (АД) «Atharvaveda Jyotiṣa» (AJ)[4]. Первые два приписывают мудрецу Лагадхе (примерно 400 г. до н.э.), последний не содержит подписи. Согласно средневековым индийским трактатам по астрологии, *джьотиша-веданга* была изначально явлена *prathama muni* (первым из сотворенных) богом Брахмой и распространена восемнадцатью мифологическими мудрецами (Пингри 1981, 1)[5]. Это знание предназначалось для того, чтобы обеспечить служителям ведического культа средство для расчета сроков, в которые должно произойти жертвоприношение, главным образом ново- и полнолуния. Следующие стихотворные строки четко определяют назначение *джьотиша-веданги*:

«Веды даны для отправления жертвоприношений; таковые предписано совершать, соблюдая порядок времен; потому познавший *джйотишу*, которая есть знание о том, как установить правильное время, познает и обряд жертвоприношения; подобно тому как хохолок венчает голову павлина, а жемчужная раковина голову кобры, так астрономические расчеты (gaṇita) служат венцом всех наук, имя которым *веданга*»[6].

Процитировав вышеприведенные строки в своем комментарии к «Брихадж-джатаке» (Bṛhajjātaka II.I.2.), Бхаттотпала (Bhaṭṭotpala) отмечает:

всякой традиции и, будучи центром этой орбиты, которая заключает в себе и определяет традицию, не является сугубо светским знанием, не преступающим священного предела, положенного различными традициями. «Формальный язык, используемый для формулирования *scientia sacra,* как и фактически почти для всего спектра традиционных учений, — это язык символизма» (*Nasr Seyyed Hosein.* Knowledge and the Sacred (The Gifford Lectures). N. Y.: Crossroad, 1981, с. 131–153).

[4] Подробная сравнительная таблица коррелирующих стихотворных текстов этих древнейших трактатов под общим названием *jyotiṣavedāṅga* была представлена Шанкаром Балакришной Дикшитом (*Dikshit Shankar Balakrishna.* Bhāratiya Jyotiṣā. 2nd printing. Poona, 1931; Hindi transl. Publication Bureau, U.P., Prayag, 1957. English transl. of part 1: History of Astronomy during the Vedic and Vedanga period. Transl. by R.V. Vaidya. Delhi, 1969).

[5] *Pingree D.* Jyotiḥśāstra: Astral and Mathematical Literature. A History of Indian Literature. Vol. 6, fasc. 4. Ed. by J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981, с. 1. Согласно «Матсья-пуране» («Matsyapurāṇa»), своим авторитетом мудрецы обязаны знанию звезд (tārakādinidarśibhiḥ). Также утверждается, что небесные тела, их обитель, или даже что это и есть сами мудрецы, поскольку они стали богами благодаря своим духовным деяниям (karmadeva) (Matsyapurāṇa, 142.22; 127.40–41.)

[6] vedā hi yajñārthamabhipravṛttaḥ kālā anupurvyā vihitāśca yajñāḥ, tasmādidam kālāvidhānaśāstram ye jyotiṣam veda sa veda yajñān (Ṛgveda Jyotiṣa 35; Yajurveda Jyotiṣa 3).

«А как же доказать, что астрология — это Веданга? Это Веданга, потому что благоприятное время описано в таких терминах, как лунное и солнечное затмение, вхождение Солнца в [тот или иной] знак зодиака, [расчеты] vyatipāta, gajacchāya, tithi и т.д.; потому что для жертвоприношений назначены определенные периоды, а также потому, что сроки установлены и для разных других видов деятельности, описанных в шрути, смрити и пуранах».

Согласно Бхаттотпале, это означает, что астрология (*phālita-jyotiṣa*) в значительной мере зависит от астрономии (*gaṇita-jyotiṣa*). А «Паниния Шикша» («Pāṇinīya Śikṣā») утверждает, что наука о движении небесных тел — это зеница, средоточие, Веды (Śikṣā, 41–42). Данные утверждения указывают на то, что в *джьотиша-веданге* слова *jyotiṣa* и *gaṇita* употребляются в качестве синонимов.

Знаменитый автор трудов по феноменологии религии Мирча Элиаде был одним из первых ученых, проявивших уважительное отношение к органичной целостности звездной мифологии. Он показал, сколь важны небесные архетипы для целостности и логической стройности космологического видения, помещенного в ткань культуры. Он также изучал онтологические концепции, лежащие в основе небесных архетипов, которые позволяют и помогают традиционным обществам осуществлять необходимую взаимосвязь обусловленного и трансцендентального[7].

Пространство и время принадлежат к числу основных категорий восприятия, которые рассматривают учения о Вселенной. Во всех календарных системах фиксируются сведения как о пространстве, так и о времени. М. Элиаде указывал на то, что архетипы архаичных культур существуют в «космическом времени» вне темпоральности. Космос гомологичен космическому времени:

«Подобно тому как космос есть архетип всякого творения, космическое время, явленное космогонией, есть парадигматическая модель всех времен, а значит, и времени как конкретной принадлежности различных категорий сущего»[8].

Контекст индийской философии временную каузальность допускал часто, но не всегда. «Бхагавата-пурана» («Bhāgavata Purāṇa») приводит характеристику *санкхьи* (sāṃkhya), одной из шести основных систем-*даршан* (darśanas) индийской философии, согласно представлениям которой время (kāla) равнозначно Богу, так как, подобно Богу, оно есть причина того, что три *гуны* — первичные количественные компоненты сущего —

---

[7] *Eliade M.* The Myth of the Eternal Return. Transl. by W.R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1974, с. 6–11.

[8] *Eliade M.* Myth and Reality. Transl. by W.R. Trask. N. Y.: Harper and Row, 1963, с. 141.

утратили свое равновесное состояние и переплелись[9]. С этой точки зрения время выступает первопричиной и движущей силой Вселенной, развертывающей свой бесконечный потенциал изменений.

Индийские астрономы, однако, полагали, что время само по себе генерируется движением планет. Сложная внутренняя механика небесной системы, которая обнаруживает себя в основном непрерывностью и регулярностью движения планет, становится совершенным образом проявленного космического времени. В «Главе о времени» («Kālasamuddeśa») своего трактата «Вакьяпадия» («Vākyapadīya») выдающийся индийский грамматист VII в. Бхартрихари приводит аналогичное мнение в ходе беседы об астрономическом расчете времени: «Более того, те, кому открыто знание времени, судят о времени как о движении солнца, планет и созвездий, коих различают порядок обращения»[10]. По мнению Бхартрихари, деление и обозначение времени формируют из единого и недифференцированного времени естественный ход событий и деятельность человека, которыми обусловлено временное измерение.

Между тем время в Индии никогда не являлось чисто количественной категорией, т.е. не сводилось к измерению интервалов в рамках какой-либо временной типологии, будь то солнечное или лунное время, сезонная активность, ритуальные циклы и т.д. Время в Индии рассматривалось по преимуществу как качественная категория. Другими словами, время в своем дифференцированном состоянии наделено смыслом столь же разнообразным, сколь разнообразна и сама периодичность времени. В таком случае время — это вопрос природной и моральной действительности. В рамках еще и такого рода концептуальной модели учения о *карме* и переселении душ стремятся объяснить как преемственность, так и преобразование смыслов внутри человеческого бытия. Наделение определенного времени некой сутью и соответствие ей приобретают критическую важность, если человек должен жить в гармонии с космосом и с обществом.

Посредством языка мифов и символов ритмы и структуры мироздания являют себя людям, пусть и «в зашифрованном виде». Тут следует обратиться к антропологическому понятию «культурной системы» Клиффорда Гирца, так как необходима терминология, отличающаяся должным вниманием к контексту, в котором создается и поддерживается символическое значение — долговечность непрерывности культурной традиции[11]. Астрология и гадания представляют собой культурные системы, исполь-

---

[9] *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. 5 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1922 (repr. New Delhi: Motilal Banarsidass), vol. 4, c. 25, 47.

[10] ādityagrahanakṣatraparispandam athāpare |
bhinnam āvṛttibhedena kālaṃ kālavido viduḥ || (Vākpadīya 3.9.76).

[11] Подробное изложение дискуссии о понятии «культурной системы» см.: *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N. Y.: Basic Books, 1973 (гл. 4, 5).

зующие язык символов для расшифровки вышеуказанных ритмов и структур. У М. Элиаде есть следующий комментарий относительно практики гадания:

«Все техники гадания имели целью обнаружение „знаков“, дешифровка которых производилась по некоторым традиционным правилам. Таким образом, мир открывался уже структурированным и управляемым законами. Расшифровав знаки, человек достигал знания будущего, или, иначе говоря, „овладевал“ временем...»[12].

Аналогичным образом астрология стремится понять и использовать символический язык знаков применительно к ритмам времени. Астролог использует звезды как шифр. Бхартрихари цитирует следующую точку зрения: «Разрозненные звезды, получившие название созвездий, есть не что иное, как знаки преобразования элементов, сопровождающие источники времени»[13]. Следовательно, зная смысл астрологических «знаков», астролог может узнать и в некотором роде даже манипулировать теми бытийными изменениями, на которые они указывают. В данной космологии присутствует выраженная синхрония «знака» и события, а также внутренняя близость одновременности и смысла, следуя выражению К.Г. Юнга[14]. Символический многозначный язык астрологических систем действительно предоставляет астрологу некий инструмент исчисления для интерпретации и опосредования; посредством данного языка астролог формулирует определенную жизненную модель и обстоятельства для клиента и/или всей страны.

Задача астролога, таким образом, состоит не столько в том, чтобы рассчитать временные сроки, но и в том, чтобы обозначить, а также классифицировать квалитативные модальности, в терминах которых время проявляет себя в человеческом опыте. Учение о реинкарнации (punarjanma) было той центральной концептуальной позицией, через которую проявлялось функционирование астрологической системы, одновременно формировавшей и рассчитывавшей события жизни в соответствии с предопределенностью, задаваемой кармическими остатками (karmāśaya) предыдущих воплощений. В свою очередь, показательной и результативной деятельностью астрологическая система способствовала постижению индивидуального и группового опыта с точки зрения *кармы*. То же может быть сказано

---

[12] *Eliade M.* A History of Religious Ideas. Transl. by W.R. Trask. Vol. 1: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. Chicago: University of Chicago Press, 1978, c. 83.

[13] mātrāṇāṃ pariṇāmā ye kālavṛttyanuyāyinaḥ |
nakṣatrākhyā pṛthak teṣu cihnamātraṃ tu tārakāḥ || (Vākpadīya 3.9.44).

[14] Одна из книг К.Г. Юнга содержит пространное рассмотрение принципа синхронии и его релевантности для астрологии (*Jung C.G.* Synchronicity: An Acausal Connecting Principle. Transl. by R.F.C. Hall. N. Y.: Pantheon Books, 1955 (Bollingen Series 20), c. 69).

и об основополагающей для индийской культуры категории *дхарма.* Астрологическая система в качестве божественного образа рассматривалась как управляемое богами воплощение *санатана дхармы* (sanatana dharma — извечного порядка), которое, однако, могло знаменовать собой и *свадхарму* (svadharma — частный порядок) для индивида, группы или события в любой момент времени — образец жизни и образ действий в индуистской культуре. Интеграция астрологической системы, и в особенности натальной (jātaka) астрологии, в индийскую культуру, таким образом, в высшей степени ясна: астрология совмещала индивидуальный опыт с предполагаемым космическим порядком через культурные категории *кармы* и *дхармы* и предоставляла средства для исправления дисгармонии в опыте.

Итак, мир небес рассматривался в Индии как управляемое богами воплощение космического порядка (ṛta), а астрологическая метафора кодировала этот космический порядок и осуществляла его перевод в целостное, многомерное феноменальное выражение вечности. Символический язык астрологии считывал синхронические ритмы, запечатленные на небесах, и формулировал телеологию этих ритмов в описаниях эмерджентного диахронического опыта, устанавливая временную структуру и «траекторию событий»[15]. Астрологические символы соединены сложными отношениями взаимной импликации и образуют аппарат, с помощью которого интерпретируется телеология событий и обстоятельств. Виктор Тернер продемонстрировал, что символы как в качестве осязаемых посредников, так и в качестве набора «смыслов», по сути дела, охватывают сложное многообразие людей, которые их используют; символы, связанные с интересами, намерениями и желаниями человека, и индивидуальными и коллективными, приобретают характер динамических семантических систем[16]. Получающаяся в результате взаимная импликация различных уровней культурного дискурса позволяет инкорпорировать индивидуальный опыт в семантически нагруженные модели, действующие в индуистском обществе. Полисемантические символы индийской астрологии работают на то, чтобы соотнести онтологию и космологию с эстетикой и моралью. Как утверждает Клод Леви-Стросс, «ассимиляция подобных моделей является единственным средством объективации субъективных состоя-

---

[15] *Friedman B.S.* Negotiating Destiny: The Astrologer and His Art in Bengali Cultural History. Ph.D dissertation. University of Chicago, 1986, с. 327.

[16] *Turner V.* Process, Performance and Piligrimage. New Delhi: Concept Publications, 1979, с. 13–14. К примеру, Ж. Рэйчел-Долматофф также высказал предположение о том, что «символические образы всегда рассматриваются как цепи аналогий»; оперируя аналогическими представлениями, различные культурные системы внутри общества тем самым получают доступ к общим темам (Рэйчел-Долматофф 1982, 1970 *Reichel-Dolmatoff G.* Astronomical Models of Social Behaviour among Some Indians of Columbia. — Annals of the New York Academy of Sciences 385. 1982 (May), с. 165–182).

ний»[17]. Индийская астрологическая система осуществляет процесс объективации космических циклов, отчасти помещая человеческий опыт в систему взаимосвязей вселенского масштаба, отчасти уводя его прочь от случайного и непредсказуемого. Эта способность сообщать космический характер явлениям земной жизни, вне всякого сомнения, аналогична тому процессу, посредством которого религии исторически узаконивали социальные институты[18]. Благодаря действию «аналогических представлений» (выражение Б.С. Фридмана) у символов и структур астрологических систем есть референты на различных планах дискурса, например физическом, психологическом, социальном, мифологическом и религиозном.

Старшее поколение европейских ученых полагало с рационалистской предубежденностью, что астрология представляла собой последовательное применение принципа *post hoc ergo propter hoc* («после этого, следовательно, по причине этого») и судило о данной системе как о всего лишь устаревшей и ошибочной эпистемологии. Никто, конечно же, не считал, что индийские астрологи участвуют в некоем протяженном историческом проекте логического выведения и дедукции (anumāna), с помощью которого происходило осмысление их астрологической системы; но фактически такой проект, реализованный частным образом в качестве эвристического средства, — наряду с искаженной трансмиссией астрологических учений — объясняет то разнообразие астрологических традиций, что встречается в текстах и практиках. Скорее индийская астрологическая система как система предполагает наличие своих собственных эпистемологических основ, которые следует понимать в расширенном контексте индийской культурной и интеллектуальной «повестки дня». Эпистемологические «крепления» индийской астрологии возникают из диалектических операций аналогического воображения, которое наполняет смыслом всю систему символов астрологии, из операций, которые, говоря языком Леви-Стросса, «гарантируют конвертируемость идей между различными уровнями социальной реальности»[19]. В результате складывается преисполненная жизни, основанная на мифах, представлениях и требованиях повседневности многосложная культурная система, которая ориентирует человека в насыщенном смыслами многомерном порядке бытия. Поэтому неудивительно, что, согласно «Агнипуране» (Agnipurāṇa, 1212.1), знание *джьотих-шастры* (jyotiḥśāstra) — науки, притязания которой простираются вплоть до абсолютного господства над всеми переменчивыми хит-

---

[17] *Levi-Strauss C.* Structural Anthropology. Transl. by C. Jacobson and B.G. Schoepf. N. Y.: Basic Books, 1963, vol. 1, c. 171–172.

[18] *Das V.* The Uses of Liminality: Society and Cosmos in Hinduism. — Contributions to Indian Sociology. 1976, № 10.2, c. 245–263.

[19] *Levi-Strauss C.* The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1966, c. 76.

росплетениями бытия, — делает астролога в некотором роде всеведущим (*sarvavid*).

Формальная космологическая структура наряду с богатой мифологической традицией поддерживает живой наполненный смыслами космос. Этот космос соответствует прежде всего миру людей, и индийская эпистемология обеспечивает это соответствие в понятии «сходства», или «подобия» (sādṛśya). Понятие «сходства» (sādṛśya) является основополагающим для функционирования индийской астрологической системы. В своем основополагающем астрологическом тексте «Яванаджатака» («Yavanajātaka» — «Греческое учение о гороскопах»), возможно старейшем из известных санскритских текстов по гороскопической астрологии (датируемом примерно 270 г. н.э.), Спхуджидхваджа (Sphujidhvaja) утверждает, что взаимодействие планет (yoga) при прохождении ими различных знаков зодиака якобы возникает в подобии форм (samsthāna sādṛśyakṛta):

«Можно заметить, что предметы обладают различными свойствами, а подобие их форм безгранично; надлежит признать, что предметы являются принадлежностью различных составных частей Вселенной, а их названия — соответствием подобию их форм. Естественное обретение свойств проистекает из связи со знаками зодиака и небесными воплощениями врожденного характера, чей вид подобен форме предметов» (Yavanajātaka 36.1–4)[20].

Соответственно, по мнению Спхуджидхваджи, внешний мир характеризуют различные свойства, присущие его предметам. Названия предметов сообразны заключенным в них свойствам. Предметы из различных частей мира бесконечно подобны друг другу, и их названия отражают это подобие. Наконец, предметы материального мира естественным образом

---

[20] Астрологический трактат «Яванаджатака» («Yavanajātaka») является основным санскритским текстом, сохранившим для нас следы греко-вавилонской планетарной астрологии в Индии. Главным бесспорным доказательством того, что «Яванаджатака» испытывала влияние греческой астрологии, выступает наличие в ней большого количества технических терминов, которые, как доказал Д. Пингри, были простой транслитерацией их греческих эквивалентов. Последние три стиха «Яванаджатаки» сообщают нам о том, что это стихотворная версия прозаического перевода греческого текста, происходящего с большой степенью вероятности из Египта (Александрия), который выполнил Яванешвара (Yavaneśvara), в 149/150 г. н.э., вероятно, в Удджайне при дворе Рудрамана, царствовавшего в Западных Кшатрапах. Прозаический перевод Яванешвары, очевидно, не рассматривался как надлежащее средство передачи шастрического знания, потому Спхуджидхваджа версифицировал это сочинение. Вероятно, именно Спхуджидхваджа, будучи сам индианизированным греком, индианизировал впоследствии и текст введением глав о реинкарнации, перечня минералов, растений и животных, в котором угадывается влияние аюрведической *materia medica*, раздела о военной астрологии и других элементов индийской культуры. Тем самым изначально греческая система была изменена таким образом, чтобы предсказания соответствовали социальным и экономическим ожиданиям уроженцев Индии.

приобретают качества знаков зодиака и других небесных тел, а также их облик. Кстати, принцип подобия применялся не только в Индии. На нем основывалась западная симпатическая магия. Как полагал Мишель Фуко, вплоть до конца XVI столетия «именно она (категория сходства. — *Примеч. пер.*) организовывала игру символов, делая возможным познание вещей, видимых и невидимых, управляла искусством их представления»[21].

В «Тайттирия-брахмане» («Taittīriya brāhmaṇa»), написанной ранее «Яванаджатаки», уже высказывается мысль, что «созвездия есть образы мира»[22]. «Яванаджатака» переворачивает эту взаимосвязь:

«Всегда имеют место быть суть, состояние, свойства и внешняя форма, подобная своим внутренним качествам и внутренней форме; существуя, словно зеркало и отражение, таковые возникают не в своей собственной субстанции, а в мире людей»[23].

Мир в таком случае — это образ небес, и знать структурные компоненты и динамику взаимодействия астрологической системы, знать модели бытия, коль скоро их непрерывно генерирует данная система смыслов, — это знать мир через «соотнесение», которое становится возможным с помощью диалектического воображения.

В гороскопической астрологии сущностное соответствие между небом и землей находит свое связующее звено в человеке, так как человеческое тело образует микрокосмос Вселенной. Собственно говоря, принцип сходства, или подобия, являлся основополагающим для индийской космологии, в рамках которой развивалась астрологическая система, начиная с космического человека (puruṣa) в Ригведе (X.90), а также содержащегося в упанишадах утверждения о том, что познавший связь микрокосмоса и универсума обретает спасение на небесах или благодаря им. Далее, в «Брихат-самхите» (Bṛhatsaṃhitā 14.1–5) говорится о *накшатра-пуруше* (nakṣatra-puruṣa — «человеке-созвездии»), чье тело образуют 27 лунных домов. «Брихат-джатака» Варахамихиры (1.4) описывает *кала-пурушу* (kāla-puruṣa — «божественного человека времени»), тело которого состоит из 12 знаков зодиака, от Овна до Рыб, с головы до ног, соответственно. По-

---

[21] *Foucault M.* The Order of Things: An Archeology of Human Sciences. N. Y.: Vintage Books, 1973, с. 17. Рус. пер. см.: *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977, с. 53.

[22] yāni vā imāni pṛthivyāścitrāṇi tāni nakṣatrāṇi (Taittīriya brāhmaṇa I.5.2.2).

[23] antaḥ sadāsyākṛtilaksanāṇaṃ |
samānasattvasthitiliṅngamūrtiḥ ||
bimbānubiṃbapratimāsthito |
ayamutpadyatītyasvavasau nṛloke || (Yavanajātaka 28.2).

Как полагает Дэвид Пингри, концепция sādṛśya напоминает одну из «идей» Платона, с той лишь разницей, что небесные тела выступают как некий мост между формой *intelligibles* (умопостигаемые вещи) и материей *sensibles* (чувственно воспринимаемые вещи) (Yavanajātaka II.331–332).

строенное на аналогии функционирование индийской астрологической системы позволяет рассматривать упомянутого космического человека и человеческое тело, выражаясь языком Брэнды Бек, как «взаимосвязанные топологические пространства»[24]. Когда планеты-управители знаков зодиака проходят сквозь тело *кала-пуруши*, это соответствующим образом влияет также и на тела людей. «Яванаджатака» (51.6) настойчиво утверждает, что добро или зло влияют на содержимое ума (manas), поскольку телу (*tanu*) присущи сила и слабость планет-управителей (īśvara), а их путь через созвездия ограничен разнообразными условиями. Следовательно, ментальная, эмоциональная и телесная модальности человеческого существования считаются зависимыми от влияния небесных сфер; с помощью принципов подобия и соответствия человеку придают сходство с небесным образом. Как писал Б.С. Фридман, «*садришья* (sādṛśya) гарантировала, что земной мир, отражающий порядок небесных сфер, можно познать и обустроить в соответствии с принципами подобия и соответствия. Астрологическая система, сложившаяся под влиянием *садришья*, заключает в себе грамматику и синтаксис небесных сфер — модуляции смысла, запечатленные в этих сферах, — и доказывает их взаимосвязь с человеческим существованием»[25].

Поэтому познать *джьотиша* означает познать устройство мира, систему, которая генерирует и предрекает опыт бытия в соответствии с кармической обусловленностью. Астрологическая система облекает человеческий опыт в конкретную форму и обеспечивает некую область соучастия, где человек и Вселенная глубоко взаимосвязаны друг с другом. Индийский астролог располагает определенным методом исчисления, с помощью которого он помещает очевидно неупорядоченную и лишенную смысла социальную и индивидуальную ситуацию в некую единую и понятную систему смыслов.

Различение относительного и безотносительного времени или «реального» и «человеческого» времени, как полагает индийский психолог Судхир Какар, напоминает различение действительности и космической иллюзии (māyā). «Человеческое» время со всеми его флюктуациями и периодичностью в таком случае выступает лишь как проявленный феномен; *сансара* («универсальный поток») является мирским проявлением абсолютного времени[26]. Именно такое видение времени вызвало к жизни об-

---

[24] *Beck B.E.F.* The Symbolic Merger of Body, Space and Cosmos in Hindu Tamil Nadu. — Contributions to Indian Sociology. 1976, № 10, с. 213–243; *Wayman A.* The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology, and Sixteenth-Century Europe. — Journal of the History of Religions. 1982 (November), № 22, с. 172–190.

[25] *Friedman B.S.* Negotiating Destiny, с. 327.

[26] *Kakar S.* The Inner World, A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India. New Delhi: Oxford University Press, 1978, с. 46.

раз Калы (kāla — «время»), грозного бога смерти и неумолимой судьбы. Судхир Какар подчеркивал важность концепций времени и судьбы — этих основных измерений бытия — для понимания индивидуальной психологии: «То, каким образом культура оценивает и развивает понятия времени и судьбы, дает понимание психической организации ее отдельных представителей»[27]. Индивид существует в унитарном жизненном мире, где, естественно, осуществляются многочисленные влияния, и его судьба проявляется в эмпирическом окружении повседневной жизни. Циклическое движение небесных тел продуцирует циклические модели влияния на земной мир и жизнь человека. Эти небесные циклы создают последовательность благоприятных (śubha) и неблагоприятных (aśubha) периодов времени. Небесные циклы не просто разграничивают протекание однородного времени: они порождают качественные изменения времени, влияющие на вероятность действий человека. Изменение жизненного опыта часто находит свое выражение в моделях изменения, которые накладывают отпечаток на физическое и психологическое состояние человека, а также на качество отношений в его семье и сообществе. Следовательно, учение о временных циклах является базовым аспектом индуистской космологии с ее представлениями о космических циклах созидания и разрушения, а также фундаментальным положением учения о повторном рождении (punarjanma), согласно которому отпущенный человеку срок знаменует всего лишь один оборот непрерывного цикла смертей и повторных рождений.

Затмения, предсказуемые астрономические соединения, якобы вызываемые мифическими планетами Раху (Rāhu) и Кету (Ketu), пожирающими солнце и луну, несут несчастья, которым можно противостоять, поклоняясь этим планетам и одаривая их подношениями, но беда все равно случится со всяким, кто начнет обряд, новое предприятие или даже примет пищу во время затмения. Однако затмения также несут скверну тем людям, которые пытаются противостоять их воздействию, омывая себя и изображения богов, что требует дополнительных обрядов очищения и умиротворения, прежде чем будет возобновлено обычное отправление культа. Так что естественное, неизбежное протекание затмений вызывает повсеместное изменение человеческого и божественного порядка вещей, что требует соответствующего ритуального противодействия, несмотря на то что полагается терпеть, пока происходят эти астрономические явления. Носители традиционных индуистских верований обычно утверждают, что всякое несчастье, вызванное божественной или персонифицированной силой, в конечном счете определяет естественный феномен — само время или неблагополучие, проистекающее из естественного порядка вещей.

---

[27] Там же, с. 45.

Термин «порок планет» (grahadoṣa) относится не только к некой безымянной планетарной силе, но и к ее действию, к тому вреду, что несчастье причинило людям, и может ассоциироваться с осквернением ритуала, а также с моральным падением. Как говорил К.Дж. Фуллер, «частичное смешение понятий обезличенного неблагополучия, физической или душевной болезни, осквернения ритуала, греха и порока отражает тот факт, что в распространенной индуистской этиологии естественные феномены могут влиять на все аспекты человеческого существования»[28].

Отмечу в заключение, что индийская астрологическая система предлагает учение об эмпирической целостности и, наоборот, рассматривает *сансару* как индивидуальный поток. Будучи способной к бесконечному изменению своих символических компонентов — постоянно меняющегося божественного образа, астрологическая система и создает, и предугадывает кармические условия: индивидуальные *карма* и *дхарма* находят в гороскопе свое материальное воплощение. Реализуя свой рабочий метод во всей его целостности, астрология превращается в язык, который используют не только для конструирования мифа о личности, но также и для установления связи между подобными мифами и социумом, создавая, таким образом, диалектику личности и социума. Сам акт выбора астролога и обращения к нему или к прорицателю за советом можно расценивать как самостоятельный ритуал, в котором отдельные личности и их миры воссоздаются и находят подтверждение. Структурные аналогии между обращением к астрологу и выслушиванием его замечаний, а также посещением храма и выполнением *пуджи* вполне очевидны. Аналогии ослабевают лишь применительно к степени понимания, достигаемого в случае *пуджи,* по сравнению с пониманием устного разъяснения, если последнее делается на архаическом санскрите. Тщательное рассмотрение толкования гороскопов обнаружит их мировоззренческую значимость; оно также покажет, сколь схожи мифы о личности и обществе с мировоззренческими структурами *кармы* и *дхармы*[29].

В противовес распространенному представлению о том, что астрология есть лишь выражение архаичных и изживших себя суеверий, мой доклад подводит к заключению о том, что индийская система предсказания будущего как культурная система основывается на особом космическом ви́дении и придает человеческому существованию ценность и смысл. Астрологические практики нельзя выделить из других социальных практик на основании обмена символами и их риторической силы. Специфика астрологии заключается в особенности ее космологической перспективы.

---

[28] *Fuller C.J.* The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society In India. Princeton: Princeton University Press, 1992, с. 244.

[29] Подробное изложение см.: *Perinbanayagam R.S.* The Karmic Theater: Self, Society, and Astrology in Jaffna. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982, с. 170.

Вся человеческая жизнь проходит в символическом выражении и в соответствии с разнообразными учениями, мифологиями и мировоззрениями, так что имеющееся под рукой символическое изложение чьей-либо жизни, которое содержит как внешние, так и внутренние структуры, свидетельствующие о преемственности по отношению к другим сферам символической жизни, таким как религия, медицина и человеческие взаимоотношения, представляется заслуживающим доверия и достойным занятием[30].

Источники на санскрите

Agneyamahāpurāṇa. Ed. by Khemraj Ksnadas, Bombay: Venkateshwar Steam Press, 1900.

Bṛhatsamhitā with Bhaṭṭotpalas Commentary. Ed. by Sudhakara Dvivedi. 2 vols. Varanasi, 1895–1897.

Bṛhajjātaka with Bhaṭṭotpalas Cintāmaṇi. Commentary. Ed. by Sitaram Jha. Varanasi, 1934.

Kālasamuddeśa of Bhartṛhari's Vākyapapadīya. Peri Sarveswara Sharma (ed. and transl.). New Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

Matsyapurāṇa. Ed. by Jivananda Vidyasagarabhattachayya, Calcutta: Sarasvati Press, 1876.

Taittīriya brāhmaṇa. Godabole and Narayanasastri (eds.). Poona: Annadasrama Sanskrit Press, 1934 (Anandasrama Sanskrit Series, vol. 37, 2 vols.).

Vedanga Jyotisa. Ed. with corrected readings and interpretations in his commentary, by Himmatram M. Yajnik (Jani). Ahmedabad: Vedhashala, 1985.

Yavanajātaka of Sphujidhvaja. Ed., transl. and comment. by D. Pingree. Vol. I–II. Harvard University Press, 1978.

---

[30] О взаимоотношениях между двумя традиционными индийскими областями знания — астрологией и аюрведической медициной см.: *Beinorius A.* Astral Hermeneutics: Astrology and Medicine in India. — Astro-Medicine: Astrology and Medicine: East and West. Ed. by A. Akasoy, Ch. Burnett and R. Yoeli-Tlalim. Firenze-Sismel: Edizioni del Galluzzo, 2008 (Micrologus' Library 25), с. 189–208.

А.А. Терентьев

«Расширенная концепция Эверетта» М.Б. Менского

10 сентября 2010 г. в Институте философии РАН известные российские ученые обсуждали с буддистами проблему сознания и реальности. На уровне ведущих ученых страны такая встреча произошла впервые[1]. Что же свело за круглым столом с буддистами крупных российских физиков, нейрофизиологов и философов?

Предыстория этой встречи восходит к самому началу квантовой механики, когда Нильс Бор обратил внимание на то, что «в поисках параллели с вытекающим из атомной теории уроком об ограниченной применимости обычных идеализаций мы должны обратиться к совсем другим областям науки, например к психологии или даже к особого рода философским проблемам; это те проблемы, с которыми уже столкнулись такие мыслители, как Будда и Лао-Цзы, когда пытались согласовать наше положение как зрителей и как действующих лиц в великой драме существования»[2].

В. Паули обсуждал эти проблемы с К.Г. Юнгом[3], Далай-лама XIV изучал квантовую физику с К. фон Вайцзеккером и Д. Бомом и провел ряд конференций с физиками на эту тему[4].

Наверное, наиболее глубокой общей идеей современной физики и буддизма является уяснение ложности обыденных представлений о внутренней самодостаточности явлений и их независимости друг от друга, понимание того, что действительность следует рассматривать с точки зрения

---

[1] См.: Сознание в буддизме и в квантовой физике — дискуссия в Институте философии РАН. — Буддизм России. 2011, № 43.

[2] *Бор Н.* Избранные научные труды. М.: Наука, 1971, с. 256.

[3] Подробнее см., например: *Копейкин К.В.* «Души» атомов и «атомы» души: Вольфганг Эрнст Паули, Карл Густав Юнг и «три великие проблемы физики». — Трибуна УФН; 0812.

[4] На эту тему есть много публикаций. Для русскоязычного читателя можно указать, например, книгу В. Мэнсфилда «Тибетский буддизм и современная физика» (М.: Новый Акрополь, 2010) и особенно вышедшую в издательстве «Открытый мир» книгу Далай-ламы «Вселенная в одном атоме».

© Терентьев А.А., 2013

взаимообусловленности не только в гносеологическом, но и в онтологическом плане. В общем виде это, наверное, уже ясно всем. Но, кажется, некоторые последние интерпретации квантовой механики гораздо более конкретно соответствуют буддийским (прежде всего махаянским) представлениям о мире.

Буддийские мыслители рассматривают два уровня реальности: *вьявахара* — обыденная «реальность» явлений, иллюзорная в том смысле, что все явления и события представляются нам действительно существующими именно так, как мы их воспринимаем в кармической обусловленности нашего сознания, и словно «объективно независимыми» друг от друга и от нашего сознания; и *парамартха* — действительная, «высшая» реальность — *дхармата* или *татхата*, в которой явления и события не существуют по отдельности, «пусты» от независимого самобытия и существуют только во взаимообусловленности. Восприятие реальности — на низшем или высшем уровне — определяется уровнем нашего сознания: именно для перехода на более высокие уровни постижения и осуществляется в буддизме тренировка сознания.

Учение Будды основано на обоих уровнях бытия (satya):
обыденном явленном бытии и сущности бытия.
Те, кто не понимает различия между этими уровнями бытия,
не понимает глубокой реальности (tattvaṃ), открытой Буддой[5].

И далее Нагарджуна продолжает:

Без опоры на обыденное, высшее (*парамартха*) не постигнуть,
не достигнув высшего, не достичь и *нирваны*[6].

То есть нирвана достигается путем духовной практики, приводящей к непосредственному восприятию *пустоты*, что позволяет постичь сущность бытия — *дхармату*, или *таковость*, *татхату*.

Определение *дхарматы* — таковость (*татхата*)[7], не разделяемая на объект и субъект, на высказываемое и высказывающее[8].

Татхата, *дхармата* (также *дхармадхату* и т.п. — у разных буддийских мыслителей эти термины получают иногда несколько различное

---

[5] *Nāgārjuna*. Mūlamadhyamakakārika 24:8–9.

[6] Там же, 24:10.

[7] «Таковость» (санскр. *татхата*) — это не воспринимаемая человеком, не достигшим уровня *арья* (непосредственного постижения «пустоты»), сущность явлений, и эта «сущность — является» (как говаривал Гегель), т.е. является в явлениях, и притом целиком. То есть профанический уровень и истинный уровень реальности оба действительны, но каждый по-своему.

[8] *Майтрея/Асанга*. Dharmadharmatāvibhaṅga, 5. Полный русский перевод с коммент. Васубандху см. в кн.: Относительное и абсолютное в буддизме. М.: Ганга, Сватан, 2012.

смысловое наполнение) — это своего рода онтологический коррелят *пустоты* как всеобщей взаимозависимости.

И вот интерпретация квантовой механики Эверетта, развитая далее профессором, главным научным сотрудником Физического института им. П.Н. Лебедева РАН М.Б. Менским, пришла, как кажется, к тому же: наш видимый мир, который мы привыкли считать «реальным», есть только один из бесчисленных «срезов» действительно реального «квантового мира» — срез, который выбирается актом нашего сознания и только ошибочно принимается нами за всю реальность.

Такая интерпретация исходит из известного факта, что, согласно квантовой механике, состояние микроскопической системы может представлять собой суперпозицию (сумму) двух или большего числа других состояний этой системы. Это значит, что такая система, например микрочастица, физически (а не только математически!)[9] одновременно находится в нескольких точках пространства: состояние частицы может быть суперпозицией ее состояний в двух или более разных точках. При измерении микроскопической системы возникает корреляция ее состояния с состоянием макроскопического прибора, который тоже представляет собой квантовую систему. Если перед измерением микросистема находится в состоянии суперпозиции, то после измерения составная система (микросистема + макроприбор) также должна находиться в суперпозиции. Это следует из того, что процесс квантового измерения, состоящий лишь в столкновении и взаимодействии частиц измеряемой микросистемы и макроприбора, никак не меняет природу этих частиц.

Однако в результате измерения компоненты (слагаемые) суперпозиции становятся для нас макроскопически различимы. Например, состояния прибора, характеризующие разные компоненты суперпозиции после измерения, отличаются положением стрелки, что чревато, как в случае известного примера с «котом Шрёдингера», непереносимой для нашей интуиции суперпозицией состояний «кот жив» и «кот мертв».

---

[9] Это решающе важный момент. Специфика «квантовой реальности» впервые была вскрыта в знаменитой работе Эйнштейна–Подольского–Розена (1935), а затем сформулирована в теореме Джона Белла (1964). Тем не менее могли еще существовать попытки приписать вероятностную природу результатов измерений, например, отсутствию полной информации об исходном состоянии измеряемых объектов, т.е. предположить, что по сути квантовое измерение во всем подобно классическому. Однако в опытах Аспека (Aspect, 1981), проверяющих теорему Белла, было экспериментально подтверждено, что в нашем действительном мире господствует именно квантовая реальность. Подробнее см., например: *Менский М.Б.* Понятие сознания в контексте квантовой механики. УФН 175, 413–435 (2005). На англ. яз.: *Mensky M.B.* Concept of Consciousness in the Context of Quantum Mechanics. — Uspekhi Fizicheskikh Nauk, 48 (4) (Russian Academy of Sciences, 2005), с. 394.

Парадокс «кота Шрёдингера» состоит в следующем: кот посажен в закрытый ящик с радиоактивным изотопом, счетчиком продуктов распада и устройством, которое разбивает ампулу с ядом во рту у кота при срабатывании счетчика. Пока атом не распался, с котом все в порядке, но когда он распадается, счетчик срабатывает и кот умирает от яда. Мы не знаем, когда атом распадется, но в каждый момент имеется определенная вероятность распада. Для квантовой системы это описывается как суперпозиция, т.е. в каждый данный момент атом находится в суперпозиции двух состояний: состояния, когда он еще не распался, и состояния, когда он распался. Следовательно, подходя к закрытому ящику, согласно законам квантовой механики мы должны считать, что система «атом + кот» находится в суперпозиции двух состояний: (нераспавшийся атом + живой кот) + (распавшийся атом + мертвый кот). Но, открыв ящик, мы всегда увидим либо живого, либо мертвого кота! Почему?

Для решения такого рода вопросов предлагались различные гипотезы. Согласно так называемой «копенгагенской интерпретации», при взаимодействии измеряемой системы с макроскопическим прибором линейность квантовой эволюции нарушается. Так, если измеряется положение точечной частицы, то до измерения частица могла находиться в состоянии суперпозиции двух локализованных состояний (т.е. с разными вероятностями находиться в разных точках), а после измерения оказывается лишь в одной из этих точек, значит, суперпозиция исчезает.

За счет чего состояние частицы могло так радикально измениться? Ведь это значило бы, что частица в момент измерения потеряла свои квантовомеханические свойства. Но процесс измерения не создал никакой качественно новой ситуации для бытования этой частицы — столкновение с частицами измеряющего макроприбора для нее ничем не отличались от столкновения с любыми другими частицами. Поэтому такая гипотеза противоречит как здравому смыслу, так и уравнению Шрёдингера, поэтому некоторые физики считают, что копенгагенская интерпретация некорректна, логически незамкнута.

По-видимому, этот парадокс можно объяснить, приняв, что описание системы зависит от того, открыли ли мы ящик или нет, т.е. осознал ли наблюдатель результат измерения. Так, в 1957 г. американский физик Эверетт предложил интерпретацию, в которой линейность эволюции при измерении сохраняется. Соответственно, он пришел к неизбежному выводу, что суперпозиция, существовавшая перед измерением, должна остаться и после измерения. Но это значило, что в мире должны существовать и суперпозиции макроскопически различимых состояний, например суперпозиции состояний живого и мертвого кота (как в упомянутом выше примере).

Чтобы сделать интерпретацию Эверетта более наглядной, Д.А. Уилер и Б. ДеВитт предложили описывать состояние суперпозиции макроскопи-

чески различимых конфигураций квантового мира как сосуществование различных «эвереттовских миров». Скажем, в одном из «эвереттовских миров» кот жив, и наблюдатель в этом мире видит живого кота, а в другом «эвереттовском мире» кот мертв, и наблюдатель видит мертвого кота.

То есть «двойники» одного и того же наблюдателя в разных мирах видят разные классические реальности. При этом важно помнить, что такие «эвереттовские миры» — это не отдельные физические миры, а лишь наглядное условное обозначение для компонент суперпозиции квантового мира.

М.Б. Менский вместо «эвереттовских миров» предлагает говорить об «альтернативных классических реальностях», или просто «классических альтернативах», которые находятся в суперпозиции (сосуществуют), но сознанием воспринимаются раздельно. Это описание той же самой ситуации, но более удобное, так как обходится без не вполне ясного понятия «двойник». Согласно Менскому, различные классические реальности (т.е. «эвереттовские миры») объективно сосуществуют в суперпозиции, но *разделяются в сознании*, так что, воспринимая одну из них, наблюдатель не воспринимает остальные.

Но и из одного и из другого описания следует радикальный вывод, что привычная нам картина единственной классической реальности — это лишь *иллюзия*, возникающая в сознании наблюдателя.

В формулировке «альтернативные классические реальности разделяются сознанием наблюдателя» два ключевых понятия, «разделение альтернатив» и «сознание», точно не определены. В 2000 г. М.Б. Менским была предложена «Расширенная Концепция Эверетта» (РКЭ), в которой эти два понятия отождествляются; при этом вместо двух первичных понятий остается лишь одно, раздельное восприятие альтернатив, понимаемое как акт сознания. Таким образом, Менский предполагает, что реальный квантовый мир, видимый нами в виде одной классической альтернативы, и есть реализация способности живых существ воспринимать не всю квантовую суперпозицию как целое, а входящие в нее альтернативные классические реальности по отдельности[10]. То есть наш привычный классический мир есть наше «обычное» сознание.

В принципе мы это давно знаем[11], и Маркс говорил практически то же: «Bewusstsein ist immer bewusste Sein», но в контексте квантовомеханического понимания реальности эта старая формула о тождестве бытия и мышления обретает совершенно новый смысл.

---

[10] На основе этого предположения М.Б. Менский высказывает целый ряд интересных гипотез, которые здесь мы обсуждать не будем. Они достаточно подробно изложены в его книгах и статьях.

[11] Вспомним, например, о подходе Спинозы, говорившего об ОДНОЙ субстанции, выступающей в аспекте и протяженности и интеллигибельности.

Но как же выглядит с точки зрения физики «настоящий», квантовый мир, в котором мы живем? Нам это трудно и, строго говоря, даже невозможно себе представить, потому что в квантовом мире, как поясняет Менский[12], «существуют корреляции между сколь угодно удаленными областями, и в силу этих корреляций будущее локальной системы зависит от настоящего во всех, сколь угодно далеких областях... Это значит, что, зная состояние некоторой пространственной области, невозможно даже приближенно предсказать, каким будет состояние этой области в будущем». То есть в квантовом мире присутствует причинно-следственная зависимость одновременно всего от всего, поэтому выделить, воспринять или обозначить «независимые» отдельные вещи и явления (*дхармы*) оказывается невозможным — таких вещей просто нет.

Такое состояние в буддизме и обозначается термином «пустота», понимаемым как взаимообусловленность, и, как говорится в «Сутре сердца Праджняпарамиты», «в *пустоте*... нет глаза, нет уха, нет носа, нет языка, нет тела, нет ума, нет форм, нет звуков, нет запахов, нет вкусов, нет тактильного, нет *дхарм*...»[13].

Реальность, квантовый мир, в отличие от *сансары*, мира явлений (*дхарм*), называется *дхармата* — он-то и является *нирваной*, как сказал Майтрея:

> Называемое здесь *дхармами* есть *сансара*, а *дхармата* — *нирвана* во [всех] трех колесницах[14].

Сансара — мир явлений — и *нирвана* — мир «покоя» — являются наиболее широкими онтологическими категориями буддизма (если вообще возможно говорить о «буддийской онтологии»). Для понимания этих категорий необходимо помнить, что Будда не занимался абстрактной онтологией, он рассматривал мир явлений как мир человека, человеческого опыта:

> Господин, с помощью чего в мире некто распознает мир и воображает мир, и называется миром...[15].

Этот мир, *сансара*, описывается, например, в категориях пяти *скандх*, 12 *аятан* или 18 *дхату*. Та же *сансара* при освоении ее *пустоты*, т.е. взаимообусловленности всех явлений и их несуществования как независимых сущностей вне этой взаимообусловленности, и оказывается *нирва-*

---

[12] Личное письмо автору от 08.09.2010.

[13] Полный перевод см.: *Терентьев А.* Сутра сердца. Санскритский и тибетский тексты, перевод и комментарии. — Буддизм. История и культура. М.: Наука, 1989, с. 4–21.

[14] *Майтрея/Асанга.* Dharmadharmatāvibhaṅga, 3.

[15] Самьютта-никая 3.105.

ной. Эти два слоя бытия — *нирвану* и *сансару* — можно условно обозначить как мир абсолютной реальности и мир относительной реальности.

В буддизме махаяны это формулируется уже как тождество *сансары* и *нирваны*, где эта «суперпозиция классических альтернатив» обозначается такими словами, как *татхата*, *дхармата* и т.п., а сами «классические альтернативы» — терминами *вьявахара*, *самврити-сатья*, *сансара*... И то и другое имеет своим существенным аспектом сознание, но, как уточняют некоторые махаянские философы, к *татхате*, или *дхармадхату*, относится скорее термин *знание/изначальное осознавание* (санскр. *джняна*), а к *сансаре* — *со-знание* (*ви-джняна*), расщепление этого полного, изначального знания под влиянием неведения[16].

И связываются они именно через понятие *пустоты*, как переводят на русский язык санскритский термин *шуньята*[17]. Разделение этих двух уровней реальности — сущностного, «абсолютного» (Pāli: paramattha; Sanskrit: paramārtha) и условного, «относительного» (Pāli: saṃmuti или samuti; Sanskrit: saṃvṛti) обычно переводится на европейские языки как теория «двух истин»[18].

Только относительная истина — относительный мир доступен обычному восприятию и мышлению, ибо только здесь вводится ложное (по отношению к сущности бытия, *парамартхе*) разделение реальности на

---

[16] См., например: *Третий Кармапа Ранджунг Дордже*. Различение сознания и изначального осознавания. М.: Ганга/Шечен, 2008.

[17] Отметим, что это не совсем удачный перевод, из-за которого важное буддийское философское понятие часто путают с физическими понятиями, такими как вакуум или пространство. Ф.И. Щербатской, например, предлагал переводить *шуньята* как «относительность», используя терминологию физических теорий, которые возникли в его время, но, точнее, *шуньята* — это прежде всего взаимозависимость, отсутствие независимого самобытия любой вещи или мысли.

[18] Этот перевод, наверное, еще больше, чем «пустота», дезориентирует европейского читателя. Ведь в европейской философии «истиной» мы называем прежде всего соответствие понятия его объекту, здесь же речь идет совершенно о другом — о двух уровнях бытия. Такой перевод возник, видимо, из-за того, что санскритское слово satya (которое и переводится обычно как «истина») производно от корня sat — бытие или существование. То есть *сатья* — это буквально «то, что есть», что иногда, но далеко не во всех контекстах можно перевести как «истина». Вероятно, более удачным переводом пары категорий *самврити-сатья* и *парамартха-сатья* (тиб. kun dzob bden pa, don dam pa'i bden pa), обозначающих относительный мир явлений и скрывающийся за ним реальный, «истинный» мир, было бы использование парных европейских категорий «явление и сущность»: «Истина бытия — это сущность», определял Гегель (*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 2. М.: Мысль. 1971, с. 7). В индийской философии, насколько мне известно, соответствующей пары категорий — сущность и явление — нет.

Кстати, использование подобного перевода также позволило бы избежать омонимии названия данной индийской доктрины и западной «теории двух истин» — средневекового учения об автономности истин философии (т.е. рационального познания) и теологии.

объект и субъект, а также дискурсивное мышление. *Парамартха* же — подлинная «высшая» реальность — постигается личностями, достигшими непосредственного восприятия *пустоты*, т.е. «святыми» (санскр. ārya), на «пути ви́дения» — третьей из пяти ступеней совершенствования на буддийском пути. Важно, что, как и в концепции Эверетта:

> Эти две [истины] не являются ни одним, ни отдельными, поскольку между сущим и не-сущим и есть различие, и нет[19].

Обсуждению доктрины о двух истинах посвящены тысячи страниц, здесь для нас, однако, важен лишь сам принцип нахождения в действительности двух слоев реальности: обыденности, которую мы все в той или иной степени знаем, и скрывающейся за ней подлинной недуальной реальности, назовем ли мы ее *нирваной*, *дхарматой*, *татхатой*, *дхармадхату*, «суперпозицией классических альтернатив» или иными словами (суть ее, как и кантовской «вещи в себе», словами все равно выразить или описать невозможно).

И наука и буддизм в плане познания имеют одну цель — выяснить истинное положение вещей. Физики говорят, что характерной чертой квантового мира является то, что ВСЕ события в нем являются взаимоопределяемыми. То есть мы живем в квантовом мире и *суперпозиция альтернатив* и есть истинное положение вещей. Нет отдельных сущностей, обладающих собственной природой, а все существует только взаимоотносительно. Такое «истинное» состояние дел, состояние взаимозависимого возникновения, в буддизме называется *дхарматой* или *таковостью* — *татхатой*. Человек, который достиг уровня *арья*, т.е. непосредственного постижения *пустоты*, уже не видит отдельные вещи и явления, которые видим мы. А что он видит? Очевидно, он и видит эту «суперпозицию классических альтернатив», т.е., метафорически говоря, все не существующие по отдельности явления всех вероятностных «миров Эверетта» — одновременно во всех их взаимосвязях.

Поэтому представляется эвристически интересным соотнести квантовомеханическое представление Эверетта–Менского о «классических альтернативах» с буддийским понятием относительной реальности, как мира явлений, а представление о суперпозиции классических альтернатив — с понятием *дхарматы*, *татхаты* (*дхармадхату* и т.п.), как «сущностной» реальности в буддизме.

Насколько далеко можно провести эту параллель?

---

[19] *Майтрея/Асанга*. Dharmadharmatāvibhaṅga, 7.

Раздел III
Дальневосточные традиции

А.И. Кобзев

Китайская культура и атомизм

Одной из прерогативных инстанций, демонстрирующих фундаментальное различие между китайской и западной научно-философскими традициями и культурами в целом, является атомистическая теория. Как показал Дж. Нидэм (1900–1995), китайская физика, оставаясь верной философскому прототипу волновой теории, упорно отвергала атомистику[1]. Китайские мыслители, по-видимому, самостоятельно не создали никакого варианта атомистической теории. Все субстратные состояния как материальных, так и духовных явлений обычно мыслились непрерывно-однородными («пневма» — *ци* 气, «семя-дух» — *цзин* 精), так как господствовали континуально-волновые представления о веществе.

Но в литературе довольно часто встречается идущее от христианских миссионеров, воспитанных на механистическом атомизме XVII–XVIII вв., ошибочное истолкование континуальной полеобразной «пневмы»-*ци* и ее утонченной (эссенциальной) формы — «семени-духа»-*цзин* (ср. «сперматический логос» стоиков) как атомизированной материи («частицы-*ци*», «частицы-*цзин*»). Дело доходило даже до абсурда, когда, например, патер С. Лёгаль (1858–1916) трактовал как концентрирование и рассеивание атомов сгущение и разрежение *ци* в Великой пустоте (*тай сюй* 太虚)[2], сравниваемое Чжан Цзаем (1020–1078) с застыванием и таянием льда в воде, что, в свою очередь, основывалось на популярной в китайской философии аналогии метаморфоз *ци* и воды, которую уже в I в. н.э. проводил

[1] *Needham J.* Science in Traditional China. Cambridge (Mass.). — Hong Kong, 1981. См. также: *Кобзев А.И.* Концепция Дж. Нидэма и ее критика. (Обзор). — Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Реф. сб. М., 1987, с. 46; *он же.* Специфика традиционной китайской науки. — Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5. М., 2009, с. 23–24; *он же.* Нидэм. — Там же, с. 781.

[2] *Le Gall S.* Le philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence. Shang-hai, 1923, с. 30.

© Кобзев А.И., 2013

Ван Чун («Лунь хэн» — «Взвешивание суждений», VII, 1 / гл. 24, XX, 3 / гл. 62). По справедливому замечанию А.Ч. Грэма (1919–1990), С. Лёгаль это делал «вопреки тому факту, что сравнение с водой ясно показывает, что эфир (т.е. *ци*. — *А.К.*) представляет собой континуум, а не скопление атомов»[3]. Было бы поистине странно, если бы китайцы идею дискретных элементарных частиц связывали с образом воздуха (*ци*), который в классической атомистике (Левкиппа и Демокрита) рассматривался, скорее, как нечто противоположное атомам, т.е. континуальная пустота[4].

Общая для китайской философии и науки концепция мировой субстанции — воздухоподобной пневмы-*ци* определяла и более конкретные научные теории, в частности повлияв на выбор именно духовых, а не каких-либо других, например струнных, как на Западе, инструментов (*люй* 律 — разноразмерных трубок, напоминающих флейту) в качестве материальной модели для акустики и музыковедения[5].

Ряд исследователей из КНР (Фэн Ци, 1915–1995; Лю Вэнь-ин, род. 1939)[6] обнаруживают понятие атома в трех терминах древнекитайской философии: *дуань* 端 — «начало, конец, крайность, основание» из «Мо-цзы» (V–III вв. до н.э., гл. 40, опр. 61/62), *сяо и* 小一 — «малое единое» Хуй Ши («Чжуан-цзы», IV–III вв. до н.э., гл. 33) и *сяо тянь ся мо нэн по янь* 小天下莫能破焉 — «малое, которое не может быть разбито/раскрыто никем/ничем в Поднебесной» из «Чжун юна» (V–IV вв. до н.э., § 12). Последним выражением Янь Фу (1853–1921) передал европейское понятие атома.

Допускающее разные толкования и исправления определение из «Мо-цзы» гласит: «*Дуань* — то, что в теле не имеет предшествующего/рядоположенного/толщины и является самым первым». Еще Чэнь Ли 陈澧 (1810–1882) отождествил *дуань* с геометрической точкой (*дянь* 点) в западном понимании («Дун-шу ду шу цзи» 东塾读书记 — «Записки Дун-шу о чтении книг»), и эта интерпретация последовательно проведена, например, в классическом комментарии Гао Хэна (1900–1986) «Мо цзин цзяо цюань» («„Моистский канон“ со сверкой и толкованиями», 1958). Лян Ци-чао (1873–1923) в «Мо цзин цзяо ши» («„Моистский канон“ со сверкой и

---

[3] *Graham A.C.* Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan. L., 1958, с. 34.

[4] *Лурье С.А.* Демокрит. Л., 1970, с. 251, фр. 176, с. 252–254, фр. 200–203.

[5] Подробно см.: Духовная культура Китая, т. 5, с. 188–217; т. 6. М., 2010, с. 633–646.

[6] *Фэн Ци* 冯契. Лунь Чжун-го чуань-тун чжэ-сюэ ды тэ-дянь (Об особенностях традиционной китайской философии). — Сюэ-шу юэ-кань (Научный ежемесячник). Шанхай, 1983, № 7; *Лю Вэнь-ин* 刘文英. Гуань-юй би-цзяо чжэ-сюэ ши ды цзи-гэ вэнь-ти (О некоторых вопросах сравнительной истории философии). — Ланьчжоу да-сюэ сюэ-бао (шэ-хуй кэ-сюэ бань) (Вестник Ланьчжоуского университета [серия общественных наук]). Ланьчжоу, 1982. Об этих публикациях см. также: *Кобзев А.И.*, *Зинин С.В.* Концепции китайских ученых. — Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае; *Кобзев А.И.* Современное состояние историко-философской науки в КНР. — Общественные науки в КНР. М., 1986.

объяснениями») идентифицировал *дуань* как с геометрической точкой, так и с мельчайшим и неделимым физическим телом — индийским атомом (*цзи вэй* 极微 — «предельно малое/тонкое», санскр. «параману») и электроном, тогда считавшимся на Западе пределом деления атома[7].

Согласно Фэн Ю-ланю (1895–1990) и Дж. Нидэму, определение *дуань* в «Мо-цзы» близко Евклидову определению геометрической точки и направлено против напоминающего апории «Дихотомия» и «Ахилл» Зенона Элейского (V в. до н.э.) афоризма «диалектиков/апоретиков» Хуй Ши и/или Гунсунь Луна (IV–III вв. до н.э.) о бесконечности ежедневного деления пополам даже короткой палочки («Чжуан-цзы», гл. 33)[8]. Напротив, Ху Ши (1891–1962) и А.Ч. Грэм доказывали, что в «Мо-цзы», как и у «диалектиков/апоретиков», обосновывается бесконечная делимость, противоположная атомарности[9]. Подобное расхождение в авторитетных мнениях вызвано характерной для китайской науки в целом и моизма (*мо-цзя*) в частности нерасчлененностью физики и геометрии, ибо при отсутствии развитой идеалистической теории геометрические объекты не получали особого онтологического статуса чистых идей. С этим, к примеру, связана проблема истолкования термина *чжун* 中 («середина/центр») в описании моистами оптических особенностей вогнутого зеркала («Мо-цзы», гл. 41, опр. 14/15 или 22/23), так как, согласно контексту, он означает фокус, но в предшествующей главе (гл. 40, опр. 54/55, 58/59) определен как центр окружности, а следовательно, и здесь должен означать центр кривизны.

Поэтому, хотя определение *дуань* расположено в «геометрическом разделе» «Мо цзина» («Моистский канон», т.е. гл. 40–45 «Мо-цзы») и, несомненно, имеет соответствующий смысл, этот термин означает также физическую точку, как в примере самих моистов (гл. 42, опр. 2) — «край линейки-*чи*». Данное «разъяснение» (*шо* 说) относится к определению *ти* 体 («тело/сущность») в значении «часть, элемент, член [целого]», т.е. носит явно физический смысл. По справедливому замечанию А.Ч. Грэма, *дуань* — не любая, а начальная или/и конечная точка[10]. Такими «начальными точками» являются оба «конца» палки, что и подтверждает использованный в гл. 63 «Мо-цзы» бином *лян дуань* 两端 («два конца / оба края»). В «Чжун юне» (§ 6) он получил более общее значение «двоица противоположных начал» с конкретизацией в виде добра (*шань* 善) и зла (*э* 恶), а затем в неоконфуцианском учении Чжан Цзая (1020–1078) стал одной из

---

[7] См.: *Ян Цзюнь-гуан* 杨俊光. Мо цзин янь-цзю (Исследование «Моистского канона»). Нанкин, 2002, с. 432.

[8] *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1952, vol. 1, c. 270; *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought. Cambridge, 1956, c. 194.

[9] *Ху Ши* 胡适. Чжун-го чжэ-сюэ ши да-ган (Очерк истории китайской философии). Т. 1. Шанхай, 1926, с. 120; *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong–London, 1978, c. 432–433.

[10] *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science, c. 310.

главных мирооописательных категорий, представляя бинарные проявления Пути-*дао* 道. О крайней сомнительности атомистической интерпретации *дуань* свидетельствует и «разъяснение» (гл. 42) к исходному определению в «Мо-цзы» (гл. 40, опр. 61/62) — «отсутствие подобного/тождественного» (*у тун* 无同), которое указывает на единственность данного объекта, не сочетающуюся с понятием атома.

О «малом едином» известно только, что это «предельно малое, не имеющее внутреннего» (*чжи сяо у нэй* 至小无内) и ему противоположно «великое единое» (*да и* 大一), которое есть «предельно великое, не имеющее внешнего» (*чжи да у вай* 至大无外). Неясно, является ли оно субстанцией чего-либо. В гл. 36 «Гуань-цзы», ныне признанной произведением современников Хуй Ши — Сун Цзяня и Инь Вэня, аналогичное выражение «малое, не имеющее внутреннего» (*сяо у нэй*) в таком же сочетании с «великим, не имеющим внешнего» (*да у вай*) описывает «Путь-*дао* между небом и землей», т.е. нечто единое, процессуальное и континуальное, а не множественное, субстанциальное и дискретное, как атомы. В «Люй-ши чунь цю» («Вёсны и осени господина Люя», III в. до н.э., XV, 3) эти формулы приложены к «человеку, достигшему Пути-*дао*» (*дэ дао чжи жэнь* 得道之人). В «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э., гл. 2) сходными выражениями описано континуальное протобытие, в котором «еще не начали наличествовать наличие и отсутствие (*ю у* 有无)». Оно является неограниченным «пространством» (*юй* 宇), для которого «не может стать внешней» (*бу кэ вэй вай* 不可为外) никакая глубина или ширина и «не может стать внутренней» (*бу кэ вэй нэй* 不可为内) даже разрубленная щетинка или расщепленная ость. Иногда вслед за Чжан Бин-линем (1869–1936) («Мин цзянь пянь» — «Глава о зорком зрении») и Ху Ши[11] в термине *сяо и* видят обозначение времени, а в *да и* — пространства и времени[12], что также никак не ассоциируется с атомарностью. Весьма трудно считать Хуй Ши атомистом, ибо его знаменитому афоризму: «Если от палки [длиною в] один *чи* ежедневно отнимать половину, то не изведешь ее и за 10 000 поколений», — явно присуща антиатомистическая направленность, подобно апориям Зенона Элейского, согласно концепции П. Таннери (1843–1901), опубликованной в 1887[13].

Аналог данного афоризма в «Мо-цзы» (гл. 41, 43, опр. 59/60) отметил создатель его первой современной редакции Сунь И-жан (1848–1908)[14]: вскапывание поля требует предварительной обработки его половины, а до этого еще половины и т.д., что в итоге приводит к невозможности дви-

---

[11] *Ху Ши*. Чжун-го чже-сюэ ши да-нан, с. 229–233.

[12] *Kou Pao-koh I*. Deux sophists chinois Houei Che et Kong-souen Long. P., 1953, с. 72, примеч. 2.

[13] *Таннери П*. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902, с. 238–245.

[14] *Сунь И-жан* 孙诒让. «Мо-цзы сянь-гу» («Свободное истолкование „Мо-цзы“»). — Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Т. 4. Пекин, 1956, с. 199, 229.

нуться вперед и пребыванию в отправной точке (*дуань*). Такую аналогию как выражение общей антиатомистической позиции поддержал А.Ч. Грэм[15]. У Юй-цзян (1898–1977) счел схожими с этими суждениями также определения «малого единого» и «малого, которое не может быть разбито/раскрыто никем/ничем в Поднебесной»[16], что вообще сводит на нет попытки обнаружить древнекитайский атомизм. Вместе с тем некоторые специалисты, например Мэй Жун-чжао, утверждают, что в «Мо-цзы» не подтверждается, а, напротив, опровергается тезис Хуй Ши / Гунсунь Луна о бесконечной делимости посредством понятия «нерасполовиниваемой» (*бу бань* 不半) точки (*дуань*)[17].

Интересно, что в обоих парадоксах, как и в «Дихотомии», речь идет именно о делении пополам. А.Ч. Грэм, как и П. Таннери[18] в случае с Зеноном, объяснил это простым удобством, но, вероятно, здесь кроется более глубокая и общая причина — особая роль бинарности как в древнекитайской методологии, так и в древнегреческих пифагорействе и атомизме, с которыми полемизировал Зенон.

Выражение же из «Чжун юна» характеризует предельную сокровенность/непостижимость (*инь* 隐) Пути-*дао* (возможно, учения) благородного мужа (*цзюнь цзы* 君子), также сопоставленную с его «величием, которое не может быть вмещено/вынесено никем/ничем в Поднебесной» (*да тянь ся мо нэн цзай янь* 大天下莫能载焉). Данный пассаж рождает, как минимум, две соблазнительные ассоциации. Во-первых, образ «сокровенного благородного мужа» (*инь цзюнь цзы*) — главная характеристика Лао-цзы в его основополагающей биографии, помещенной Сыма Цянем (135–87/86 до н.э.) в «Ши цзи» (гл. 63). А так как фигура Лао-цзы отбрасывает тень Будды[19], то тут допустимо искать и след буддийской атомистики. Но еще интереснее эпитет «неразбиваемое/нераскалываемое», ведущий уже не к Индии, где термин «атом» (*ану*, *параману*) нес идею «тончайшего/мельчайшего», связанную с «оппозицией тонкое — грубое состояние вещества (*сукшма* — *стхула*)»[20], а к Греции, где таковой означал именно

---

[15] *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science, с. 433.

[16] *У Юй-цзян* 吴毓江. Мо-цзы цзяо-чжу («Мо-цзы» со сверкой и комментариями). Пекин, 2006, кн. 1, с. 582, примеч. 341.

[17] *Мэй Жун-чжао* 梅荣照. Чжун-го шу-сюэ ши (История китайской математики). — Чжунго да бай-кэ-цюань-шу. Шусюэ (Большая китайская энциклопедия. Математика). Пекин–Шанхай, 1988, с. 848.

[18] *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science, с. 433; *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки, с. 245.

[19] Подробно см.: *Кобзев А.И.* Лао-цзы и Будда — «совпадение двух в одном» или «раздвоение единого»? — 39-я научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2009; *он же.* Опасное сходство, или Проблема родства «двух родоначальников» — Лао-цзы и Будды. — Восток. 2010, № 2.

[20] *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986, с. 88.

«неделимое/неразрезаемое» в связи с противопоставлением пустоте. Идя еще дальше, можно усмотреть здесь семантическую кальку не столько греческого «атома», сколько «индивида/индивидуума» (individuum), особенно с учетом достаточно древних связей Китая с Римом. Хотя на первый взгляд кажется, что хронологически выражение из «Чжун юна», скорее, соотносится с «атомарными телами» (atoma sōmata) Демокрита — Аристотеля (V–IV вв. до н.э.) или «неделимыми» (adiaireta) Метродора (Феодорет, IV, 57, 9[21]), а не идентифицированным с «атомом» «индивидуумом» Цицерона (106–43 до н.э.; «О границах добра и зла», I, 6, 17), датировка китайского текста очень неопределенна, доводится до II–I в. до н.э., когда сложился включающий его канон «Ли цзи» («Записки о благопристойности»), и потому принципиально не противоречит сопоставлению с более поздним латинским термином. Антропная коннотация «индивида» считается возникшей еще позднее, но, следуя методологическому принципу «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны», можно предположить подобный семантический потенциал в нем с самого начала, тем более что Цицерон оперировал и «атомом», а значит, в его дубликате был заложен какой-то дополнительный смысл. Но даже если бы эта яркая гипотеза нашла документальное подтверждение, останется непоколебленным исторический факт отсутствия дальнейшего интеллектуального движения китайцев к атомистике физического или психического мира.

Вместе с буддизмом в Поднебесную начал проникать индийский атомизм. В 391 г. Гаутама Сангхадэва (Сэнцзятипо 僧伽提婆, Чжун-тянь 众天), Хуй-юань 慧远 (334–416) и др. перевели «Абхидхарма-хридая-шастру» («Апитань синь лунь» — «Шастра сердца высшей дхармы / законоучения») Дхармашри/Дхармоттары/Дхармоджины (Фа-шэн 法胜, II в.), в которой «идея материального атома (а значит, обладающего свойством сопротивления и, соответственно, непроницаемостью — *сапратигхата*) впервые эксплицитно сформулирована»[22]. Таким образом, уже как минимум с конца IV в. китайцы располагали закрепленной в канонических текстах информацией об индийском атомизме, а к VII в. уже имели репрезентативную картину его апологии и критики. Более того, в китайскую Трипитаку — «Да цзан цзин» («Великая сокровищница канонов») был включен трактат небуддийской школы *вайшешики* (*шэн* [*лунь*] *цзун* 胜[论]宗), создавшей самое развитое в Индии атомистическое учение[23], — «Вайшешика-никая-даша-падартха-шастра» («Шэн-цзун ши цзюй и лунь» — «Шастра *вайшешики* / школы побеждающих [суждений] о десяти категориях») Хуй-юэ 慧月 (Чандрамати/Матичандра/Джняначандра, V в.) в пе-

---

[21] См. также: *Лурье С.А.* Демокрит, фр. 199.

[22] *Лысенко В.Г.* Атомизм. — Индийская философия: энциклопедия. М., 2009, с. 119.

[23] *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии, с. 87–106; *она же*. Атомизм.

реводе Сюань-цзана 玄奘 (600/602–664) 648 г.[24]. Трансформацию атомов в воспринимаемые объекты вайшешики объясняли с помощью нумерологии, основанной на комбинациях диад (*двьянука*) и триад (*трьянука*), т.е. числах 2, 3 и 6, что очень напоминает китайскую ицзинистику (*и-сюэ* 易学) и «учение о символах и числах» (*сян-шу-чжи-сюэ* 象数之学)[25].

Вместе с тем здесь проглядывает сходство с пифагорейско-платоническим математическим атомизмом, в котором числа считались неделимыми сущностями, и поэтому диады и триады могли сохранять атомарную природу[26]. Еще более интригующей становится данная параллель с учетом теорий атомарных треугольников Платона (427–347 до н.э.) («Тимей», 53c–57d; критика: Аристотель. «О небе», III, 1) и «неделимых линий / атомарных черт» Платона/Ксенократа (396–314 до н.э.) (Аристотель. «Метафизика», II, 9, 992a 19–22; аристотелевский корпус: «Пери атомон граммон» — «О неделимых линиях / атомарных чертах»). У Платона мельчайшие «единичные тела», образующие четыре элемента/стихии (stoicheia: огонь, воздух, вода, земля), — стереометрические корпускулы в виде правильных многогранников (тетраэдр, октаэдр, икосаэдр, куб), которые, в свою очередь, состоят из геометрических фигур — треугольников, образующих «всякую плоскую поверхность». «Прекраснейший» из них, выступающий «первоначалом» «первородного» и простейшего элемента — огня, представляет собой прямоугольный треугольник, половинный от равностороннего и имеющий катеты и гипотенузу в пропорции: x, $x\sqrt{3}$, $2x$. Шесть таких треугольников, т.е. три пары соединенных гипотенузами, складываются в равносторонний треугольник, становящийся основой исходного объемного тела — пирамиды-тетраэдра. Очевидно, что данное построение базируется на числах 2 и 3 и формуле: $2 \times 3 = 6$. В нем намеренно выделено удвоение и утроение геометрических атомов — прямоугольных треугольников со сторонами x, $x\sqrt{3}$, $2x$, поскольку образуемый ими равносторонний треугольник проще было бы описать как разделенный тремя медианами. «Неделимые линии / атомарные черты» Ксенократа представляются естественным углублением концепции математической

---

[24] Индийский оригинал этого трактата утрачен. Подробно см. его перевод и исследования: *Ui Hakuju*. Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-śāstra. Chinese Text with Introduction, Translation and Notes. — Ed. by E.W. Thomas. L., 1917 (repr. Varanasi, 1962, 1999); *Miyamoto Keiichi*. The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣika: with an Appendix Daśapadārthī of Candramati. Pune, 1996; *он же*. Daśapadārthī: An Ancient Indian Literature of Thoroughly Metaphysical Realism. Kyoto, 2007.

[25] Подробно см.: *Кобзев А.И.* Китай и взаимосвязи иероглифики с континуализмом, а алфавита с атомизмом. — 41-я научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2011, с. 318–319; *он же*. Китай и атомизм. — Историко-философский ежегодник`2010. М., 2011, с. 376–378.

[26] *Солопова М.А.* Атомизм. — Античная философия: энциклопедический словарь. М., 2008.

атомарности его учителя Платона — переходом от троичной двумерности треугольника к двоичной (определяемой двумя точками) одномерности линии, что поразительным образом созвучно современным физическим теориям суперструн как одномерных бран. При этом греческое слово «gramma» («линия/черта») имеет также значение «письменный знак, буква».

Достаточно полно представленный в Китае индийский атомизм не нашел там почвы для укоренения в силу совершенной инородности или, напротив, полностью растворился в местной понятийной органике. Для перевода терминов *ану* и *параману* использовались главным образом иероглиф *вэй* 微 («тончайшее/мельчайшее», 1 *чи* 尺 : 10^6 = 30 : 10^6 см) и производный от него бином *цзи вэй* 极微 («предельно тонкое/мелкое», умопостигаемый атом), а также *чэнь* 尘 («пыль/прах», 30 : 10^8 см, 10^{-8}) и *линь сюй* 邻虚 («близкое к пустоте»)[27]. Последний термин выразительно демонстрирует отсутствие основополагающего для Европы противопоставления атомов пустоте. В завоевавшем в Китае большую популярность и, как минимум, дважды переведенном — Парамартхой (Чжэнь-ди 真谛, 499–569) в 563–567 и Сюань-цзаном в 651–654 гг. — трактате Васубандху (Ши-цинь 世亲, ок. 316 — 396) «Абхидхарма-коша» («Апидамо цзюйшэ лунь» — «Шастра вместилища высшей дхармы / законоучения», *цзюань* 12) сказано: «Деление до конца всех *рупи*/цветоформ (*сэ* 色) доходит до одного предельно тонкого/мелкого (*цзи вэй*), поэтому одно предельно тонкое/мелкое является предельно малой (*цзи сяо* 极小) *рупой*/цветоформой». Там же содержится поразительное и требующее специального исследования утверждение, что размер «предельно тонкого/мелкого» составляет 1/280 000 000 часть длины средней фаланги указательного пальца, т.е. примерно 10^{-8} см, что соответствует современным данным о величине атомов. Подобные атомы соединяются в «скопления тончайших/мельчайших» (*цзюй вэй* 聚微), а те — в «тончайшую/мельчайшую пыль» (*вэй чэнь* 微尘), которая может быть увидена. В «Апидамо цзюйшэ лунь» (*цзюань* 11) также приведены размеры атомов двух из пяти элементов (*у син* 五行) — металла и воды: «Семь предельно тонких/мелких (*цзи вэй*) составляют величину одного тончайшего/мельчайшего (*вэй*). Соединяясь в семерку, тончайшие/мельчайшие составляют пылинку (*чэнь*) металла. Соединенные семь пылинок металла составляют величину одной пылинки воды. Соединяясь в семерку, пылинки воды составляют пылинку кроличьего волоса».

Благоприятной предпосылкой для развития атомизма было использование фонетической транскрипции *а-ну* 阿拏 для передачи термина *ану*,

---

[27] *Дин Фу-бао* 丁福保. Фо-сюэ да цы-дянь (Большой словарь буддийского учения). Пекин, 1984, с. 1202–1203; Фо-цзяо да цы-дянь (Большой буддийский словарь). Гл. ред. Жэнь Цзи-юй. Нанкин, 2002, с. 606; *Soothill W.E.*, *Hodous L.* A Dictionary of Chinese Bouddhist Terms. Delhi, 1977, с. 403.

поскольку это свидетельствовало об осознании его принципиальной новизны. В частности, в составленной Куй-цзи 窥基 (632–682) энциклопедии «Да-шэн фа-юань и-линь чжан» («Отражения леса смыслов парка дхарм великой колесницы», т. 5) сказано: «Среди имеющих тело/сущность (*ти* 体) и функцию/проявление (*юн* 用) самое предельно малое (*цзи сяо*) называется *а-ну* и именуется также предельно тонким/мелким (*цзи вэй*)». Однако это обозначение не только не возобладало, но и само утратило атомистическую специфику, став обозначением одного из уровней утончения бытия, а не его предельной тонкости. *А-ну* суть доступные зрению божеств и бодхисаттв корпускулы чувственного мира (*у ши цзин* 五识境 — «сферы восприятий пятью [органами чувств]»), каждая из которых образована скоплением семи «предельно тонких/мелких», т.е. атомов сверхчувственного мира, соотносящихся с первыми как «способности/потенции» (*нэн* 能) с «положениями/местами» (*со* 所). Возможно, поэтому впоследствии (в частности, у Ху Ин-линя 胡应麟 [1551–1602] в ч. 1 «Вводных суждений о девяти потоках» — «Цзю-лю сюй-лунь» 九流绪论 «Собрания рукописей из Маломестной уединенной обители» — «Шао-ши шань-фан би-цун» 少室山房笔丛 наряду с *вэй чэнь*) появилась еще одна фонетическая транскрипция *ану* — *а-ноу* 阿耨. Напротив, определившее победу семантической кальки *вэй* представление о «мельчайшем/тончайшем» уровне бытия, в особенности Пути-*дао*, искони присутствовало в китайской философии. Как одно из основных определений Пути-*дао* оно представлено и в «Дао дэ цзине» — «Каноне Пути и благодати», *чжан* 14): «Хватаешь (*бо*) — и не достигаешь, [поэтому] именуется мельчайшим (*вэй*)». В данной сентенции на как будто бы более позднее значение «атом» у иероглифа *вэй* многозначительно намекает значение «разрезать» у *бо* 搏 и соответственно возможность прочтения: «Разрезаешь (*бо*) — и не получается, [поэтому] именуется атомарным (*вэй*)».

В 1962 г. одновременно с опубликованием знаменитой книги М. Мак-Люэна (H.M. McLuhan, 1911–1980) «Галактика Гуттенберга», в которой утверждается, что «греки сделали свои открытия в искусстве и науке после интериоризации алфавита»[28], Дж. Нидэм прямо указал на связь атомизма с алфавитным письмом[29]. Независимо от этого в 1970–1980-е годы автор настоящих строк разработал теорию 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, натурализирующе-

---

[28] *Мак-Люэн М.* Галактика Гуттенберга. Киев, 2003, с. 87–91 и др.

[29] *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 4: Physics and Physical Technology. Part 1. Cambridge, 1962, c. 26.

го и нумерологизирующего в методологии, основанного на изолирующих языках и иероглифике. Развивая ее и опираясь на концепцию М. Мак-Люэна, согласно которой «китайцы, пользующиеся нефонетическим письмом, сохраняют восприятие опыта целостное и глубокое»[30], а также исследование Вяч. Вс. Ивановым асимметрии мозга и знаковых систем в книге «Чет и нечет» (М., 1978)[31], он в 1989 г. сформулировал следующие тезисы: «В противоположность иероглифам буквы как фонетические абстракции уже на самом элементарном уровне письма атомизируют фиксируемый в нем опыт. Сам факт расчленения слов на буквы рождает мысль об аналогичном членении бытия и выявлении в нем доопытных или сверхопытных подоснов. Именно по такому пути и пошла древнегреческая философия... Десемантизированность лингвистического первоэлемента — буквы оборачивалась отсутствием «вторичных», чувственных качеств у онтологического первоэлемента — атома или идеи. В традиционной китайской культуре, не пользовавшейся десемантизированными лингвистическими единицами, не были выработаны ни концепция атомов, ни концепция идей. Соответственно отсутствовало здесь различение «первичных» и «вторичных» качеств, т.е. в лингвистической проекции — качеств букв и качеств слов. Поскольку понятие письменности онтологизировалось (иероглиф «вэнь» мог означать и космологическую структуру, и знаки птичьих следов на земле), мир по аналогии с набором иероглифов мыслился как конечная совокупность чувственно воспринимаемых вещей (*вань у, вань ю*)»[32]. Наиболее полное выражение данная теория получила в его монографии 1993 г. «Учение о символах и числах в китайской классической философии». Во-первых, таков исторический, т.е. эмпирический, факт: атомизм получил развитие только в двух аутентичных научно-философских традициях — европейской и индийской, единых в использовании алфавитного письма общего происхождения. Во-вторых, очевидна логическая взаимосвязь того и другого: буквы суть первоэлементы письменности, атомы — мироздания. Генетически первичное формирование алфавитного письма, опередившего атомизм примерно на полтысячелетия, видимо, и обусловило появление последнего, став для него, как минимум, эвристическим прототипом, что осознавали его древнегреческие и древнеиндийские творцы, сравнивавшие атомы с буквами (Левкипп и Демокрит: Аристотель. «Метафизика» I, 4, 985b 15–20) и выражаемыми ими звуками (индийские фонетисты). Более того, Посидоний (ок. 135 — 51 до н.э.) возводил «древнее учение об атомах» к финикийцу Моху Сидонскому, «жившему еще до

---

[30] *McLuhan M.* Pour comprendre les media. P., 1968, с. 105.

[31] См. переиздание: *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1998, с. 381–602.

[32] *Кобзев А.И.* Каноны как учебники и учебники как каноны в традиционной китайской культуре. — Проблемы школьного учебника. Вып. 19. М., 1990, с. 34.

Троянской войны» (Страбон. «География» XVI, 2, 24), т.е. фактически соединял его происхождение с местом и временем рождения алфавитного письма.

Помимо этого, оба культурных феномена объединяет фундаментальная философская позиция, отличающая Европу и Индию от Китая, а именно онтологический идеализм. Рожденное большим «греческим чудом» малое «чудо» алфавитного письма состоит в том, что из незнаменательных букв образуются знаменательные слова, т.е. происходит своего рода творение из ничего: не наделенные прямыми физическими референтами и собственными смыслами или имеющие таковые в ином аспекте (числовом, фонетическом и др.) буквы складываются в слова со смыслами и значениями. По выражению М. Мак-Люэна, «на основе связи лишенного значения знака с лишенным значения звуком сформировался западный человек»[33]. Сходным образом вещи складываются из идей или атомов, обретая в этой трансформации принципиально новые качества. В данном аспекте показательна общность идей и атомов, которые, кстати, Демокрит называл «идеями» (ideai), или «неделимыми/атомарными идеями»[34].

Именно исходная протоидеалистическая установка на удвоение мира и признание инобытия первичным и совершенным генерировала не только платонизм, но и алфавитное письмо с атомизмом. Она коренилась в архаическом индо-европейском обычае сожжения почивших предков и проявилась в признании Демокритом атомов души огненными, отождествлении огня с душой у пифагорейцев и с логосом у Гераклита и стоиков, наконец в навеянном греческой философией самоопределении христианского Логоса: «Аз есмь альфа и омега» (Откр. I, 8, 10, XX, 13). Ее развитием также стало осмысление на Западе личности как неделимого духовного атома — буквально «индивида», ибо он как душа, по слову А.С. Пушкина, «неразделим и вечен», в противоположность пониманию в Китае — как легко делимого и совсем не вечного психосоматического тела (*шэнь* 身). В Китае господствовала другая (натуралистическая и холистическая) мировоззренческая традиция, не позволившая самостоятельно сформироваться ни полноценному идеализму, ни атомизму и коррелировавшая со всесильной иероглификой, ставшей символом всей культуры-*вэнь*. Иероглифы же, являясь полноценными словами, не производны от каких-либо первичных письменных знаков, они сами первичны, как буквы — в алфавитном письме. Разумеется, большинство из них раскладываются на элементы, но таковые сами являются иероглифами. Кроме того, здесь не работает оппозиция простота букв / сложность слов, ибо некоторые состоящие из одной черты иероглифы проще любых букв. В целом алфавитность как продукт «левополушарной психики» аналитична и логизирова-

---

[33] *Мак-Люэн М.* Галактика Гуттенберга, с. 75.
[34] *Лурье С.А.* Демокрит, фр. 198, CXV.

на, а значит, ориентирована на атомизм и дискретность, напротив, иероглифичность как продукт «правополушарной психики» синтетична и образна (гештальтна), а значит, ориентирована на холизм и континуальность.

Для нашей темы важна также проблема числовой номинации. Одним из важнейших источников платонизма был пифагореизм, в котором первосущностями мира считались числа как аналоги идей. Эта философия возникла в культурном контексте, где для обозначения чисел использовались не только обычные слова, но и буквы — письменные прототипы идей, что впоследствии привело к формированию специфического цифрового алфавита. В традиционном же Китае не возникала потребность в подобной номинации чисел особыми знаками, отличными от всех прочих иероглифов. Для классификационных целей, подобно хорошо известному нам дублированию арабских цифр римскими, использовались два набора циклических знаков: десятиричный — «небесные пни» (*тянь гань* 天干) и двенадцатеричный — «земные ветви» (*ди чжи* 地支), а также 60 их парных сочетаний и «Тысячесловный текст» («Цянь цзы вэнь», 507–521 гг.)[35], состоящий из 1000 различных иероглифов. Но во всех указанных случаях речь идет об обычных иероглифах, а не атомарных знаках — буквообразных цифрах.

Фундаментальное открытие в древней Греции иррациональных чисел на основе установления несоизмеримости диагонали и стороны квадрата (или гипотенузы и катета равнобедренного прямоугольного треугольника) нанесло сокрушительный удар по числовой теории пифагорейцев и стимулировало геометризацию древнегреческой математики. Китайские же математики как будто не заметили качественной специфики иррациональных чисел, что, по мнению Дж. Нидэма, обусловливалось использованием ими десятичных дробей. В решении проблем, связанных с теоремой Пифагора, они ограничивались получением приближенных числовых значений и подбором троек Пифагоровых чисел, т.е. целых числовых значений. Коренная разница в отношении к иррациональным числам, видимо, отражает принципиальное различие между древнегреческим соматизмом и китайским процессуализмом, т.е. осмыслением мира в образах дискретных тел, с одной стороны, и непрерывных процессов (событий, дел) — с другой. В рамках китайского натурализма, — не знакомого ни с индивидностью (буквально: неделимостью) атомов, ни с индивидностью идей/эйдосов, — процессуализировавшего действительность и представлявшего ее в виде множества континуальных масс[36], бесконечная десятичная дробь

---

[35] Подробно см.: Духовная культура Китая. Т. 2. М., 2007, с. 417–418; т. 5, с. 928–929.

[36] Логико-лингвистическую интерпретацию этой «мереологической» картины мира в терминах массы дал Ч. Хансен: *Hansen Ch.* Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor, 1983.

не казалась чем-то необычайным и вполне могла пониматься как отражение бесконечной делимости любого материального предмета или явления, как, например, «палки [длиною в] один *чи*» из афоризма Хуй Ши / Гунсунь Луна.

Стандартную для Запада ассоциацию первоэлементов мира с буквами поддерживает также значение «буква» у греческого слова «stoicheion»[37], что имеет достойную параллель в этимологии общеевропейского «элемента»[38]. Латинский «elementum» обозначает фрагмент алфавита: L M N, т.е. построен так же, как «алфавит» или «азбука». Известное сходство тут демонстрирует китайский термин *син/хан* 行, обозначающий не только пять элементов (воду, огонь, дерево, металл, почву), но и иероглифическую строку, а точнее — вертикальный столбец иероглифов[39]. Впрочем опять же речь идет об иероглифах, а не соотносимых с идеями или атомами буквах. Этимологически греческий и китайский термины очень близки. И «stoicheion» и *син/хан* представляют элементы как некоторый ряд, образуемый материализованными результатами двигательных процессов (сдвигов). В этом плане оба существенно отличаются от их индийского аналога «bhūta», имеющего философски идеальное происхождение — от глагола «быть» (bhū), хотя тоже связанного с процессуальностью смысловым оттенком «становление». В целом как философское понятие «stoicheion» гораздо ближе к «bhūta», чем к *син/хан*, который говорит не об онтологической сущности элементов, а об их иерархическом статусе в общемировой классификации.

---

[37] См., например: Платон. «Тимей», 48с, «Кратил», 422а.

[38] См. также: *Лосев А.Ф.* Стойхейон. Древнейшая история термина. — Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина. М., 1971, № 450; *Kahn Ch.* Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. N. Y., 1960, с. 120; *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 2, с. 244, 245.

[39] Подробно см.: *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии, с. 289–294.

С.Ю. Рыков

Некоторые особенности понимания «объекта» (*ши* 實) поздними моистами

1. Школа поздних моистов, расцвет которой приходился на IV–III вв. до н.э., т.е. самый разгар периода «Борющихся царств» (который по праву называют «Золотым веком» китайской философии), поистине уникальна. По многим вопросам она *оппозиционна «мэйнстриму» древнекитайской философии*, и при ее рассмотрении мы на каждом шагу сталкиваемся с разного рода особенностями и необычностями.

Во-первых, это *единственная подлинная школа* древнекитайской философии во всех смыслах этого слова. Известно, что классические шесть (или в другой версии — десять) школ древнекитайской философии — конфуцианство, моизм, легизм, софистика, натурфилософия и даосизм — это реконструкции ханьских историографов, сделанные много позже самого периода «Борющихся царств» на основе сходств в идеях и концепциях философов и, возможно, традиции передачи знания. Однако моисты были «школой» не только в смысле единого течения мысли или традиции преемственности. Они были *полноценной организацией* (часто можно услышать о моистском «ордене») *с жесткой дисциплиной и четко прописанным, упорядоченным учением*.

Во-вторых, это *самая «темная» школа*. В ней многое неясно. Не до конца прояснено ее название, происхождение ее членов, биография основателя школы — Мо-цзы, история развития и в итоге не вполне ясны причины гибели этой мощнейшей структуры под конец периода «Борющихся царств» и последующее почти полное забвение ее трудов.

Ну и, конечно, во многом не прояснена ее сложнейшая философия. Основной текст поздних моистов — «Мо-цзин» 墨經 — «Моистский/ие канон/ы» — полон сложнейшими для понимания ввиду прерывания традиции толкования техническими терминами и дошел до нас в искаженном виде (не в последнюю очередь из-за непонимания технических терминов последующими переписчиками).

© Рыков С.Ю., 2013

В-третьих, это *самая маргинальная и парадоксальная по интересам школа*. Основная и органичная линия развития китайской философии — это конфуцианство и даосизм. Органичность и естественность их выражаются в том, что они как стили мышления выжили и продолжали развиваться вплоть до наших дней после «Судного дня» всей древнекитайской философии — недолгого воцарения в Китае династии Цинь. Все остальные, альтернативные формы дискурса, сформировавшиеся в период «Борющихся царств», продолжения и развития не получили. *Главные из подобных маргинальных с точки зрения общей истории китайской философии течений — легизм и китайская софистика, как убедительно показывают современные исследователи, берут свое начало в моизме или идейно с ним связаны.*

Моисты имели *весьма необычный круг интересов*. Они *эксплицитно разрабатывали методы познания и обоснования знания*, что не было столь популярным занятием для древнекитайского мыслителя, как, например, размышления о моральных качествах идеального правителя и о причинах возникновения порядка и смуты в государстве (т.е. об этике и политике). Более того, этот метод имел влияние на крупнейших немоистских мыслителей того времени, например Чжуан-цзы и Сюнь-цзы. Если можно так выразиться, *моисты задавали моду в методологии древнекитайской традиционной науки и философии.*

Кроме этого, поздние моисты фактически единственные среди древних китайцев развивали то, что можно назвать *древнекитайской естественной наукой*. И делали они это в особом ключе, также несвойственном всей остальной древнекитайской философии. Если ранние моисты — это китайские «теологи» (со всей условностью применения этого термина к пониманию «Неба» в раннем моизме; в отличие от подавляющего большинства древнекитайских мыслителей, которые мыслили «Небо» синонимом безличных естественных процессов в Природе, ранние моисты прямо говорили, что «Небо» обладает волей и помыслами, наказывает плохих и награждает хороших), то поздние моисты — это *китайские «позитивисты»*.

Действительно, по трем важнейшим характеристикам этого течения западной философии XIX — нач. XX в.: 1) антиметафизическому пафосу, 2) тенденции к сциентизму и 3) различного рода редукционизму — позиция поздних моистов находит весьма интересные параллели.

«Метафизики» как таковой в строгом смысле в древнем Китае не было, ибо вся древнекитайская философия натуралистична и обсуждала круг проблем и понятий, связанных с так или иначе чувственно воспринимаемым миром вокруг, но тем не менее в ней есть понятия, такие как *дао* 道 — «Путь», *тянь* 天 — «Небо», *тянь мин* 天命 — «Небесное предопределение», *син* 性 — «[индивидуальная] природа», *синь* 心 — «сердце», *ци* 氣 — «пневма» (см. далее), *инь-ян* 陰陽 — «темное и светлое» и т.п., мо-

гущие считаться «протометафизическими». Поздние моисты сознательно отказываются оперировать в своих учениях всеми этими понятиями. Своеобразную параллель позитивистскому сциентизму как обожествлению научного метода, науки вообще и научного знания в частности у моистов находят их беспрецедентные в истории древнекитайской философии увлечения конкретными естественнонаучными проблемами и разработка методов обоснованного суждения о вещах, именах и действиях. В то же время моисты — это яркие редукционисты, они попытались упростить и прояснить все, что только возможно было в учении Конфуция, главными оппонентами которого были. Так они упростили его этическую теорию, отказавшись от идеи *ли* 禮 — «ритуального поведения», входящей в понятие *и* 義 — «долга», фактически сведя это понятие к *ли* 利 — «пользе». Так же они упростили учение о *чжи* 智 — «рассудке/рассудительности», сведя его к *мин* 明 — «просветленности».

Если рассматривать итоги творчества поздних моистов, то прежде всего следует отметить, что они дали китайской философии альтернативную форму рациональности. Господствующей форме рациональности — «нумерологической» методологии — моисты противопоставили «протологическую» методологию[1]. Если же разбирать конкретные естественнонаучные разработки поздних моистов, то есть основание считать, что они *и здесь сформулировали оригинальную, альтернативную по отношению к бытовавшей в остальной древнекитайской философии концепцию того, что значит «вещь» или, точнее, «объект», из чего он состоит и как образуется.*

2. Традиционный взгляд на природу и конституцию «вещей», зародившийся, по-видимому, тогда же, когда моисты предложили свою альтернативную версию, но который, в отличие от моистской версии, получил развитие в дальнейшей китайской философии, заключается в том, что *у* 物 — *«вещи» состоят из ци* 氣 — *«пневмы»*.

Ци 氣 — понятие краеугольное для всей китайской философии и, как всякое «нагруженное» понятие, многозначно. Этимологически это «пар над варящимся [жертвенным] рисом», т.е. некоторые «испарения» или, шире, «поветрие», «общее состояние среды», «атмосфера» (как, например, в словосочетании «атмосфера этого места» и т.п.). По всей видимости, уже с самой ранней древности в этих значениях его стали связывать с состояниями «Неба» и «Земли», двумя кардинальными полюсами, между которыми располагался весь мир. В одном из самых ранних упоминаний в «Го юй» (гл. 1) сановник царства Чжоу объясняет с помощью *ци* причины землетрясений:

---

[1] Об этом см.: Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. Философия. Ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. 2006, с. 82–125; см. также: *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993.

«Во второй год правления Ю-вана в районе трех рек в Западном Чжоу произошло землетрясение. Бо Ян-фу сказал: „Чжоу накануне гибели! Ибо *ци* (氣) неба и земли не должны нарушать свою последовательность. Если последовательность не будет соблюдена, это приведет к смуте в народе. Светлое начало *ян* находится внизу и не может выйти наружу; темное начало *инь* подавляет его и не дает подняться вверх — от этого и происходят землетрясения. Ныне район трех рек подвергся землетрясению — это светлое начало утратило свое обычное место и угнетено темным началом. Если светлое начало находится не там, где нужно, а ниже темного начала, источники рек иссякают. А когда источники иссякают, государство должно погибнуть“»[2].

По всей видимости, он думал о двух состояниях *ци* — *инь* и *ян* как об особых разного качества «средах» (состоящих из «пара»?), которые могут подниматься к Небу или опускаться к Земле и в зависимости от своего положения друг относительно друга приносить в страну гармонию или стихийные бедствия.

Впоследствии *ци* в значении «атмосферы», «среды», даже в некотором смысле «духа» (как в словосочетании «дух времени») переносили, например, на четыре сезона. Каждый сезон обладал своим особым *ци* («Гуань-цзы», гл. 40):

«Восток — это звезды. Его время — весна; его жизненная сила (氣) — ветер. Ветер порождает дерево и кости. <…> Юг — это солнце. Его время — лето; его жизненная сила — *ян*. *Ян* порождает огонь и пар (氣). <…> Запад — это Чэнь. Его время — осень; его жизненная сила — *инь*. *Инь* порождает металл и когти. <…> Север — это луна. Его время — зима; его жизненная сила — мороз. Мороз порождает воду и кровь»[3].

Итак, весной ветрено, летом ясно и жарко (*ян*), осенью тускло и сыро (*инь*), зимой — морозно. Это различные состояния *ци*-среды данных временных периодов, разлитой во всем мире.

Однако *ци* характеризовало не только состояние мира в целом. *Ци* могло означать не только «испарения», «среду», «атмосферу» между Небом и Землей, но и «испарения», «среду», «атмосферу» *в человеке*.

«*Ци* (氣) — это то, чем наполнено (充) тело [человека] (身)»[4],

говорится в другом месте в «Гуань-цзы» (гл. 37). *Ци* в данном значении — это некое общее наполнение человека, циркулирующее по его венам вместе с кровью (отсюда в китайских текстах часто встречающийся бином *сюэ ци* 血氣 — «кровь и пневма / кровяная пневма / кровяной поток»), наполняющее его тело, оживляющее его и зачастую являющееся *проводником его ментальных и высших нервных функций* (в этом плане *ци*

---

[2] Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973, т. 1, с. 295–296.
[3] Там же, т. 2, с. 43–46.
[4] Там же, с. 31.

можно уподобить «животным духам» европейской философии). Однако такое *ци* не порывает со своим значением «испарения» и поэтому может сжиматься в точку в теле человека или расширяться на много объемов вовне этого тела (ср. знаменитый пассаж из «Мэн-цзы» про *ци*, которое, «если его воспитывать при помощи прямоты и не портить <...> наполняет все между небом и землею»[5]). Оно может как бы проецироваться вовне человека, окружать его своеобразной микросредой, которая может влиять на других людей, и тогда *ци* уместно понимать как «характер», «преподнесение себя», «энергия» (как, например, во фразе: «он сегодня будто лучится энергией»). Обычным в китайских военных трактатах является употребление *ци* в смысле «боевой дух» (ср. «Сунь-цзы», гл. 11):

«Грабя тучные поля, имей в достатке продовольствие для своей армии; тщательно заботься о солдатах и не утомляй их; сплачивай их дух (氣) и соединяй их силы»[6].

К середине–концу периода «Борющихся царств» на основе приведенных выше смыслов выкристаллизовалось классическое философское понимание *ци*, которое впоследствии будет красной линией проходить сквозь всю китайскую философию. *Ци* — это не только атмосфера Природы, не только животворящая среда в человеке, но и «пневма», *из которой состоят или в которой берут свое начало все вещи* (ср. «Чжуан-цзы», гл. 18; «Сюнь-цзы», гл. 9):

«<...> произошло изменение (變) и образовалась пневма (氣), пневма изменилась и образовалась телесная форма (形), телесная форма изменилась и образовалось живое (生), а потом [это живое] еще раз изменилось и стало мертвым (死) <...>»[7].

«Вода и огонь обладают *ци,* но не имеют жизни; трава и деревья обладают жизнью, но не имеют [способности] познавать; птицы и звери обладают [способностью] познавать, но лишены чувства долга; человек обладает *ци,* обладает жизнью, способен познавать и к тому же обладает чувством долга, поэтому он самое дорогое в Поднебесной»[8].

Таким образом, под *ци* стала пониматься некая *субстанция*: Небо и Земля (*инь*ские и *ян*ские «испарения», разлитые и взаимодействующие между ними), человек (кровяной и телесный «дух»), животные, растения, земля и камни в ней, физические тела и нефизические разумные души — все состоит из *ци* или все когда-то было *ци* (и это изначальное *ци*, образо-

---

[5] Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова. Вступит. ст. Л.С. Переломова. М.: Восточная литература, 2004, с. 272.

[6] Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1973, т. 2, с. 208.

[7] Перевод мой. Сделан по: Чжуан-цзы цзин (Чжуан-цзы с собранием толкований). — Чжуцзы цзичэн. Пекин: Чжунхуа шуцзюй. 1985, т. 12, с. 615.

[8] *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа / Сост. Е.В. Якимова. М., 2005, с. 228.

вывающее Небо и Землю, называлось *юань ци* 元氣). Иногда *ци* переводят как «частицы», но это не верно. Китайцы думали о *ци* как об однородной континуальной среде, которая может сгущаться и разряжаться. Сгущения ее образуют вещи, разряженное тонкое рафинированное состояние (так называемое *цзин ци* 精氣) — души. *Ци* — это универсальный субстрат всех вещей, однако, поскольку он этимологически имеет значение «пар», можно сказать, что для древних китайцев все вокруг состояло или было своеобразным *превращенным состоянием разного рода и качества воздуха*. В связи с явной чувственной воспринимаемостью *ци* («воздух») его часто переводят как «материя», но это верно лишь отчасти. *Ци* материальна в том смысле, который дают слову «материя» французские материалисты Нового времени или стоики в эпоху эллинизма, — это активная, самоорганизующаяся, подвижная среда, способная к спонтанным изменениям. Поэтому более адекватный ее перевод «пневма»[9].

Итак, классическим в китайской философии стал взгляд, что все состоит или берет начало в некоей единой субстанции *ци*, имеющей родство с воздухом. Назовем его онтологией, основанной на *ци* или *ци*-онтологией. Поздние моисты предложили альтернативное представление о том, как образуются вещи.

3. Весь мир для моистов — это *и ши* 異時 — «различные времена» и *и со* 異所 — «различные места». *Ми* 彌 — «охват/проникновение» «различных времен» называется *цзю* 久 — «длительностью» (A 40[10]), «охват/проникновение» «различных мест» называется *юй* 宇 — «протяженным пространством» (A 41). Моисты, насколько это возможно, последовательно *подчеркивают отличие и обособленность* «длительности» от «протяженного пространства». В современной им китайской философии для сходных понятий использовался бином *юй чжоу* 宇宙, в котором *юй* 宇, как и у моистов, отмечал идею пространства, а для идеи времени употреблялся иероглиф *чжоу* 宙. Но в остальной классической китайской философии эти два понятия были тесно сплетены и подразумевали друг друга[11]. Моисты же, стремясь разрушить симметрию пространства и времени, во-первых, на лингвистическом уровне разбивают устойчивое сочетание *юй чжоу* 宇宙, в котором оба члена предполагают друг друга, изменяя второй из иероглифов на нейтральный *цзю* 久, имеющий синтаксически дополнительным себе не *юй* 宇, но *хоу* 厚 — «протяженность». Во-вторых, на концептуальном уровне они утверждают, что *юй* 宇 — «про-

---

[9] О критике ошибочных пониманий *ци* см.: *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002, с. 307–315.

[10] Здесь и далее условные обозначения и цитация всякого оригинального текста «Мо цзин» осуществляется по: *Graham. A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003.

[11] О связи *юй* 宇 и *чжоу* 宙 см., например: *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002, с. 304–307.

тяженное пространство» и *цзю* 久 — «длительность» — *бу цзянь-бай* 不堅白 — «не [таковы, как-]твердость[-по-отношению-к-]белизне [в камне]» (B 14). И наоборот, это именно *у цзю* 無久 — «*без*-длительностность» и *юй* 宇 — «протяженное пространство» друг для друга *цзянь бай* 堅白 — «[как-]твердость[-по-отношению-к-]белизне [в камне]» (B 15).

Технический термин *цзянь-бай* 堅白 — «[как-]твердость[-по-отношению-к-]белизне [в камне]» — это генерализированное обобщение для таких случаев, когда два неких объекта *бу сян вай* 不相外 — «не исключают друг друга» (A 66). В случае же с *ши* 石 — «камнем» (ср. B 37) *цзянь* 堅 — «твердость» и *бай* 白 — «белизна» в нем *би сян ин* 必相盈 — «необходимо заполняют друг друга» (разъяснение к B 15). Раз *ин* 盈 — «заполнять / быть-заполненным» — значит *мо бу ю* 莫不有 — «нигде не отсутствовать» (A 65), то белый камень *во всем своем объеме* одновременно твердый и одновременно белый, и твердость и белизна в нем взаимно переплетены — там, где в камне есть твердость (т.е. везде в теле камня), нигде не отсутствует и белизна. Подобным же образом обстоят дела и с «протяженным пространством», и с «без-длительностью» (т.е. моментом, мгновением).

По мнению крупнейшего современного интерпретатора творчества поздних моистов А. Грэма, моисты разделили пространство и время, чтобы исключить возможное выведение неизменности принципов государственного правления во времени из их неизменности в пространстве, т.е. преследовали скорее этико-политические, нежели естественнонаучные цели. Это разделение имеет и чисто логический смысл: протяженность сама по себе не предполагает длительность, но только бездлительность, или моментальность[12]. Само по себе для нас это не столь важно, как вводимый для обоснования этого тезиса термин *цзянь-бай*.

Действительно, этот термин будто делит моистский мир на два различных вида объектов, одни из которых «не исключают друг друга» («твердость» и «белизна»; «без-длительность» и «протяженное пространство»; возможно, «телесная форма» и «интеллект/сознание/психика» и т.п.), другие же «не заполняют друг друга» («различные позиции» и др.). Есть соблазн истолковать первый вид как отличительную особенность

---

[12] Здесь можно увидеть некоторое сходство концепции моистов с концепцией абсолютных (т.е. независимых ни от чего, ни от вещей, ни друг от друга) пространства и времени у И. Ньютона. Отдаляют эту концепцию от ньютоновской сами определения пространства и времени, близкие альтернативной релятивистской концепции Г. Лейбница, где «пространство — порядок сосуществований, а время — порядок последовательностей». Протяженность для моистов — «охват» различных «мест», а длительность — «охват» различных «времен», и таким образом они сводятся к другому — своим частям, что напоминает их бессубстанциальность и номиналистичность у Г. Лейбница. Однако моистская позиция отличается и от лейбницианской. Если Г. Лейбниц сводит пространство и время к вещам (как потом сведет А. Эйнштейн), то моисты, как мы увидим далее, скорее *сводили вещи к местам*.

качеств типа «цвета» и т.д., и тогда в лице *цзянь-бай* 堅白 мы будем иметь оригинальное определение моистов для «свойств»: насколько они отличаются друг от друга, настолько они могут *одновременно занимать одно и то же место* (ср. B 37 о «твердости» и «белизне» в «камне», A 22 о совмещении «сознания» — а не «сердца» как телесного органа — и «телесной формы»). Есть также соблазн истолковать второй вид объектов уже в качестве именно конкретных объектов или совокупностей объектов в отличие от свойств (такие совокупности будут *цзянь* 兼 — «целым», состоящим из *ти* 體 — «единиц членения» (*фэнь юй цзянь* 分於兼 — «делений в целом» (A 2)), которые на новом уровне сами могут быть новыми «целыми» для других «единиц членения»; в A 67 такие «единицы членения» не «исчерпывают» друг друга, в отличие от «твердости» и «белизны»).

У моистов есть специальное слово, под которым обычно принято понимать «конкретный действительный объект», — это *ши* 實. Но моисты всегда говорят о *ши* 實 в сопоставлении с *мин* 名 — «именами» и никогда не говорят *цзай ши* *在實 — «находится в объекте» или *ши чжун* *實中 — «внутри объекта». Но мы находим у них *цзай ши* 在室 — «находиться в помещении» и *ши чжун* 室中 — «внутри помещения» (B 70). В A 86 и A 87 *ши* 室 — «помещение» сопоставляется с *чу* 處 — «позицией» и *со* 所 — «местом» так, будто это синонимы. А. Грэм полагает возможным считать, что моисты, вероятно, использовали *ши* 室 — «помещение» в качестве технического термина не только для комнаты, наполненной чем-то, но и *для объекта, наполненного своими свойствами* (ср. *разъяснение* к B 70 *цзай ши чжэ чжи сэ* 在室者之色 — «цвет находящегося в помещении» — здесь можно считать, что авторы B 70 говорят о некотором объекте в «комнате», например твердом «камне», а можно — что они говорят о «твердости», которая целиком заполнена «цветом» в «помещении», которое *и есть* «камень»). В таком случае если *ши* 室 — это «объект» в абстракции от своих свойств, то *ши* 實 — это его наполнение, совокупность его свойств или *сам «объект» в своей наполненности свойствами*.

Данная реконструкция гипотетична, но если она верна, то это значит, что в моистском понимании «конкретные объекты» — скорее различные «места», «позиции», «вместилища» (в конечном счете части «пространства»), наполненные взаимопроникающими свойствами, но не заполняющие друг друга. В их мире есть свойства, проницающие друг друга, и места для свойств, которые не заполняют друг друга. Но у моистов нет субстрата или субстанции, отличной от мест и от пространства как их совокупности[13]. Моистские «объекты» не обладают «пневмой».

---

[13] Моистское представление о *цзянь-бай*, взаимопроникающих качествах, можно сопоставить *со стоической идеей κρασις δι' 'όλων «смешения целиком-и-полностью»*, когда взаимодействующие тела проницают друг друга целиком и полностью, образуют одно, но в то же время не теряют своих уникальных атрибутов (т.е. остаются двумя

Моисты не имели специального термина для обозначения тех «свойств», которые взаимно проницают друг друга в одном месте, образуя «объект». Его введут продолжатели моистской концепции — Сюнь-цзы и Хань Фэй-цзы. Сюнь-цзы в гл. «Чжэн мин» пишет:

«Среди вещей одни одинаковы по внешнему виду (状), но находятся в различных местах (所), другие неодинаковы по внешнему виду, но находятся в одинаковых местах, это можно различить! Хотя две вещи, одинаковые по своему виду, но находящиеся в различных местах, и могут называться одним именем, однако в действительности о них следует говорить как о двух реальных [вещах] (實). Когда изменяется внешний вид вещи, но по своему реальному [содержанию] эта вещь остается прежней, не рождая новой, отличной от нее вещи, это называется изменением (化). Когда изменяется [внешний вид вещи], но ее [содержание] остается прежним, следует говорить об одной и той же реальной [вещи]»[14].

Сюнь-цзы продолжает моистскую интуицию — нечто следует называть «двумя» вещами, когда их «места» различны, но одной вещью, если различны только свойства (например, они изменяются во времени), но не «места». Он дает взаимопроникающим свойствам имя *чжуан* 状, но оно не прижилось в дальнейшем развитии философии в Китае. Его ученик

разными телами). В одном месте моисты говорят, что «различные позиции» (*и чу* 異處) «не наполняют друг друга» и, соответственно, «исключают друг друга», просто поскольку *сян фэй* 相非 «не-являются друг другом» (*разъяснение* к А 66). Это наводит на мысль, что объекты, относящиеся друг к другу «как-твердость-по-отношению-к-белизне», в некотором смысле являются одним и тем же, т.е. твердость и белизна в твердом камне — это в некотором смысле одно. Но в В 37 подчеркивается, что твердость и белизна — *эр* 二 — «два», но *цзай* 在 — «находящиеся» в «камне» (в *и* 一 — «одном»). Моистское понимание «объектов» как мест, заполненных качествами, в некотором смысле находит аналог у Платона в его понимании «пространства» как того, на чем демиург отпечатывает первообразы эйдосов и из чего возникают чувственные вещи, — с существенным отличием, что в моистской концепции нет места эйдосам. Согласно А. Эйнштейну, у вещи есть абсолютный пространственно-временной интервал, число которого индифферентно (инвариантно относительно) к пространству или ко времени и остается постоянным в разных системах отсчета, тогда как пространственная или временная его составляющие могут варьировать относительно точки отсчета, т.е. в одной системе отсчета тело будет короче, но и время его будет течь медленнее, а в другой будет длиннее, но и временной отрезок его будет короче (время будет течь быстрее). Но вот сумма этих параметров, если огрублять, будет константой. Вместе с тем суть учения А. Эйнштейна, как он сам его понимал, заключалась в том, что если убрать вещи, пространства и времени тоже не будет. По моистам же, *не верно, что если убрать вещи, то не будет пространства-времени.* Наоборот, *если убрать пространство, то не будет вещей.* А это созвучно некоторым современным физическим теориям, которые *сводят по крайней мере часть физических взаимодействий к пространственной геометрии.* Как мы увидим далее, попытки свести многие, в том числе чувственно-воспринимаемые свойства вещей, к пространственной геометрии были у последователя поздних моистов в данном вопросе — Хань Фэй-цзы.

[14] *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы, с. 295.

Хань Фэй-цзы назовет качественное содержание «объекта» именем, которому в китайской философии будет обеспечена долгая история. В гл. «Цзе Лао» он пишет:

«Если есть форма (形), то есть короткое–длинное; если есть короткое–длинное, то есть и маленькое–большое; если есть маленькое–большое, то есть и квадратное–круглое; если есть квадратное–круглое, то есть и твердое–хрупкое; если есть твердое–хрупкое, то есть и легкое–тяжелое; если есть легкое–тяжелое, то есть и белое–черное. О коротком–длинном, большом–малом, квадратном–круглом, твердом–хрупком, легком–тяжелом, белом–черном говорится: „Это *ли* (理)“»[15].

Твердое и белое, а также множество других качеств Хань Фэй-цзы сводит к *син* 形 — «[чувственной] форме» (той же самой «[чувственной] форме», что появляется при «изменении» «пневмы») и называет *ли* 理 — «принципами».

Таким образом, в лице поздних моистов и отчасти Сюнь-цзы и Хань Фэй-цзы мы видим пример альтернативной онтологии — онтологии, основанной не на понятии *ци*, не на представлении о воздухоподобной первосубстанции, трансформации которой порождают разные по качеству вещи, но онтологию, основанную на понятии «свойства», *цзянь-бай*, *ли* или *чжуан*. Она не вводит никакую специальную субстанцию, а оперирует понятиями «мест» и совместимостью или несовместимостью различных качеств в одном и том же месте. Назовем ее онтологией, основанной на *ли*-принципе или *ли*-онтологией.

4. Однако и Сюнь-цзы и Хань Фэй-цзы жили во время, когда можно было с высоты веков осмотреть дела своих предшественников и философами все больше завладевала мысль, что *истина — это всесторонность*, а конкретные школы не то чтобы полностью ошибаются, но просто односторонне рассматривают вещи, тогда как нужна разносторонность, нужен «Путь», соединяющий все хорошее из разных подходов. *Они жили во время синкретизма*. Поэтому в их философии наряду с *чжуан* и *ли* активно употребляется и понятие *ци* (ср. прямую цитату Сюнь-цзы из параграфа 2).

Более того, в дальнейшем развитии китайской философии представление о *ци* и представление о *ли* (правда, не в том виде, какой оно имело у поздних моистов, а в видоизмененной форме) *объединятся в единое учение*. Действительно, *ци*-онтология говорит о некоей субстанции, но ничего не говорит о том, как образуются качества, присущие ей, моисты же говорили о качествах, но не видели проблемы в том, что одни «места» дают качествам взаимно проницать друг друга, а другие — нет. Если связать их вместе, сказав, что *ли* определяет, специфицирует *ци*, то все сразу становится на свои места. Представление о взаимосвязи *ци* и *ли* найдет свое

[15] Древнекитайская философия, т. 2, с. 254.

классическое развитие в средневековом неоконфуцианстве. *Ли* в нем стало основной категорией, правда в другом значении. «Под *ли* стало пониматься исходное субстанциальное начало, составляющее природу вещей и определяющее их структуру. Совокупность всего множества „принципов“ отдельных вещей образует „Великий предел“, первосущность и первоисточник *ли* <…> оформляющие аморфную „пневму“, вызывая процесс космогенеза и формирования мира»[16]. Учение же о структуре «объекта» в том виде, в котором оно наличествовало у поздних моистов, было предано забвению.

---

[16] Духовная культура Китая: энциклопедия, т. 1, с. 295–297. Более подробно о соотношении *ли* и *ци* см., например: *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002, с. 164–175.

И.В. Белая

О принципах «женской алхимии» в «Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ» («Десять правил правильного пути женского совершенствования [по традиции] Матушки-владычицы Запада»)

В последние десятилетия среди исследователей культуры Китая наблюдается заметный интерес к гендерной проблематике. В центре внимания специалистов оказываются проблемы женского здоровья, новые методики лечения женских болезней, способы омоложения и укрепления организма, основанные на принципах традиционной китайской медицины[1]. В парадигме даологических изысканий появляются работы, посвященные «женской внутренней алхимии» (*нюй гун нэй дань* 女功内丹) (далее — «женская алхимия») — даосским методам самосовершенствования, ориентированным на женщин[2]. «Женская алхимия» — одно из специфи-

---

[1] См.: *Esposito M.* The Longmen School and Its Controversial History during the Qing Dynasty. — Religion and Chinese Society. Vol. II: Taoism and Local Religion in Modern China / A Centennial Conference of the École française d'Extrême-Orient. 2004, с. 621–698; *Furth C.* Blood, Body and Gender. Medical Images of the Female Condition in China 1600–1850. — Chinese Science, 7. 1986, с. 43–66; *Valussi E.* The *Nudan hebian* (Collection of Female Alchemy), Its Editor and His Women. — Nannu: Men, Women and Gender in Early and Imperial China, 10. 2008, с. 242–278.

[2] См.: *Белая И.В.* Формирование техники женской алхимии на основе даосских мировоззренческих концепций о роли женского начала. — Религиоведение. 2009, № 3, с. 70–76; *она же.* Практика женской алхимии, изложенная в семи стихах Верховной Владычицей Сунь Бу-эр. — Материалы докладов XV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». М., 2008. 1 CD-ROM; *она же.* О развитии традиции «женской алхимии» (*нюй дань*) в горах Цзиньгайшань. — Сборник докладов XLI научной конференции «Общество и государство в Китае». М., 2011, с. 359–364; Духовная культура Китая: энциклопедия: [в 6 т.]. Гл. ред. М.Л. Титаренко. М., 2006–2010, т. 5, с. 789–791; *Cleary T.* Immortal Sisters: Secret Teachings of Taoist Women. Berkeley (California), 1996; *Despeux C.* Immortelles de la Chine ancienne: Taoïsme et alchimie féminine. Puiseaux: Pardès, 1990; *Needham J.*, et al. Science and Civilisation in China. Vol. 5: Spagyrical Discovery and Invention — Physiological Alchemy. Cambridge:

© Белая И.В., 2013

ческих психофизиологических направлений в даосизме, которое имеет гендерную специализацию и возводит свои истоки к древнему «учению о бессмертии» (*сянь сюэ* 仙學).

Принципы «женской алхимии» базируются на соединении космологических концепций «И цзина» («Книга Перемен»), терапевтической традиции древнекитайских врачевателей, зафиксированной в «Хуан-ди нэй цзин» («Книга-основа Жёлтого императора о внутреннем»), и методов «внутренней алхимии» (*нэй дань*).

Выделение методов самосовершенствования для женщин в отдельное направление в историческом развитии даосизма приводит к тому, что безгендерное по своей сути учение «внутренней алхимии» начинает подразделяться на две оппозиционные друг другу традиции — «мужскую» и «женскую» алхимию (*нань дань* 男丹 и *нюй дань* 女丹)[3]. В основу этого разделения легли космологические и психофизиологические различия между мужчинами и женщинами, которые, в свою очередь, обусловили различия и в практических методах, зафиксированных в даосских сочинениях XII–XVII вв. В XVIII–XIX вв. начинается активное формирование традиции «женской алхимии» — концептуализация, систематизация и унификация методов, ориентированных на даосских подвижниц. Работы, описывающие эти методы, создавались и собирались даосами в монастырских обителях. В соответствии с традицией, считается, что они были переданы небожителями, бессмертными и почитаемыми патриархами минувших времен.

Современные исследователи выделяют четыре главных центра, в которых формировался корпус женской внутриалхимической классики:

1. На горе Цзиньгайшань 金蓋山 в провинции Цзянси. Этот центр связан с именем Шэнь И-бина 沈一炳 (1708–1786), который получил даосское учение от таинственного мудреца Ли Ни-ваня. Его соученик и в последствии XI патриарх школы Лунмэнь 龍門派 (Врата дракона) Минь И-дэ 閔一得 (1758–1836) собрал и отредактировал книги, которые содержали наставления по «женской алхимии», созданные в горах Цзиньгайшань[4].

Cambridge University Press, 1983; *Valussi E.* Beheading the Red Dragon: A History of Female Inner Alchemy in China. Ph.D. diss. University of London, 2003; *она же.* Blood, Tigers, Dragons: The Physiology of Transcendence for Women. — IASTAM, Journal of Asian Medicine, 2009, № 4, с. 46–85; *она же.* Female Alchemy and Paratext: How to Read *nudan* in a Historical Context. — Asia Major. 21.02.2008, с. 153–193; *она же.* Female Alchemy: In Introduction. — Internal Alchemy: Self, Society and the Quest for Immortality. Ed. by L. Kohn, R. Wong. Three Pines Press, 2009, с. 141–162.

[3] *Valussi E.* Female Alchemy, с. 150.

[4] Подробно о становлении традиции «женской алхимии» в горах Цзиньгайшань и ее репрезентативных источниках можно прочесть в нашей публикации, см.: *Белая И.В.* О развитии традиции «женской алхимии». О Шэнь И-бине, Минь И-дэ и развитии даосизма в горах Цзиньгайшань помимо указанной публикации также: *Esposito M.* La Porte du Dragon.

2. На горе Чжаояншань 趙阳山 в провинции Сычуань, где расположен даосский монастырь Цинъянгун 青羊宫. Здесь Фу Цзинь-цюань 傅金銓 (1765–1845) и Хэ Лун-сян 贺龍驤 (?–1906) собрали и издали сочинения, посвященные женским методам совершенствования[5].

3. На горе Цинчэншань 青城山 в провинции Сычуань. Смотритель монастыря Тяньшидун 天師洞 (Пещера Небесных наставников) И Синь-ин 易心營 (1896–1976) собрал около десяти сочинений о «женской алхимии»[6].

4. В Шанхае, где даосский наставник Чэнь Ин-нин[7] 陈樱宁 (1880–1969) отредактировал и прокомментировал тексты, посвященные женской практике[8].

В целом до нашего времени сохранилось около 30 работ, которые полностью посвящены женским методам самосовершенствования, в которых нашли отражение основные принципы *нюй дань*[9]. Эти принципы основываются на различиях мужской и женской врожденной природы (*бин син*), физической формы (*син ти*) и практических методов (*гун фа*).

Заимствуя символический язык «И цзина», «женская алхимия», так же как и «внутренняя алхимия», представляет мужчин и женщин частью космологического процесса, где им соответствуют начала *ян* и *инь*, триграммы *цянь* и *кунь*, *ли* и *кань*, Солнце и Луна, и выделяет следующие различия в их врожденной природе[10]:

— мужчина олицетворяет собой «светлое», *янское*, начало, а женщина олицетворяет собой «темное», *иньское*;

— мужской природе присуща твердость, женской природе присуща мягкость;

— чувства мужчины взбудоражены, чувства женщины спокойны;

— мужские мысли спутаны, женские мысли ясны;

— мужчина постоянно пребывает в движении, и движение способствует растрате *ци*, женщина постоянно пребывает в покое, и покой способствует накоплению *ци*.

— мужчина связан с триграммой *ли*, и его жизненный цикл соответствует Солнцу, совершающему полный кругооборот по небу за один год;

---

[5] О деятельности Хэ Лун-сяна и его вкладе в развитие традиции «женской алхимии» обстоятельно написала Е. Валусси, см.: *Valussi E.* The *Nudan hebian*.

[6] О И Синь-ине см.: *Despeux C.*, *Kohn L.* Women in Daoism. Cambridge, 2003, с. 207–208.

[7] О Чэнь Ин-нине и истории развития даосизма в XX в. см. работу китайского исследователя даосизма Лю Сюня: *Liu Xun*. In Search of Immortality: Daoist Inner Alchemy in Early Twentieth Century China. Ph.D. diss. University of Southern California, 2001, с. 367–368.

[8] *Despeux C.* Immortelles de la Chine ancienne, с. 203.

[9] Там же, с. 202.

[10] О принципах дихотомии *инь-ян*, древнекитайских концепциях мужского и женского начал, их взаимопревращении см. статью А.И. Кобзева, посвященную китайской эротологии: Духовная культура Китая, т. 5, с. 430–474.

женщина связана с триграммой *кань*, и ее жизненный цикл соответствует Луне, совершающей полный кругооборот по небу за один месяц;

— мужчине сложнее контролировать свое *ци*, а женщине легче;

Кроме того, тела мужчин и женщин различны по своей физиологии. Различия в физиологии и внутренней природе приводят к различиям как на начальной стадии внутриалхимического процесса, так и в практических методах в целом.

Эти принципы тесно связаны с идеологией «Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ» («Десять правил правильного пути женского совершенствования, [по традиции] Матушки-владычицы Запада»). Это одно из самых ранних произведений по «женской алхимии», созданное в горах Цзинь-гайшань[11]. Предполагаемое время его появления — 1799 г.[12]. Текст получил краткое название — «Нюй сю чжэн ту» 女修正途 («Правильный путь женского совершенствования»). Первоначально был известен под заглавием «Нюй цзинь дань цзюэ» 女金丹訣 («Наставления по женской алхимии»). Эта работа была прокомментирована и издана Минь И-дэ в «Гу шу инь лоу цан шу» 古書隱摟藏書 («Тексты, сохраненные в скрытом павильоне древних книг»). Также это сочинение присутствует в «Дао цзан сюй бянь» 道藏續編 («Дополнение к „Дао цзану“»), в «Дао цзан цзин-хуа» 道藏精華 («Лучшее из „Дао цзана“») и в современном собрании даосских текстов «Цзан вай Дао шу» 藏外道書 («Даосские книги, не вошедшие в „Дао цзан“»)[13].

В предисловии из «Цзан вай Дао шу», отражающем легендарную историю этого сочинения, сказано, что наставник Чунь-ян 純陽 (т.е. Люй Дун-бинь 呂洞賓) поклялся спасти все разумные существа и передал «Киноварную книгу-основу Девяти императоров» 九皇丹經 («Цзю хуан дань цзин»), с помощью которой мужчины смогут совершенствовать себя в *сяньском* (*сянь* — «небожитель»). Однако он не смог безучастно наблюдать, как женщины, которые все помыслы обратили к *Дао*-Пути, не имея верных наставлений, идут ложными окольными путями и становятся забавой для призраков-*гуй*. Поэтому в год под циклическим знаком *и-вэй*,

---

[11] Об этом сочинении см. также в: *Needham J.*, et al. Science and Civilisation in China, с. 237–239; *Despeux C.* Immortelles de la Chine ancienne, с. 301–302. Перевод «Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ» на французский выполнен М. Эспозито, см.: *Esposito M.* La Porte du Dragon—L'école Longmen du Mont Jin'gai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang xubian (Suite au canon taoïste). Ph.D. diss. Université Paris, 1993, с. 317–346.

[12] *Despeux C.* Immortelles de la Chine ancienne, с. 203

[13] См.: *Е И-цзин*. Цюаньчжэнь нюйгуань Сунь Бу-эр цзи «Сунь Бу-эр юань-цзюнь фаюй» чжи яньцзю (О даоске школы Цюаньчжэнь Сунь Бу-эр и сочинении «Поучения первозданной госпожи Сунь Бу-эр»). Дис. … магистра. Науч. руководитель — проф. Дин Хуан / Государственный университет Чэнгун. [Тайбэй], Минь го 92 [2003]. 葉怡菁. 全真女冠孫不二及 «孫不二元君法語» 之研究: 碩士論文. 指導教授為丁煌/ 國立成功大學. [台北], 民國92年[2003].

в 1-й день, что пришелся на 1-й зимний месяц, он вручил Сунь Бу-эр 孫不二 изустные поучения, которые Си-ван-му[14] передала Изначальной владычице Вэй (т.е. Вэй Хуа-цунь). Далее предисловие гласит, что настоящее название этого сочинения «Нюй да цзинь дань цзюэ» 女大金丹訣, а история его передачи связана с Вэй Хуа-цунь[15] 魏華存, Хэ Сянь-гу[16] 何仙姑, Ма-гу[17] 麻姑, Фань Юнь-цяо[18] 樊雲翹 и Фэн Сянь-гу[19] 鳳仙姑. После нескольких сотен лет эти наставления стали передаваться с ошибками, которые привели к еще большим ошибкам. Поэтому он велел Сунь Бу-эр[20] тщательно отредактировать их и передать в мир людей, для того чтобы женская традиция самосовершенствования не прервалась[21].

Однако в первоначальном предисловии к этому тексту из «Гу шу инь лоу цан шу» (оно также приведено в «Цзан вай Дао шу») фигурируют не только его легендарные авторы, но и присутствуют указания на его реальных составителей и комментаторов — Шэнь И-бина и Минь И-дэ. В нем говорится, что название этого сочинения написал Люй цзу (Люй Дун-

---

[14] О Си-ван-му см. энциклопедическую справку Б.Л. Рифтина: Духовная культура Китая, т. 2, с. 568–569.

[15] Вэй Хуа-цунь — полулегендарная наставница учения Высшей чистоты 上清 (*Шанцин*). Подробно о ее жизни и подвижничестве см. исследования С.В. Филонова: *Филонов С.В.* Шанцинский даосизм: у истоков традиции (по материалам работы Тао Хун-цзина «Чжэнь гао»). — Религиозный мир Китая. Альманах. 2005. Вып. IX. М., 2006, с. 85–113.

[16] Хэ Сянь-гу — одна из Восьми бессмертных 八仙 (*ба сянь*) даосского пантеона. О ней см. энциклопедическую справку Б.Л. Рифтина: Духовная культура Китая, т. 2, с. 675.

[17] Ма-гу (Конопляная дева) — персонаж поздней китайской мифологии, почитавшаяся как бессмертная фея, помогающая людям. О ней см. энциклопедическую справку Б.Л. Рифтина: Духовная культура Китая, т. 2, с. 521–522.

[18] С кратким жизнеописанием и поэтическим творчеством даосской подвижницы III в. Фань Юнь-цяо можно познакомиться в работе Т. Клири: *Cleary T.* Immortal Sisters, с. 59–62.

[19] О Фэн Сянь-гу см.: *Белая И.В.* Жизнеописание наставницы Сунь Бу-эр в даосской традиции. — Вопросы культурологии. 2010, № 1, с. 31.

[20] О жизни, творчестве и духовном пути даосской наставницы школы Совершенной истины (Цюаньчжэнь 全真) Сунь Бу-эр (1119–1182) см. исследования автора этих строк в: *Белая И.В.* Жизнеописание наставницы Сунь Бу-эр, с. 28–32; *она же.* О развитии традиции «женской алхимии», т. 5, с. 843–845. О роли Сунь Бу-эр в традиции «женской алхимии» см.: *Белая И.В.* Формирование техники женской алхимии, с. 74–75. С переводом некоторых ее поэм заинтересованный читатель может познакомиться в нашей статье: *Белая И.В.* Практика женской алхимии, а также на английском — в переводе Т. Клири (*Cleary T.* Immortal Sisters, с. 7–54; 74–78). Наиболее полная информация о Сунь Бу-эр представлена в диссертации китайской исследовательницы даосизма Е И-цзин (*Е И-цзин.* Цюаньчжэнь нюйгуань Сунь Бу-эр цзи «Сунь Бу-эр юань-цзюнь фаюй» чжи яньцзю).

[21] *Е И-цзин.* Цюаньчжэнь нюйгуань Сунь Бу-эр цзи «Сунь Бу-эр юань-цзюнь фаюй» чжи яньцзю, с. 533; *Valussi E.* The *Nudan hebian*, с. 169.

бинь), Шэнь Тай-сюй (Шэнь И-бин) им владел, госпожа Сунь (Сунь Бу-эр) его дополняла, комментарий составил Минь И-дэ[22].

«Нюй сю чжэн ту» представляет собой десять правил (*ши цзэ*) женской внутриалхимической практики, изложенных в строгой последовательности их выполнения. Первым шагом на пути женского алхимического искусства является соблюдение девяти заповедей-предписаний (*цзю цзе*), напоминающих по форме традиционные конфуцианские уложения:

1. Проявлять сыновнюю почтительность и уважать старших, быть мягкой и доброй, не говорить лишнего и не проявлять ревность.

2. Содержать себя в чистоте и спокойствии, не совершать дурных поступков.

3. Оберегать все живые существа, быть милосердной и сострадательной, не убивать.

4. Обряды (*ли*) и рецитации (*сун*) исполнять прилежно и правильно, не употреблять мясную пищу и спиртные напитки.

5. Предметы одежды должны быть простыми и чистыми, не увлекаться нарядами и украшениями.

6. Привести в гармонию чувства и внутреннюю природу, не поддаваться раздражительности и гневу.

7. Нельзя часто посещать людные места.

8. Нельзя допускать жестокость в обращении с прислугой.

9. Нельзя принижать хорошее и поощрять дурное[23].

Тот, кто неукоснительно соблюдает все девять заповедей, придерживается их не отступая, получит возможность, как обещает источник, «подняться в Пурпурную управу» (*цзы фу*) и занять место среди Небожителей-*сяней*.

«Девять заповедей-предписаний» из «Нюй сю чжэн ту» практически дословно цитируют более раннее даосское произведение — «Чу чжэнь цзе шо» 初真戒說 («Изложение уставных правил для начального совершенствования»)[24]. Это сочинение было написано VII патриархом школы *лунмэнь* (врата дракона) Ван Кунь-яном 王崑陽 (даосское прозвище Чан-юэ 常月, 1622–1680), настоятелем монастыря Байюньгуань, одной из самых значимых фигур в даосском движении Совершенной истины XVII в.[25].

---

[22] *И-цзин*. Цюаньчжэнь нюйгуань Сунь Бу-эр цзи «Сунь Бу-эр юань-цзюнь фаюй» чжи яньцзю.

[23] *Esposito M.* The Longmen School, с. 534.

[24] Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ (Десять правил правильного пути женского совершенствования [по традиции] Матушки-владычицы Запада) 西王母女修正途十則. — Цзан вай дао шу 藏外道書 (Даосские книги, не вошедшие в «Дао цзан»). Гл. ред. Ху Дао-цзин. В 36 т. Чэнду, 1992–1994, № 356, т. 10, с. 533–540.

[25] О Ван Чан-юэ и его вкладе в развитие субтрадиции учения Совершенной истины (Цюаньчжэнь) — школы *лунмэнь* самое всестороннее исследование принадлежит М. Эспозито, см.: *Esposito M.* The Longmen School.

Среди многочисленных правил и заповедей-предписаний для даосских монахов в тексте также содержатся заповеди-предписания для женщин, озаглавленные «Нюй чжэнь цзю цзе» 女眞九戒 («Уставные правила для женского совершенствования»)[26]. Отличие более раннего источника от «Нюй сю чжэн ту» лишь в заключительном пункте — девятая заповедь из «Нюй чжэнь цзю цзе» гласит: «Не красть вещи у других людей»[27].

После усвоения нравственных и этических правил подвижницам разъясняются базовые методологические принципы *нюй дань*, основанные на одновременном совершенствовании внутренней природы и судьбы (*син мин шуан сю*). Этим принципам посвящены главы «Корень судьбы» («Бэнь мин») и «Источник внутренней природы» («Син юань»). Вслед за этим женщины переходят к выполнению практических методов, которые начинаются с «Регулирования месячных» («Сю цзин») и «Возвращения и восстановления» («Фу хуань») здоровья и молодости. Далее практика «женской алхимии» сосредоточивается на «Груди» («Жу фан»), где начинается процесс внутриалхимического выплавления крови и превращения ее в жидкость. Глава «Нефритовая влага» («Юй е») описывает упражнения по превращению очищенных жидкостных секретов организма в *ци*. «Эмбриональное дыхание» («Тай си») уделяет внимание специальной даосской дыхательной практике. Завершают комплекс женских методов самосовершенствования упражнения по визуальной медитации «[по методу] богини Тары» и чтение мантр, которым посвящена глава «Южное отсутствие» («Нань у»). В заключительной части сочинения, озаглавленной «Осторожность до конца» («Шэнь чжун»), еще раз подчеркивается, что главное при выполнении всех методов — хранить в разуме пустоту и безмолвие, а в сердце блюсти чистоту и покой, иначе все усилия напрасны![28].

Особое внимание в тексте уделено комплексу упражнений, связанных с «обузданием» (*дуань*) и «обезглавливанием» (*чжань*) «красного дракона»[29]. В их основу положены представления о возрастных изменениях, происходящих в женском теле, озвученных еще в «Хуан-ди нэй цзин» — «Книге-основе Желтого императора о внутреннем» — сочинении III–II вв. до н.э., которое традиционно относят к китайской медицине[30]. «Красный

---

[26] Там же, с. 29; перевод см.: *Furth C.* A Flourishing Yin: Gender in Chinas Medical History, 960–1665. Berkeley: University of California Press, 1999, с. 263.

[27] Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ, с. 29.

[28] См.: *Е И-цзин*. Цюаньчжэнь нюйгуань Сунь Бу-эр цзи «Сунь Бу-эр юань-цзюнь фаюй» чжи яньцзю, с. 533–540.

[29] Подробно о методе «обезглавливания красного дракона» см.: *Valussi E.* Beheading the Red Dragon; *он же*. Blood, Tigers, Dragons; *Ли Цуй-чжэнь*. Чжань чилун яньцзю: даоцзяо юй тяньдицзяо цзинцзо сюлянь чжи бицзяо.

[30] О влиянии принципов «Хуан-ди нэй цзин» («Книги-основы Желтого императора о внутреннем») на традицию «женской алхимии» см. дис. китайской исследовательницы даосизма Ли Цуй-чжэнь (*Ли Цуй-чжэнь*. Чжань чилун яньцзю: даоцзяо юй тяньдиц-

дракон» (*чи лун*) — в даосских сочинениях Цинского периода — это символическое название менструальной крови, которая, согласно поздним даосским представлениям, наряду с *ци* необходима женщине для взращивания в себе сяньского.

Согласно «Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ», женщина олицетворяет собой иньское начало, а луна является ее образом. В возрасте 13–15 лет ее Изначальное *ци* (*юань ци*) достигает полноты, а Совершенная кровь (*чжэнь сюэ*) в изобилии, как полная луна, чей свет особенно ярок. Это и есть то, о чем говорится «внутри *инь* содержится *ян*». Когда начинают сходить месячные, Изначальное *ци* повреждается и разрушается, а Совершенная кровь выливается. После того как женщина выходит замуж и рожает детей, Изначальному *ци* постепенно причиняется вред, а Совершенная кровь постепенно убывает. И хотя каждый месяц они восстанавливаются, также каждый месяц они убывают вновь, и наносится вред ее внутренней природе. Поэтому говорится, что совершенствование внутренней природы *син* (性) следует начинать со сбережения судьбы *мин* (命). Женщина должна сделать так, чтобы ее месячные не претерпевали изменений, потому что ее судьба (*мин*) заключена в месячных[31].

В третьем предписании о женщине говорится, что вода — ее внутренняя природа, а цветы — ее суть. Если девушка с юных лет достигла понимания вещей, то она должна беречь чистоту своей внутренней природы — не предаваться забавам, не слушать нескромных речей, быть тихой и скромной, и следовать внутренним устоям (*нэй цзэ* 内則, т.е. правилам поведения). В это время первые месячные по капле собираются вместе в ее «внутренней самке» (*нэй пинь* 內牝) (т.е. в утробе, другое название — «дворец детей» — *цзы гун*), подобно «звездам или жемчужинам». Тогда только одна вещь отделяет ее от возвращения к небесной природе (*син тянь*) и изначальному единству (*юань и*): ее «величайшая Прежденебесная драгоценность» (*сянь тянь чжи бао*), которая хранится над животом, в центре «Срединно-желтого» (*чжун хуан*), не должна стать «красной жемчужиной» (*чи чжу* 赤珠) и превратиться в месячные. Если же она предается развлечениям, ее *ци* будет взбудоражено, сердце встревожено, эссенция-*цзин* и дух-*шэнь* придут в беспорядок, а Изначальное *ци* утратит прочность. Тогда «звезды» ее Небесной драгоценности, словно масло, закипают и плавятся. Их жар подобен огню. Они стремятся прорваться вниз сквозь «врата», сокрушают двери и вытекают наружу, и весь мир называет это месячными (букв. «Небесной водой» — *тянь гуй* 天癸).

зяо цзинцзо сюлянь чжи бицзяо). Перевод глав из «Хуан-ди нэй цзин» на рус. выполнен Б.Б. Виноградским (Трактат Желтого Императора о внутреннем. Ч. 1: Вопросы о простейшем; Ч. 2: Ось духа. Пер. Б.Б. Виноградского. М., 2007).

[31] См.: «Корень судьбы» (*Е И-цзин*. Цюаньчжэнь нюйгуань Сунь Бу-эр цзи «Сунь Бу-эр юань-цзюнь фаюй» чжи яньцзю, с. 534).

И даже если впоследствии девушка будет блюсти целомудрие, она навсегда останется лишь обычной женщиной[32].

Если же девушка твердо решила обрести бессмертие, то она должна предотвратить процесс убывания основных компонентов, участвующих во внутриалхимическом преобразовании. Для этого ей необходимо заняться «регулированием месячных» (*сю цзин*) и «обезглавить красного дракона» (*чжань чи лун*). Достигают этого с помощью массажа поясницы и нижней области живота, определенной дыхательной гимнастики и визуализации, техника которых подробно описана в четвертом предписании. Однако если в процессе выполнения упражнений она не будет соблюдать полный покой, то может легко погрузиться в «море чувств» и ее эссенция-*цзин* изольется наружу. Именно в этой точке практики, как говорит комментарий, расходятся пути бессмертного и мирского. Если женщина достигла преклонных лет, но еще не вернулась к «изначальному единству», а ее «красный дракон» уже «убит», то его необходимо сначала «восстановить», а затем снова «обезглавить»[33].

Та, которая уже смогла «обезглавить красного дракона», все равно должна продолжать практику, чтобы вернуться к изначальному состоянию и уподобиться девственнице (*чу нюй* 處女). Для этого ей нужно выполнять специальный массаж груди и визуальные упражнения, которые приведены в пятом предписании. Согласно «Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ», девушка, которая будет практиковать эти методы, станет «телом как маленький мальчик». Женщина же будет стройна как мужчина, вернет «прекрасный цвет лица», ее груди втянутся, словно у маленькой девочки, и станут «упругими, как [скорлупа] грецкого ореха»[34]. После того как «слабая окрепнет, а старая постепенно возвратит [себе] молодость», можно приступать к высшим методам самосовершенствования, которые начинаются с «превращения красного дракона в белого феникса»[35].

Далее, в главе «Нефритовая влага»[36] даются пояснения о различиях в выполнении этого метода у мужчин и женщин, и вот о чем говорится в ней: «Ведь говорят, что когда мужчина приступает к постижению [методов] чистоты и покоя (*цин цзин*)... его Совершенная эссенция-*цзин* (*чжэнь цзин*) будет накоплена в изобилии и не будет изливаться из Сокровенной заставы (*сюань гуань*), она устремится вверх к [его] макушке. [Достигнув головного мозга], она оросит Небесную долину (*тянь гу*) и опадет влагой в Цветочный пруд (*хуа чи*). Ее также называют Нефритовой влагой (*юй е*). Вот таким образом и приходят к тому, что *инь-шэнь* появ-

---

[32] См. там же, с. 534–535 («Источник внутренней природы»).
[33] См. там же, с. 535–536 («Регулирование месячных»).
[34] См. там же, с. 536–537 («Возвращение и восстановление»).
[35] См. там же, с. 537–538 («Грудь»).
[36] См. там же, с. 538–539.

ляется. Тогда янские души-*хунь* отправляются в Нефритовую управу (*юй фу*), а иньские души-*по* являются на аудиенцию к [небесным] владыкам и Совершенным. Сияющий ореол окружает макушку головы. Волны прилива накрывают Сокровенное море (*сюань хай*). Звуки прибоя доносятся до [небес] Нефритовой чистоты. Это, воистину, и есть киноварное круговращение Нефритовой влаги!.. Что же касается женской Нефритовой влаги, то древняя суть [этой практики] в превращении жидкости из „красного дракона“ в „белого феникса“»[37].

Мы не можем безоговорочно отдать первенство методу «обезглавливания красного дракона» в качестве ключевой техники в женском внутриалхимическом искусстве. Тем не менее именно он выражает специфику женских методов самосовершенствования. Выражения *чжань чи лун* 斬赤龍 или *дуань чи лун* 斷赤龍 являются маркерами, по которым мы можем точно определить, что это сочинение принадлежит к традиции «женской внутренней алхимии».

Достичь результата в «обезглавливания красного дракона», говорится в тексте, очень просто — достаточно лишь выполнять каждое упражнение, что описано в пятом и шестом наставлении, в течение ста дней. Однако этого еще не достаточно для того, чтобы стать небожителем-*сянем*. В соответствии с учением Совершенной истины (*Цюаньчжэнь*), к субнаправлению которого и принадлежит этот источник, высшим принципом возвращения к *Дао* является пестование чистоты и спокойствия духа и достигается оно с помощью особой дыхательной практики. Вдох и выдох через нос, когда отсутствуют даже мысли о самом дыхании, называется «эмбриональным дыханием». Об «эмбриональном дыхании» в тексте говорится, что это «наивысший Путь-*Дао* и лестница в Небо». В «Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ» подчеркивается исключительная важность применения такого типа дыхания в практике «женской алхимии» для достижения статуса *сяня*: «После того как женщина завершила „круговращение киновари“, ее эссенция-*цзин* и *ци* прибывают в достатке, а тело становится подобным мужскому. Но если она не будет заниматься „эмбриональным дыханием“, то вознестись в Небеса (букв. „вернуться в пустоту“ — *хуань сюй*) ей никогда не суждено!»[38]. Цель этого метода, как говорит источник, заключается в том, чтобы достичь предельности пустоты и покоя[39]. Как считается, метод «эмбрионального», или «зародышевого» дыхания был известен еще в ханьскую эпоху. О нем сохранилось описание в гл. 8 «Баопу-цзы» («Мудрец, объемлющий Первозданную Простоту»), принадлежащей кисти Гэ Хуна, и в некоторых других сочинениях VI–

[37] См. там же, с. 538.
[38] Там же, с. 539.
[39] См. там же.

VIII вв.[40]. Практикуя «эмбриональное дыхание», даосский подвижник «как бы возвращается к состоянию эмбриона, отказываясь от грубого внешнего посленебесного *ци*», постепенно наполняя свое тело чистым прежденебесным *ци*, которым дышит ребенок в утробе матери, и обретает качества небожителя-*сяня*[41]. Тем не менее во «внутренней алхимии» дыхательные упражнения выполняли важную, но все же вспомогательную роль на стезе самосовершенствования[42]. Однако именно в традиции «женской алхимии» работа с дыханием наряду с *чжан чи лун* становится одним из базовых методов достижения бессмертия.

Принципы «женской алхимии», озвученные в «Си-ван-му нюй сю чжэн ту ши цзэ», получили развитие в последующих сочинениях по *нюй дань*. Изложенные в нем методы легли в основу оздоровительных практик для женщин, известных под названием «женский *цигун*», которые приобрели большую популярность в современном Китае[43].

---

[40] См.: Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е.А. Торчинова. СПб., 2007, с. 49–54.

[41] Там же, с. 50–51.

[42] О дыхательных методах в раннем даосизме см. статью С.В. Филонова (*Филонов С.В.* Концепция «сань у ци цзю» («три, пять, семь, девять») в ранних памятниках даосской религиозной традиции. — Религиоведение, 2008, № 2, с. 48–62).

[43] Известно, что в Бэйдайхэ действует школа «женского цигун» (*нюй цзы ци гун* 女子氣功) под руководством Лю Я-фэй, дочери основательницы современного *цигун* Лю Гуй-чжэнь. Несмотря на то что «женский *цигун*» основывается на методах «женской внутренней алхимии», в отличие от даосизма они преподносятся как методика оздоровление женского организма, а не как религиозная практика достижения бессмертия (*Valussi E.* Female Alchemy, с. 190).

Л.Б. Карелова

Некоторые особенности развития науки и техники в Японии XVII–XIX вв. в контексте национальной духовной традиции

В настоящей статье речь пойдет прежде всего о развитии естественно-научного знания в контексте японской культуры в начальные периоды ее контактов и взаимодействия с Западом.

Историко-географические условия для Японии сложились таким образом, что она очень длительное время пребывала в положении ученика. В начале она находилась в регионе китайского культурного влияния, будучи на периферии китайской цивилизации. Ее культурное развитие во многом определялось центростремительным движением, жаждой почерпнуть и перенять как можно больше информации из Китая.

Когда японцы начали контактировать с европейской цивилизацией, ситуация «ученика» повторилась. Необходимость скорейшего усвоения достижений западноевропейской цивилизации острейшим образом назрела во 2-й половине XIX в., когда над Японией нависла угроза колонизации. После поражения во Второй мировой войне также наиболее коротким путем восстановления экономики было научно-техническое перевооружение на основе использования зарубежных достижений.

Исторически сложилась традиция заимствования знаний извне. Долгое время учеными считались люди, изучающие сначала китайские, а затем западные науки. Вместе с тем сформировался определенный комплекс неполноценности, когда к заграничным достижениям заведомо относились как к обладающим более высокой ценностью, чем к тому, что создано в Японии. По словам Кавадзири Нобуо, японцы изначально воспринимали привнесенное извне новое знание как знание высшего порядка еще до того, как постигали его истинную природу[1]. Причины этого прежде всего историко-географические.

---

[1] См.: *Kawajiri Nobuo*. The Characteristic Features of Japanese Culture in the Field of Science in the Eighteenth-Nineteenth Century. — Indian Journal of History of Science, 1982, № 17 (2), с. 278.

© Карелова Л.Б., 2013

В связи с этой ситуацией встает несколько интересных проблем.

Во-первых, это формирование культурно-адаптивных механизмов, которые позволяли довольно органично сочетать заимствования с собственной традицией и развивать их в определенном направлении.

Во-вторых, место этих заимствований в японской культуре. Вытесняли ли традицию импортированные научно-технические знания, которые возникли на иной почве и неизбежно несли с собой определенное мировоззрение? Как с ней соотносились? Если в силу определенных обстоятельств японцы были вынуждены импортировать научные знания извне, то следует ли из этого, что собственная японская духовная традиция каким-то образом тормозила развитие научного познания?

Большинство исследователей Японии отмечают, что гений японцев заключается не в изобретении, а в адаптации новых элементов культуры сначала Китая и Кореи, а затем Европы и США. В результате заимствованные элементы начинают жить самостоятельной жизнью, часто меняясь до неузнаваемости[2]. Это в полной мере относится и к развитию науки и технологии в Японии.

Как это можно объяснить исходя из особенностей японской культуры, ее мировидения?

Попытаемся наметить некоторые подходы, предлагающие ответы на данные вопросы.

1. Осмысление способа заимствования китайских научно-технических достижений получило выражение в возникшей в IX в. и приписываемой поэту и государственному деятелю Сугаваре Митидзанэ (845–903) формуле *вакон-кансай* (японский дух — китайские умения).

В конце XIX в. философ и политический деятель Сёсан Сакума (1811–1864) преобразовал этот лозунг на новый манер: *тоё дотоку — сэйё гэйдзюцу* (восточная мораль — западные умения). Эти лозунги красноречиво свидетельствуют о том, что и в первом и во втором случае заимствованные знания выступали как нечто технически необходимое, но инородное по отношению к собственной духовной традиции.

Действительно, мировоззренческие установки японцев были малосовместимы с философской подоплекой западной классической науки. Вещи воспринимались ими как процесс, а не как нечто статичное, мир рассматривался как единый живой организм в противоположность механистической картине мира на Западе. Если в центре внимания западной мысли Нового времени находились объекты, то японцы в первую очередь благодаря влиянию буддизма махаяны во главу угла ставили связи и отношения. Для европейцев были важны структуры, а для японцев — функ-

---

[2] См., например: *Tobin J.J.* Introduction: Domesticating the West. — Re-Made in Japan. Everyday Life and Consumer Taste in a Changing Society. New Haven–London, 1992, с. 3–4; Japanese Systems. An Alternative Civilization? Yokahama, 1992, с. 54.

ции. В конфуцианско-буддийских представлениях японцев присутствовал стереотип цикличности развития мира и общества и была чужда идея линейного прогресса. Для японской духовной традиции было характерно пространственно-временное мышление в отличие от пространственного и временного, слияние субъекта и объекта, неразделение духовного и материального, опять же существование логики, отличной от аристотелевской классической логики с ее законом непротиворечия. С появлением неклассической науки в конце XIX в. и тем более постнеклассической науки XX в. мировоззренческий разрыв перестал быть столь существенным. Каким образом японцам удавалось соединить столь различные вещи, воспринять западную науку, не разрушая свою немодернистскую форму рациональности и свои ценности?

Определенное влияние на формирование адаптирующего механизма японской культуры сыграла буддийская концепция «двух истин» — условной, конвенциальной, и безусловной, постигаемой лишь в опыте просветления.

И если японский буддизм, в частности дзэн, с одной стороны, мог входить в противоречие с научным мышлением, провозглашая непостижимость истинного бытия рассудочным путем с помощью обыденной логики, невозможность адекватного выражения его сущности с помощью понятий, то, с другой стороны, все же допускалось существование условных истин. Особый вклад в развитие учения о плюрализме истин внесла, несомненно, школа Тэндай, базовым текстом которой является «Лотосовая сутра».

Допущение возможности множества условных конвенциальных истин, имеющих инструментальный характер, открывало путь для принятия разного рода новых знаний и учений, не отказываясь при этом от буддийского учения.

Механизм адаптации, таким образом, состоял прежде всего в помещении новой информации в иную плоскость, в иной контекст. Скажем, постижение истины через опыт просветления занимало свою плоскость и функционировало в одном контексте, регулирование социальных отношений — в другом, а эмпирико-рациональные знания — в третьем. Подразумевалась множественность и фрагментарность истины. Ее критерием становилось решение конкретных практических проблем. На это обстоятельство обратил внимание американский японовед Т. Казулис, который пишет, что если на Западе изначально стремились к созданию единой целостной теории, которая отражала бы «одну великую истину высшего порядка», то японцы в своей традиции не стремились к этому. Они были заинтересованы в том, чтобы располагать набором истин низшего порядка, которые бы служили обеспечению повседневных задач. По его словам, для японцев «истина не монолитна, а множественна, не целостна, а фраг-

ментарна. Истина меняется в зависимости от контекста. Без контекста не может быть истины»[3].

В этой парадигме существовала концепция единства трех учений — синто, буддизма и конфуцианства. К примеру, мыслитель-синкретист XVII–XVIII вв. Исида Байган (1685–1744) выражал ее так: «Буддийский Закон полезен для очищения сердца от скверны. Для воспитания достойного поведения, исправления семейного порядка, правильного управления страной хорошо конфуцианское учение. Чтобы пересекать моря и реки, хорош корабль. Для передвижения по суше больше всего подходят лошадь и паланкин. Пытаться, следуя буддийскому Закону, налаживать порядок в мире, есть то же самое, что с помощью лошади и паланкина пересекать моря и реки»[4].

В эту же парадигму вписалась и школа Рангаку (школа Голландской учености), возникшая в XVIII в. в Нагасаки, многие представители которой, в том числе и упомянутый Сакума Сёсан, сочетали неоконфуцианские мировоззренческиме принципы с западными знаниями. Первоначально в ее состав входили врачи, которые имели преимущественно частный интерес к расширению собственных познаний в области медицины, затем спектр областей науки стал расширяться.

В XIX в. уже официальные власти стали проявлять интерес к западной науке и технологиям с целью укрепления обороноспособности страны. Для этого в 1855 г. был организован специальный институт Бансё сирабэсё (Бюро по исследованию варварских книг), который занимался переводами и изучением западных трудов по науке и технике. Стратегия, выработанная основателями этого института Кацу Кайсю (1823–1899) и Ода Матадзо (1804–1870), состояла в опоре в качестве мировоззренческой основы на неоконфуцианскую философию школы Хаяси Радзана (1583–1657).

2. Для японской мысли изначально не было свойственно создание онтологических систем, которые на Западе явились предпосылкой развития естественных наук.

Западные научные знания воспринимались в Японии эпохи Токугава (1603–1868) сквозь призму идей неоконфуцианства, на основе которых возникли более менее систематизированные космолого-онтологические учения, получившие распространение лишь в XVI–XIX вв. Неоконфуцианская философия в Японии представляла собой довольно открытую систему и имела множество направлений и модификаций. При сохранении относительной структурной целостности чжусианской схемы различные

---

[3] *Kasulis Th.P.* Sushi, Science and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and Its Views of Western Science. — Philosophy East and West. 1995, vol. 42, № 2, с. 234.

[4] Исида Байган дзэнсю (Полное собрание сочинений Исиды Байгана). Т. 1–2. Осака, 1972, т. 1, с. 56.

мыслители наполняли ее новыми смыслами путем инкорпорации отдельных элементов других религиозно-философских систем, в результате чего неизбежно происходило смещение акцентов и изменение изначальной иерархии и направленности доктрин. Знакомство с трудами китайского неоконфуцианца Ло Цинь-шуня (1465–1541) способствовало становлению в Японии философского направления неоконфуцианства, которое отличалось эмпиризмом и рационализмом и было связано с именами Хаяси Радзана в рамках чжусианской школы и целого ряда мыслителей, создавших самостоятельные неоконфуцианские учения, в частности Ямаги Соко (1622–1701), Ито Дзинсая (1627–1705), Каибары Эккэна (1630–1714) и др.

Ло Цинь-шунь был первым в Китае, кто перенес акцент в своей философии с «принципа» (*ли*) на «пневму» (*ци*). Хаяси Радзан — один из наиболее авторитетных и официально признанных конфуцианских ученых эпохи Токугава, вслед за Ло Цинь-шунем акцентировал значение «жизненной энергии», или «пневмы», как начала, воплощающего «принцип» в конкретных формах физических и психических явлений, подчеркивая единство двух начал. В связи с этим на первый план в его учении выходило исследование явлений внешнего мира и текстов, которое в системе Чжу Си квалифицировалось как «достижение знаний». Идейная линия Хаяси Радзана, сконцентрированная на рассмотрении Небесного принципа прежде всего как имманентной миру реальности, воплощенной формообразующим психофизическом началом *ки*, и изучении «принципа в вещах», была продолжена рядом его учеников и претерпела в их учениях последующую трансформацию. Она нашла, в частности, выражение в трудах Каибары Эккэна, создавшего эмпирико-рационалистиче-ское учение в рамках чжусианской философской конструкции. Его заслугой является наведение мостов между чжусианской философией и естественными науками.

Подобно Хаяси Радзану, Каибара Эккэн придерживался точки зрения нераздельного единства *ри* и *ки*, поскольку «принцип» является закономерностью существования формообразующего начала, или «пневмы»[5]. Он призывал к исследованию «принципа» в реальных трансформациях «пневмы» и указывал на необходимость соотнесения такого исследования с конкретными временем, местом, страной и людьми[6].

Одним из важнейших аспектов неоконфуцинаства, который приобрел особое значение и фактически задал тенденцию интеллектуальной динамики в эпоху Токугава, явилось «практическое», или «реальное», учение,

---

[5] *Каибара Эккэн*. Тайгироку (Великие сомнения). — Каибара Эккэн дзэнсю. (Полное собрание сочинений Каибары Эккэна), т. 2, с. 172–173.

[6] *Каибара Эккэн*. Ёдзёкун (Наставления о поддержании здоровья). — Каибара Эккэн дзэнсю, т. 3, с. 560.

учение «о конкретных вещах» (кит. *ши сюэ*, яп. *дзицугаку*), направленное на конкретные цели и выступавшее в качестве антипода отвлеченного знания. Впоследствии этот термин, некогда изобретенный Чжу Си, стал использоваться идеологами японского просвещения применительно к западным научным знаниям.

Наука, в том числе и заимствованная, обозначалась в Японии эпохи Токугава в неоконфуцианском ключе как *кюри* — исследование принципов.

Следует также обратить внимание на то обстоятельство, что западные естественно-научные знания первоначально усваивались в Японии эпизодически, а не вкупе со сциентистским мировоззрением. Научные книги попадали в руки переводчиков и ученых случайно, поскольку в этот период проводилась политика изоляции и каналы информации были весьма ограниченны. Эти знания занимали свою нишу, не входя в противоречие с существующей мировоззренческой системой.

Если в период Токугава западная наука встраивалась в конфуцианскую схему исследования вещей и принципов, то после реставрации Мэйдзи (1868) западные наука и технология вписались в идеологию государственного строительства под лозунгами «богатое государство — сильная армия» (*фукоку кёхэй*). Они стали как бы продолжением японских ценностей, поддерживающих государственный курс на модернизацию.

В конце концов, когда японцы познакомились с западной философией Нового времени, они стали воспринимать ее как нечто в корне отличное от собственной духовной традиции, которое также надо усвоить, чтобы достойно конкурировать с Западом.

Принципиальным различием мировоззренческих посылов объясняется тот факт, что название *тэцугаку*, изобретенное для западной философии, долгое время не распространялось на японскую мысль и поэтому создавалось ложное впечатление, что в Японии вообще не существовало собственной философии.

3. Коль скоро становление науки в Японии происходило фактически в русле процесса усвоения зарубежных научных достижений и технологий, одной из важнейших проблем стало создание научного языка, формирование новой лексики в рамках собственного языка. Это осложнялось различием культурных основ. Но именно язык является одним из важных факторов адаптивности японской культуры, сыгравших роль в усвоении западных науки и технологии. Перевод научной терминологии исходя из существующих смыслов собственной культуры, собственной языковой картины мира способствовал в определенной мере их сохранению при формировании нового понятийного аппарата, передаваемого с помощью иероглифов. В данном случае для новых терминов не было эквивалентов в родном языке и их приходилось изобретать, а иероглифическое письмо

помогало и частично сохранить собственный смысл, и одновременно создать новый. Общий термин для науки — *кагаку* — учение об изменениях. *Кюри* — исследование принципов. *Буцуригаку* — физика — букв.: учение о принципах вещей. Иероглифика создает дополнительные адаптивные возможности. При этом в Китае, на наш взгляд, в силу доминирования стереотипа срединности китайской цивилизации адаптационные механизмы не вырабатывались культурой в той мере, в какой это было в Японии. Появление в период Мэйдзи (1868–1912) научно-технических терминов на *катакане* (слоговой азбуке, используемой преимущественно для заимствований), когда их трудно было адекватно записать иероглифами, открывало дополнительные возможности для трансляции научно-технических знаний. Причем транслитерации, как правило, имели сокращенную форму, отличную от оригинального слова, становясь словами японского языка и встраиваясь в японскую грамматику. При этом заимствованные слова легко узнаваемы и отделены по своему написанию от японских, хотя и подчиняются общим грамматическим правилам образования существительных и глаголов, спряжения и т.д.

В то же время после встречи с западной культурой у японских интеллектуалов появился «комплекс логики». Особенностью западных языков является центральное положение существительных, японского — центральное положение глагола. При переводе логический строй предложения может несколько меняться, так как часто грамматический субъект лишь подразумевается, определяется предикатом. Поэтому в Японии довольно распространено мнение, что на японском языке невозможно логически мыслить и что японский язык алогичен. Начиная с эпохи Мэйдзи (1868–1912) и до сегодняшнего дня некоторые интеллектуалы придерживались подобного взгляда. К их числу относились, например, мыслитель, просветитель, первый министр образования Мори Аринори (1847–1889), писатель Сига Наоя (1883–1971), исследователь французской философии XVII в. Мори Аримаса (1911–1976) и др. Мори Аринори говорил о том, что на японском языке невозможно осваивать западную науку, также и новое законодательство не может больше использовать японский язык, и сам он начал писать труды на английском языке[7].

Однако призывы некоторых сторонников движения «За цивилизацию и просвещение» (*буммэй кайка*) в начале эпохи Мэйдзи отказаться от родного языка и не только пользоваться одинаковыми с людьми Запада машинами, но и думать одинаково с ними, очень быстро обнаружили свою утопичность.

На наш взгляд, японский язык, несущий свою языковую картину мира, свою логику, в чем-то, возможно, затруднял перевод и понимание сочине-

---

[7] См.: *Цукимото Хироси*. Нихонго ва ронритэки дэ ару (Японский язык логичен). Токио: Кодансяа, 2009, с. 2.

ний западных ученых, но в то же время, несомненно, способствовал адаптации иноземного знания, преобразованию его в свое.

4. Особенности мировосприятия японцев, сложившиеся в рамках синто-буддийско-конфуцианского идейного комплекса, состоят в рассмотрении данного мира как совершенного, с одной стороны, и как находящегося в непрерывном движении — с другой. Японская процессуальная онтологическая парадигма в корне отличалась от субстанциальной онтологической парадигмы, восходящей к Аристотелю и лежащей в основе западной классической науки Нового времени. Непрерывное движение мира в японской духовной культуре обозначается понятием *онодзукара*, несущим смысл спонтанности и самопроизвольности. При этом действия человека, воспринимаемые как неотъемлемая составляющая этого естественного самодвижения, обозначаются понятием *мидзукара* (спонтанность индивида), которое в иероглифическом написании совпадает с написанием слова *онодзукара.*

В связи с этим не случаен, на наш взгляд, и краткосрочный конкретный прагматизм, исторически характерный для поведения японцев. Поскольку в их традиции укоренен взгляд, согласно которому движение мира по своей сути спонтанно и никогда до конца не предсказуемо, для них не свойственно стремление к установлению навсегда заданных законов и правил. Напротив, правила меняются в зависимости от времени и места, что проходит красной нитью через многие сочинения японских мыслителей. В их воззрениях присутствует определенный фатализм.

Точно так же японцы искусны в краткосрочном планировании, но не склонны к составлению долгосрочных планов и прогнозов. В области научных изысканий исторически они демонстрируют интерес к разработкам отдельных проблем и областей знания, имеющих конкретное практическое применение сегодня или в обозримом будущем. Познание — это не получение суммы абстрактных умозаключений о мире, а получение способов приспособления к этому миру.

Еще одним моментом, могущим в какой-то мере объяснить сугубо прагматическую направленность научно-технического развития Японии, является ярко выраженный **эмпиризм** японской интеллектуальной традиции. Эмпиризм отличает и японский буддизм, говорящий о полном совпадении абсолютного бытия с данным в ощущениях феноменальным миром, и большинство японских конфуцианских учений, и синтоистское мировоззрение. Подход, в соответствии с которым конечная реальность именно такова, какой мы ее воспринимаем в конкретных вещах в обыденной жизни, не побуждал к поиску нечто скрытого за феноменами, абстрагированию, теоретизированию, которые разрушали бы непосредственное восприятие бытия. Ориентация на данный мир в его конкретных проявлени-

ях, характерная для японской культуры, отчасти объясняет тот факт, что в Японии долго не существовало понятия науки как таковой. Во главу угла ставилась задача — как можно оперировать с данными вещами, и сумма знаний, возникающая в связи с этой задачей, скорее подпадала под понятие *гэйдзюцу*, что означает «техника», «умения», «искусство». Именно таким образом и воспринималась традиционная математика *васан*.

Так, если в Европе научная революция XVI–XVII вв. началась с физики и затем распространилась и на другие области знания, то в Японии периода Токугава (1603–1868) главной наукой была медицина, и такая ситуация сохранялась вплоть до 1920 г., и изучение западной науки в Японии началось именно с медицины[8]. Помимо медицины определенное развитие получила астрономия, необходимая для выверения календарей и мореплавания. В Японии периодов Токугава и Мэйдзи западные научные знания и технологии воспринимались как нечто единое, иноземное, но ценное для развития собственной страны, ее обороны, а не с точки зрения познания ради познания. Таким образом, изначально определился крен в восприятии науки в большей степени как умения, нежели чистого знания.

Кстати говоря, и сегодня в инновационном развитии доля фундаментальных исследований в Японии уступает США и по многим позициям и странам Европы.

Очень важным ресурсом инновационного развития является импорт зарубежных технологий. По словам Ю.В. Денисова, «японцы, в сущности, сконцентрировали весь свой научно-технический потенциал на совершенствовании зарубежных технологий и приспособлении своего производственного аппарата к их массовой реализации»[9]. В этом, пожалуй, и состоит формула японского научно-технического креатива.

Перечисленные особенности мышления, которые складывались на протяжении веков и которые, на наш взгляд, отчасти восходят к культурному архетипу, в какой-то мере позволяют проследить истоки формирования в Японии XVII–XIX вв. своеобразной формы прагматизма в отношении к научно-техническим знаниям, который дал ей возможность впоследствии достичь высокого экономического роста.

Однако сказанное выше вовсе не означает, что креативная научная мысль несвойственна японцам вообще. Достаточно упомянуть достижения в области традиционной математики *васан* Сэки Такакадзу (1642–1708), который придумал метод ускорения медленно сходящихся после-

---

[8] См.: *Bartholomew J.R.* The Formation of Science in Japan. Building a Research Tradition. New Heaven–London, 1989, с. 5.

[9] *Денисов Ю.В.* Японская инновационная система — испытание мировым кризисом. — Мировой кризис и Япония. М., 2009, с. 148.

довательностей и создал теорию детерминант, предвосхитившую открытие Лейбница. Также японским изобретателям эпохи Токугава принадлежит заслуга создания прообраза знаменитых японских роботов — автоматических кукол *каракури*, которые и сегодня поражают воображение. И этот список можно продолжать.

Мицуру Эгути

Научно-технический прогресс и поиск направлений развития японского общества после стихийного бедствия 2011 года в Восточной Японии

В настоящей статье рассматривается положение, связанное с пересмотром отношения японцев к научно-техническому прогрессу после катастрофы 11 марта 2011 г. в Восточной Японии по состоянию на май 2012 г.

Трагедия 11 марта 2011 г., обрушившаяся на восточное японское побережье (и, в частности, авария на АЭС Фукусима 1, повлекшая за собой серьезные последствия), поставила перед японцами вопрос глобального пересмотра своего отношения к так называемым научно-технологическим достижениям. Сейчас пока трудно обозначить какие-либо реальные перспективы и определенные идеи развития общества, поскольку тяжелая ситуация все еще не стабилизирована, процесс восстановительных работ продолжается, более 300 тыс. местных жителей находятся в эвакуации, а что касается последствий аварий на АЭС Фукусима 1, то они окончательно не ликвидированы, и до сих пор достоверно неизвестно, какие еще серьезные проблемы могут возникнуть в дальнейшем.

Необузданная суровость природы и тот колоссальный ущерб, который нанесла нам, японцам, передовая технология, заставили нас задуматься над вопросами: почему это произошло с нами? правильно ли вообще мы живем? Цель данной статьи — развернутый анализ мнений о нынешнем морально-психологическом состоянии японского общества и тех оценок его настроений, которые дают ему авторитетные японские мыслители, писатели, ученые. На основе их статей и высказываний, опубликованных за последующий после 11 марта 2011 г. период, мы попытаемся ретроспективно представить шкалу идей и вектор будущего развития, проявляющиеся внутри японского общества. Доминантной темой всех высказываний, по сути, является национальное отношение к так называемым науч-

© Эгути М., 2013

но-техническим достижениям в целом и к атомной энергетике в частности, равно как и вопрос о тех нравственных нормах бытия, которые необходимы обществу для его прогресса и сохранения.

После ряда аварий на АЭС Фукусима 1 наблюдается тенденция активных выступлений жителей Японии — и простых граждан, и авторитетных научных и культурных деятелей — против правительственной политики в отношении атомной энергетики и восстановления пострадавших районов.

Лауреат Нобелевской премии писатель Кэндзабуро Оэ с горечью восклицает: «Как же можно с легким сердцем обманывать нас, народ Японии?»[1]. Он считает своим гражданским долгом «выступать ЗА ликвидацию АЭС» и настаивает на необходимости судить об атомной энергии не по законам экономической эффективности, а по законам жизни и совести[2]. Писатель Харуки Мураками, разоблачая ложь правительства и деловых кругов Японии, распространяемую в народе о безопасности атомных энергоносителей, говорит о том, что восстановление этических норм тоже потребует длительного процесса. Напоминая, что японский народ получил сильную аллергию на ядерную энергию от опыта трагедии атомной бомбардировки во время Второй мировой войны, а затем тем не менее допустил увеличение числа АЭС в своей стране, которая сейчас занимает по этому показателю третье место в мире, писатель говорит: «Почему так произошло? Неужели в нас исчезло чувство отвращения к атомной энергии, которое мы испытывали на протяжении многих послевоенных лет? Что, собственно, разрушило и деформировало мирное и богатое общество, к которому мы все это время стремились? Ответ прост: причиной всему экономическая эффективность»[3]. Мураками далее отмечает, что по сути являющееся всего лишь «удобством» было выдано заинтересованными в атомных разработках лицами государства за «необходимость», продиктованную «реальностью». Писатель заявляет: «А нам, японцам, надо было не молчать, а кричать: „Нет ядерной энергии!“»[4].

Действительно, японское общество под влиянием пропаганды АЭС как источника чистой энергии и поддавшись политикам и ученым, убеждавшим всех в ее необходимости для обеспечения страны электроэнергией, с некоторым опасением, но все же принимало программы правительства. Однако после 11 марта голоса против атомных энергоносителей сразу взяли вверх. Тогда же 16 ведущих ученых-атомщиков, участвовавших в соз-

---

[1] Интервью Кэндзабуро Оэ для газеты Le Monde [http://www.asyura2.com/12/genpatu22/msg/192.html].

[2] Там же.

[3] Речь Харуки Мураками на церемонии присуждения Каталонской международной премии [http://mainichi.jp/enta/art/news/20110611k0000m040019000c.html].

[4] Там же.

дании АЭС, выступили с публичной самокритикой и извинениями перед народом[5].

Что же думает население Японии по данному вопросу? До трагедии по результату опроса, проведенного Кабинетом министров в 2009 г., 59,6% опрошенных выступали за развитие атомной энергетики, а за ее ликвидацию высказались лишь 16,2%[6]. А теперь после 11 марта газета «Майнити Симбун» опубликовала опрос, который показывает, что против АЭС выступили 54% респондентов, тогда как 40% считает, что потребность в электроэнергии вынуждает идти на сохранение АЭС[7]. Последний ответ, видимо, связан с информацией о 30%-й доле АЭС в общем объеме потребления электроэнергии, которое убеждает людей в ее необходимости.

Однако некоторые специалисты доказывают обратное. Х. Коидэ утверждает, что Япония вполне может обойтись без АЭС, объясняя это тем, что ее 30%-я доля получена в результате умышленного увеличения коэффициента эксплуатации за счет снижения аналогичного показателя ТЭЦ[8]. Как он считает, если поднять коэффициент эксплуатации ТЭЦ с 48% до 79%, потребность электроэнергии в Японии полностью может быть обеспечена[9]. Если г-н Коидэ прав, то получается, что японский народ оказался действительно обманутым, о чем и предупреждают и Оэ, и Мураками.

В настоящее время в сообщениях японских СМИ и публикациях чаще всего встречаются мнения против атомных станций, а также возмущение обманом властей и в области энергетической политики, и в их действиях по ликвидации последствий землетрясения и восстановлению пострадавших районов. Но анализируя опросы общественности, пока еще трудно предугадать, чем закончатся дебаты.

Так или иначе авария на АЭС Фукусима 1 поставила перед японцами вопрос, как в дальнейшем нужно относиться к научно-технологическим достижениям. Сама наука или технология не диктуют нам наше отношение к ним, выбор всегда остается прерогативой человека.

Трагедия на станции Фукусима, где технология повлекла за собой серьезные последствия для жизни людей, рассматривается многими мыслящими людьми с моральной точки зрения. Они пытаются найти наиболее адекватное отношение к технологиям, и есть не мало тех, кто скептически

---

[5] Finance GreenWatch от 16 апреля 2011 г. Самокритика и извинение ученых, выступавших за развите атомной энергетики, с подчеркиванием серьезности ситуации [http://financegreenwatch.org/jp/?p=1236].

[6] Результат специального опроса по атомной энергетике. Кабинет министров [http://www8.cao.go.jp/survey/tokubetu/h21/h21-genshi.pdf].

[7] Там же.

[8] *Коидэ Х.* Гэнпацу но усо (Ложь вокруг атомной энергетики). Токио: Фусося, 2011, с. 169–173.

[9] Там же.

относится к возможности контроля человеческого разума над технологиями.

Т. Йосимото, ранее критиковавший излишнее аллергическое отношение к атомной энергетике, теперь, после трагедии 2011 г., уже пессимистически говорит о неизбежности для человечества идти по «опасному мосту»[10].

Для последних публикаций ученых и писателей характерны обвинения в обмане относительно информации об атомной энергетике, направленные в адрес правительства и электроэнергетических компаний. По мнению Оэ, «много обмана было выявлено... Оказалось, что демократический фундамент японского общества был хрупким»[11]. А по словам Мураками, «мы должны возмутиться... обвинять и самих себя в том, что позволили таким деформированным структурам существовать»[12]. То есть японский народ является, с одной стороны, пострадавшим, а с другой стороны, виновником. Как писатель говорит, это означает «поражение японских моральных норм»[13]. Мураками призывает мировую общественность не быть утопическими мечтателями, а создать «духовное сообщество», открытое всем народам и культурам[14].

Психологические изменения в японском обществе

Относительно изменений в духовной жизни японцев после события 11 марта часто отмечается рост значения межчеловеческих отношений. В связи с этим следует напомнить, что одним из ключевых выражений, наиболее употребляемых после землетрясения, оказалось словосочетание «человеческие узы»[15]. Безусловно, потеря родных и близких, родины и дома ничем не восполнима, но общая трагедия дала нам возможность вспомнить об узах между людьми как о наибольшей ценности в жизни. Это отразилось на активном волонтерском участии молодежи в работе по ликвидации последствий, в сборе пожертвований. Наблюдается тенденция у молодежи в предпочтении создания семьи свободному образу жизни.

---

[10] *Йосимото Т.* Корэкара дзинруйва абунай хаси о тоботобо вататтэикукотонинару (Далее человечеству придется идти по мосту в аварийном состоянии. — Сисо тоситэно 3.11 (11 марта с моральной точки зрения). Токио: Кавадэ сёбо синся, 2011, с. 41.

[11] Интервью Кэндзабуро Оэ для газеты Le Monde [http://www.asyura2.com/12/genpatu22/msg/192.html].

[12] Речь Харуки Мураками на церемонии присуждения Каталонской международной премии [http://mainichi.jp/enta/art/news/20110611k0000m040019000c.html].

[13] Там же.

[14] Там же.

[15] Опрос общественности относительно предотвращения самоубийства от 2011 г. Кабинет министров [http://www8.cao.go.jp/jisatsutaisaku/survey/report_h23/2-5.html].

Ребекка Солнит в своей книге «Рай, встроенный в ад» пишет о странных сообществах, возникающих во время опасности. Она говорит в интервью, данном во время визита в Японию, об уроке бедствия, который заключается в том, что обычная жизнь легко может разрушиться, насколько сильно люди нуждаются в солидарности и взаимодействии между собой и как установление человеческих уз трогает наши души[16]. Ее слова подтверждаются результатами опросов, проведенных за последний год, по которым более 70% опрошенных в пострадавших районах ответили, что убедились в важности межчеловеческих взаимосвязей[17], а по всей Японии в целом более 64% жителей дали аналогичный ответ[18].

Однако в сложных ситуациях люди часто подвержены и другим настроениям. Н. Сакай предупреждает об опасности всеобщего сочувствия, которая заключается в том, что разделение эмоций между людьми приносит им психологическое удовлетворение и заставляет забыть и о необходимости расследовать причины беды, и о необходимости принимать соответствующие меры[19]. Он приводит пример, как эмоциональные переживания оставшихся в живых используются правительством для стимулирования у своих граждан чувства долга перед государством. Именно это переживание становится обоснованием необходимости объединения народа вокруг политического курса государства, что в данном случае предполагает поддержку повышения ставки потребительского налога во имя восстановления страны[20].

В свою очередь, Х. Накай выражает озабоченность тем, что призыв к объединению народа может привести к негативным социальным последствиям, на примере исчезновения демократического настроя в Японии после землетрясения в районе Канто в 1923 г.[21].

Напрашивается вопрос: достаточно ли коллективизму, который исторически свойственен японскому народу, быть духовным стержнем дальнейшего развития японского общества? Напоминая о И. Берлине как мыслителе, думающем с точки зрения беженца, С. Цуруми призывает японцев признать себя беженцами цивилизации и начать новую жизнь с взаимопо-

---

[16] *Солнит Р.* Интервью для газеты «Асахи симбун» [http://www.asahi.com/culture/news_culture/TKY201203290216.html].

[17] НИИ культуры и телерадиовещания NHK. Результат оспроса общественности через полгода после трагедии 11 марта [http://www.nhk.or.jp/bunken/summary/yoron/social/pdf/110905.pdf].

[18] Опрос общественности относительно предотвращения самоубийства от 2011 г. Кабинет министров [http://www8.cao.go.jp/jisatsutaisaku/survey/report_h23/2-5.html].

[19] *Сакай Н.* «Мусэкинин но тайкэй» митаби (Третья «система безответственности»). — Гэндай сисо (Современная мысль). Токио: Сэйдося, 2011, № 39-7, с. 27.

[20] Там же, с. 29.

[21] *Накай Х.* Сэнсо кара, Кобэ кара (С войны, из Кобэ). — Сисо тоситэно 3.11 (11 марта с моральной точки зрения). Токио: Кавадэ сёбо синся, 2011.

мощи и натурального обмена вещами между соседями[22]. На церемонии присуждения Каталонской международной премии Х. Мураками также говорил о своей мечте о создании духовного сообщества без государственных границ и культурных различий.

Д. Икеда предлагает идею, основанную на буддийской философской концепции взаимозависимого возникновения, которая может служить нравственной нормой для развития общества, из которой вытекает определенное отношение к научно-техническим достижениям и которая дает философское обоснование человеческим взаимосвязям. В своей статье[23], ссылаясь на известное сочинение японского философа XIII в. Ничирена Дайшонина «Риссё анкоку-рон» («Трактат о достижении мира и спокойствия в стране путем утверждения истинного Закона»), он приводит цитату: «Если вас хоть немного заботит собственная жизнь и безопасность, вам прежде всего надлежит молиться за порядок и спокойствие на земле, где вы живете, разве не так?» Интерпретируя философскую концепцию Ничирена Дайшонина, Д. Икеда подчеркивает, что человеку самому по себе невозможно достичь счастья и благополучия в отрыве от мира и людей, окружающих его. Именно это, как пишет Д. Икеда, и означает концепцию взаимозависимого возникновения. Ее суть он понимает следующим образом: «Любое существо или явление возникает благодаря наличию другого существа или явления. Ничто первоначально не существовало обособленно в единичной форме. Все существующее в нынешней форме является результатом, проявившимся впервые в ходе взаимодействия бесконечного множества „причин“ и „условий“»[24].

По этой буддийской космологической концепции все существа и явления находятся в неразрывной взаимозависимости. Такие взаимоотношения можно увидеть в любой сфере жизни, к примеру в биосфере Земли, в которой растения, животные и микроорганизмы играют каждый свою роль в круговороте веществ, и ни одно из трех слагаемых не может существовать без двух остальных.

Основываясь на этом понимании, Д. Икеда предлагает культивировать нравственную норму: «Не строй свое счастье на чужом несчастье»[25]. В идеале, когда мы все действительно осознаем, что существуем только благодаря другим и не можем выжить в собственном вакууме, мы вряд ли станем игнорировать или угрожать существованию окружающих.

---

[22] *Цуруми С.* Нихондзин ва нанио манабубэкика. Има кокоро ни укабукото (Чему должны учиться японцы? Текущие думы). — Сисо тоситэно 3.11.

[23] *Икеда Д.* Мирные предложения 2012. Человеческая безопасность и устойчивое развитие: почитание достоинства жизни [http://www.sokanet.jp/sokuseki/koen_teigen/teigen/jakhcj0000000cl0-att/proposal_SGI20120126.pdf].

[24] Там же.

[25] Там же.

С этой же точки зрения он рассматривает проблему атомной энергетики: если учесть, что Япония расположена в сейсмической зоне, где происходит 10% землетрясений всей Земли, и что на нее не раз обрушивались цунами, то, по мнению японского философа, слишком оптимистично надеяться на то, что атомная авария не повторится. Вероятность аварии предполагает вероятность жертв. Коль скоро так, атомная энергетика в Японии несовместима с предлагаемым моральным принципом.

Теперь рассмотрим возможный механизм действия предлагаемой Дайсаку Икедой нравственной нормы. Хотя этот нравственный принцип вряд ли найдет у кого-либо возражение, нельзя сказать, что в реальной жизни люди везде и всегда беспрекословно его осуществляют. Чаще всего, к сожалению, встречаются обратные случаи. Но что, собственно, мешает благородной идее быть реализованной? Следуя за ходом мышления Икеды, препятствием в реализации принципа «Не строй свое счастье на чужом несчастье» служит неверие.

По этой причине японский философ в упомянутой статье подчеркивает важность верить в безграничный потенциал, которым обладает каждый человек. Именно с таким ви́дением самого явления «человек» он связывает буддийские концепции «взаимозависимого возникновения» и *ку*[26].

Ку в японском переводе санскритского слова *шуньята* выходит за рамки двух понятий *бытие* и *небытие*. Шакьямуни толковал это учение для разъяснения причины страдания, заключающейся в рассмотрении вещи как раз навсегда установившейся и пристрастии к ней.

В свою очередь, Нагарджуна, критикуя учение школы *сарвастивада*, рассматривающее *дхармы* как обладающие действительным онтологическим статусом, развил это понятие в увязке с понятием «взаимозависимого возникновения».

Д. Икеда, объясняя буддийское понимание жизни, интерпретирует *ку* так: «*Ку* (*шуньята*) — это не пустота, как это часто ложно интерпретируется, но реальное состояние, в котором жизненная энергия находится без реалистичного проявления. В этом состоянии жизнь не имеет видимой формы, поэтому зрительно состояние *ку* неотличимо от состояния небытия. Но в отличие от небытия состояние *ку* содержит возможность того, что из него возникает жизнь при соприкосновении с внешними воздействиями. Таким образом, *ку* — это не небытие. Буддизм утверждает, что сущность жизненного явления не может быть объяснена только двумя привычными для человека понятиями бытия (есть) или небытия (нет)»[27].

---

[26] Там же.

[27] *Икеда Д.* Избери жизнь. Диалог Арнольда Дж. Тойнби и Дайсаку Икеды. М.: Изд. Московского университета, 2007, с. 311.

Рассматривая понятие «я» или самости индивида в соответствии с концепцией *шуньяты*, Д. Икеда утверждает: «*Анатман* означает не отсутствие „я“, а отсутствие постоянного, неизменяемого „я“». Данный постулат он рассматривает с обратной стороны: нет неизменяемого «я», зато есть «я» постоянно меняющееся. И в этом японский философ рассматривает бесконечную возможность самосовершенствования человека. Исходя из такого понимания человека, Д. Икеда усматривает в empowerment (развитие потенциальной способности) ключ к «духовному восстановлению» после бедствия 11 марта. Здесь следует обратить внимание на то, что он употребляет английское слово empowerment не в плане приобретения навыков для общественной и личной жизни, а в плане развития личностной, духовной способности.

Однако совершенствование души человека чаще всего труднее, чем совершенствование технологий. Человек нуждается в моральной поддержке, в человеческих узах доверия.

Заключение

После трагедии 11 марта прошел год с лишним. Однако восстановительный процесс в стране еще интенсивно идет, неизвестно, когда и как решится проблема с ликвидацией последствий в Фукусима. В такой момент за ограниченное время трудно досконально анализировать психологическо-моральное положение японского общества. И тем не менее, хотя пока четко не определено направление дальнейшего развития общества в целом, по атомной энергетике наблюдается изменение мнения населения, как это показывают приведенные выше данные по результатам опросов, в сторону сокращения или полного прекращения использования атомной энергии. Такую тенденцию подтверждает активизация гражданского движения против атомных электростанций с участием научных и культурных деятелей. Однако вместе с тем представители деловых кругов выступают за сохранение атомной энергетики, аргументируя свою позицию необходимостью поддержания достигнутого уровня экономического развития. На данном этапе лишь можно сказать, что трагедия 11 марта 2011 г. дала японцам возможность пересмотра своего отношения к научно-технологическим достижениям, что японское общество стоит на распутье, находится в поисках нового пути развития. Единственно, нет сомнений в необходимости объединять усилия для восстановления пострадавших районов, восстановления души и жизни каждого человека.

Раздел IV
Мусульманские традиции

Голамреза А'авани

Каков может быть вклад исламской философии в философскую компаративистику

Для меня большая честь принять участие в этом престижном конгрессе по сравнительной философии в Москве. В эпоху глобализации, когда различные культуры познают друг друга в беспрецедентном масштабе, и уже проведены глубокие и проницательные исследования в отношении философий самых разных цивилизаций, сравнительная философия становится все более значимой темой, притом что уже в предыдущие десятилетия она оказалась в центре внимания в некоторых философских кругах.

Однако некоторые философы отрицают возможность такой дисциплины, как сравнительная философия, утверждая, например, что различные философские школы являются автономными, как независимые круги или параллельные 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 некоему релятивизму и делает поиск истины, который традиционно рассматривается как единственная цель философ-

© А'авани Г., 2013

ской деятельности, избыточным и бесполезным. Более того, философия, как говорят, призвана решать вопросы, которые считаются извечными и конечными, которые ставились во все времена и в разных культурах, где население достигло определенного уровня интеллектуальной зрелости.

История философии дает нам много примеров таких изначальных вопросов. Для занятий сравнительной философией необходимы определенные условия. Прежде всего надо иметь глубокие знания двух философских традиций или, по крайней мере, двух философских школ, знаний, сфокусированных на специальной философской проблеме. Поверхностным обсуждением этого вопроса ограничиться, разумеется, не удастся. Также необходимо знание исторической эволюции рассматриваемой проблемы, что поможет увидеть, например, 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.

Существуют также различные методы проведения сравнительно-философских исследований. Можно, например, сделать сравнительный анализ одного вопроса у двух философов, которые не только принадлежат к одной философской школе, но и к одной традиции. А можно сравнить теорию вещества у Аристотеля и Александра Афродисийского (оба относятся к перипатетической школе и западной традиции). Можно было бы сравнить проблемы, рассматриваемые философами, принадлежащими к одной и той же школе, но к двум различным традициям. (Например, сравнить Аристотеля и Авиценну.)

Третьим вариантом мог бы быть сравнительный анализ проблемы у двух философов, которые принадлежат к двум различным школам мысли, но при этом действуют в одной и той же традиции (в качестве примера можно было бы отметить различные стадии знания у Платона и Канта). Четвертая возможность — изучение философских проблем у философов, которые принадлежат к разным школам и различным традициям, которые тем не менее влияли друг на друга (например, сравнить и сопоставить бытие связки-copula у Аристотеля, Канта и Муллы Садра). Пятой возможностью могло бы стать сравнение проблемы у двух различных мыслителей, принадлежащих к разным школам и двум разным традициям, в частности, в случае отсутствия каких бы то ни было доказательств ма-

лейшего влияния и контр-влияния между этими традициями (проф. Идзуцу, например, сравнил метафизическую систему мусульманского мистика Ибн Араби и китайского мудреца Лао-цзы). Чтобы рассуждать об этом, совершенно бесполезно говорить об историческом влиянии и апеллировать к историзму и историческим объяснениям.

После этих вводных замечаний обратимся к нашей исходной задаче — показать вклад исламской философии в сравнительную философию. Несколько аллюзий и замечаний о природе исламской философии могут помочь получить исчерпывающий ответ на этот вопрос.

Исламская философия — интеллектуальный наследник самых разнообразных традиций. Например, говоря о традициях греческой философии, можно отметить тот грандиозный и исключительно важный процесс, который происходил в Багдаде, когда были переведены с греческого на арабский язык почти все основные работы в области философии и науки вместе с основными комментариями, содержавшие достаточный материал для дальнейших философских размышлений и научных экспериментов.

Достаточно вспомнить, что такие философы, как Авиценна и Аверроэс, скорее всего не знали греческого, но тем не менее хорошо разбирались в перипатетической традиции. Учитывая тот факт, что ни одна из их работ, за исключением двух, не была переведена на латинский, а несколько столетий спустя эти работы были переведены сначала с арабского перевода с комментариями, а затем с греческого оригинала на латинский язык, можно смело заключить, что исламская цивилизация была истинной наследницей греческой и эллинистической интеллектуальной традиции и что Европа и Запад унаследовали ее благодаря исламской цивилизации. Это обстоятельство делает сравнительный анализ многих дисциплин, в частности философии, изучавшихся двумя соответствующими традициями, реальным и насущно необходимым.

Исламская цивилизация, находясь географически в средней полосе нашей планеты, была, говоря символически, «золотым мостом» для проникновения восточных культур на Запад, который в Средние века не знал ничего существенного о Востоке. Исламский вклад в этом отношении намного превосходит внедрение арабских цифр, бумаги, пороха, компаса и прочего, что не подпадает под ограниченные рамки данной статьи.

В связи с этим отметим еще один момент, поскольку речь идет о сравнительном исследовании применительно к исламской философии. Когда мы говорим об исламской философии, мы должны сделать четкое различие между собственно исламской философией и исламской философией в общем смысле. Когда мы обращаемся к определенному философскому вопросу у Авиценны, мы, несомненно, говорим о собственно философии и о конкретном смысле, но если мы сравниваем, например, Ибн Араби с Шанкарой, Мейстером Экхартом или Лао-цзы, мы воспринимаем фило-

софию в широком и более общем смысле. По моему скромному мнению, наши усилия в сравнительной философии будут более плодотворными и успешными, если мы не будем ограничиваться вопросами, которые входят в сферу узкого понимания философии. Есть также немало вопросов философской значимости, которые находятся за пределами собственно философской сферы, которые, будучи проигнорированы нами, лишат нас возможности многих интересных дискуссий в сравнительной философии. Исламская интеллектуальная история пронизана многими темами спекулятивного суфизма, рационального и догматического богословия, с которыми современный любитель сравнительной философии не будет склонен мириться.

Проблемы онтологии

Некоторые востоковеды, взявшиеся за изучение проблем исламской мысли, часто приходят к затасканным клише, что-де исламская философия есть не что иное, как анахроническое повторение греческой философии, почищенной и подкрашенной с помощью некоторых неуместных богословских вопросов, как бы пересаженной на совершенно чужую почву. Подобные суждения, по меньшей мере, очень далеки от истины. Даже самый поверхностный взгляд на одну из философских проблем, например онтологию, которую мы выбрали для обсуждения здесь, способен опровергнуть утверждения такого рода.

Платон с его отправной точкой в виде знаменитого принципа Парменида: «Tauto gar estin to einai te kai to noein» («Различное — бытие и мышление — мыслятся здесь как то же самое»), как указано в одноименном диалоге, пришел к выводу, что истинное бытие (ontos on) является синонимом мышления, и в том смысле, что оно может быть по-настоящему понято разумом, и в дополнительном смысле, что истинное бытие принадлежит особой сфере, которую он назвал интеллигибельным миром и которая была обителью божественных и вечных идей. Эта точка зрения логически привела к утверждению, что наш материальный и физический мир, мир становления (а не бытия самим собой), не мог себе позволить принадлежать к тому миру истинного и вечного бытия. А также, что более важно, Единое (to hen), т.е. исходный принцип для всех единиц, пребывает по ту сторону бытия (epekeina tes ousias, как указано в аллегории пещеры в «Республике»). Иными словами, истинное бытие принадлежит миру идей и не может определяться ни Божественным принципом, который называется Благом (to Agathon), ни Единым. Не может он принадлежать и миру становления, что просто ниже достоинства такой возвышенной реальности. «Одно и то же — внимать (мыслить) и быть».

Совсем другая картина открывается, когда мы переходим к рассмотрению метафизики Аристотеля, где идея субстанции (ousia) является ключевой и вокруг которой вращаются все остальные философские концепции. Бытие, в смысле субстанции, аналогично определяется как Богом, т.е. высшим существом, так и физическими субстанциями, такими как четыре первичные элемента. Теория субстанции, как одна из десяти категорий, была получена из теории логических предикатов, и, следовательно, субстанция определяется как «то, чем все остальное определяется, а само не определяется ничем». В общем, у Аристотеля Бытие отождествляется с его первичным проявлением, т.е. субстанцией. В «Метафизике» он громогласно утверждает: метафизически Бытие равно субстанции.

В исламской философии, начиная с аль-Фараби и завершая Авиценной, метафизика не основана на теории субстанции, она скорее основана на более простом и интеллектуальном различии между сущностью (*аль-махиййа*) и существованием (*аль-вуджуд*), различии, которое, с одной стороны, изменило ход развития философии, а с другой стороны, повлияло на ее развитие до наших дней.

Можно было бы возразить, что эта дихотомия сущность–существование неявно присутствовала в аристотелевской философии. Тогда в чем же здесь исламский вклад в проблему? В ответ на это можно сказать, что и вправду такое различие неявно существовало у Аристотеля, но он не использовал его в качестве метафизической основы для новой метафизики, как это происходило у мусульманских философов, таких как Авиценна.

Различие между сущностью и существованием привело к появлению одного понятия, известного в исламской философии как привхождение (*уруд*) существования и в западной средневековой философии как акцидентальность/случайность бытия. На исламском философском языке это означает, что эти два понятия (сущность и существование) совершенно независимы друг от друга, а их инаковость (*аль-хейрийа*) означает, что концепция одного из них вовсе не обязательно влечет за собой концепцию другого. В западной философской традиции из-за искаженных представлений об Аверроэсе и его совершенно ошибочном понимании уруда в смысле акциденции, бытие было неверно истолковано как акциденция, и средневековые мыслители ошибочно обвиняют Авиценну за то, что он без всякой необходимости увеличил еще на одну акцидентальную категорию аристотелевской список.

Другим следствием такого различения стало понятие о контингентности/случайности и необходимости бытия. Если мы предицируем бытие всем вещам или сущностям (quiddities) в мире, такая предикация не влечет за собой какой бы то ни было необходимости. Другими словами, такие сущности являются контингентными в том смысле, что они безразличны по отношению к бытию или не-бытию. В противном случае они были бы

или невозможными (не существующими в силу необходимости), или необходимыми (не могущими не существовать). Поскольку все существа в мире контингентны, они не могут возникать сами по себе и становиться звеньями в цепи контингентных причин, и чтобы избежать бесконечного регресса, эта цепь должна в конечном счете завершиться необходимо-сущим (*ваджиб аль-вуджуд*). Это необходимо-контингентное доказательство существования Бога является одним из основных вкладов мусульманских философов.

В отличие от других космологических доказательств оно опирается на чисто рациональные (а не эмпирические) положения, более того, оно предполагается другими доказательствами (аристотелевское доказательство от движения требует, чтобы в цепочке контингентных двигателей появился конечный, необходимый двигатель; беспричинной причиной является необходимая причина из числа контингентных причин и т.д.). Таким образом создается чисто метафизическое различие между Богом и миром. Кроме того, можно доказать, что мир (совокупность всех существ, кроме Бога), который является контингентным по своей природе, приобретает, по определению, все свои совершенства от необходимого существа.

Метафизика общая и частная

Лишь немногие даже среди специалистов по исламской философии знают, что различие между общей метафизикой (*иляхийят би-ль-ма'на аль-а'амм*) и частной (*иляхийят би-ль-ма'на аль-ахасс*) впервые упоминается в работах Авиценны. Это различие — решение Авиценной извечного вопроса у Аристотеля, зависящего от вопроса о предмете того, что позже стало известно под именем метафизика (сам Аристотель не использовал этого слова, а для обозначения данного понятия он использовал альтернативные термины — первая философия, София или мудрость и теология, или Божественная наука). На вопрос о том, что такое метафизика, Аристотель давал три разных ответа: так, в одних работах он писал, что это бытие как бытие (on he on); в других — что это основные принципы причины (prote aitiai kai archai); наконец, он упоминал перво-субстанцию, т.е. Бога, как собственно предмет метафизики. Учитывая тот факт, что, согласно Аристотелю, наука не может изучать более одного предмета, сразу же возник вопрос о том, какой из трех был надлежащим предметом метафизики.

Почти все комментаторы до Авиценны и почти все современные ученые считают, что это были различные аспекты одного предмета, и пытались доказать это, обращаясь к отдельным принципам аристотелевской метафизики. Некоторые предполагали, например, что три разных названия метафизики обозначают одну и ту же науку, и в то же время, по-види-

мому, эти три различных названия указывают на три различных аспекта одной науки — метафизики. Другие, чтобы доказать единство первой философии, прибегали к такому устоявшемуся метафизическому принципу, как аналогия Бытия, согласно которой аналогические реальности, как, например, реальность Бытия, имеют некую первую инстанцию, которая онтологически предшествует остальным и является причиной, а также первым принципом Бытия как такового; таким образом они пытались объединить три тематических предмета в один. Согласно этой теории, первая субстанция, т.е. Бог, будучи первым в плане Бытия, был верховной причиной в иерархии сущих и считался Бытием всех сущих.

Авиценна, с другой стороны, изучив Аристотелевскую «Метафизику» более сорока раз, был весьма скептически настроен по отношению к решению своих предшественников и предложил свое особое решение данной проблемы. Аксиоматизировав науку логики и превратив ее в очень острый и точный инструмент для науки демонстрации, он использовал методику аподиктических наук для поиска правильного решения этой проблемы. В соответствии с принципами аксиоматизируемой Авиценной науки — логики (она же логика аксиоматизации) предмет науки должен быть либо самоочевидным, либо приниматься как нечто само собой разумеющееся и не нуждаться в демонстрации данной наукой. Две темы, упомянутые как предмет метафизики (Бог как перво-субстанция; первые причины/принципы всех живых существ), являются объектами демонстрации в метафизике и поэтому не могут рассматриваться в качестве предмета своей науки.

Остается третий вариант: «Бытие как Бытие», который, будучи также самоочевидным, может быть предметом первой философии. Впервые в истории философии «Бытие как Бытие» стало предметом того, что обрело известность как общая матафизика. Существование Бога доказано сначала в качестве проблемы, поставленной этой наукой, а затем, став предметом другой ветви метафизики, получившей название частная метафизика. Каждая ветвь рассматривает существенные признаки (*аль-аварид аз-затийя*) своего собственного предмета.

Разделение метафизики на общую и частную было предпринято средневековыми философами, в частности теми, кто принял толкование Авиценной аристотелевской метафизики, особенно Фомой Аквинским. Что касается того, что Кристиан Вольф использовал термин ontologia в качестве эквивалента для обозначения общей метафизики, а термин theologia как синоним специальной метафизики, можно с уверенностью сказать, что Авиценна был основателем аподиктической науки онтологии.

Сухраварди

Новый поворот проблемы бытия и сущности принимают у Сухраварди. Можно задаться вопросом, почему многие онтологические различия, которые так подчеркивались Авиценной или философами-перипатетиками, оказались в наше время либо отложенными на дальнюю полку, либо полностью стертыми в иллюминативной схеме метафизики, основанной Сухраварди. Одной из причин может быть то, что Сухраварди не считает индуктивную/логическую (*истидляли*) или дискурсивную (*бахси*) философию высшим типом философии, как утверждали перипатетики. Выше ее стоит философия, которая базируется на знаниях по вкушению (*аль-'ильм аз-заукы*), или на сапиентиальном знании (от латинского слова sapere в значении «пробовать на вкус»). Сапиентиальная мудрость обретает свое завершение в обожествлении (theosis, араб. *та'ллюх*), что делает ее гораздо более высокой и возвышенной по статусу, чем то, что основано на чисто дискурсивном разуме. Таким образом, можно сказать, что такие перипатетические метафизические различия, как существование и сущности, материя и форма и т.д., стираются, как только мы выходим из области рассуждений и концепций и вступаем в область интеллектуальной интуиции и сапиентиального познания.

Бытие символов

Согласно Сухраварди, сапиентиальную философию отличает отсутствие в дискурсивной нескольких характеристик:

— использование того, что он называет *рамз* (символика);

— теория иллюминации;

— трехсторонняя космология;

— более строгое и стойкое соблюдение метафизического принципа единства;

— переосмысление древних философов с новой точки зрения сапиентиальной философии.

Отличительной особенностью сапиентиальной мудрости от дискурсивной философии является использование мифологии и символики. Как в «Государстве» Платона, где восхождение от dianoia в noesis требует, чтобы мы применяли знания, полученные на предшествовавшем этапе как символ или миф (слово, родственное словам «тайна» и «мистический»» и производное от греческого инфинитива «muein» — «замолчать», «остановить психическую деятельность»), для того чтобы с помощью диалектического метода мы могли бы достичь высшей реальности, точно так же, с точки зрения Сухраварди, мы должны использовать *румуз* (мн. ч. от *рамз*), чтобы подняться к видению интеллигибельных реальностей. Опять

же, как у Платона, *рамз* никогда не может быть опровергнут, а его опровержение указывает на отсутствие понимания со стороны буквалиста-демифологизатора. Одно из критических замечаний Сухраварди против перипатетиков и Аристотеля, в частности, обращено к их буквальным толкованиям *рамз*, найденных у древних философов, которые они, так сказать, демифологизировали.

Другой характерной особенностью сапиентиальной философиии, согласно Сухраварди, является использование теории иллюминации для объяснения возникновения космоса и человеческого знания. Само бытие интерпретируется как нечто, включающее несколько уровней света от своего изначального источника, который он называет светом светов (*нур аль-анвар*), до нижних пределов полной темноты.

Третья отличительная черта сапиентиальной философии, или обожения, — вера в три продольных (*тули*) мира (*аль-'авалим ас-саляса*), эманирующихся из предвечного принципа — теории, которая, согласно Сухраварди, разделялась всеми древними мудрецами и которой так не хватает перипатетической космологии.

Другой характерный признак сторонников обожения (*асхаб ат-та'ллюх*) — их более стойкое соблюдение принципа монизма (*ат-таухид*). Может ли это означать, что их метафизическая система основана не на понятии бытия и сущности, а на принципе единства его нескольких этапов, как у Платона и некоторых досократиков, которые пытались описать всю реальность на основе одного онтологического принципа (архе)? Не есть ли это критика Аристотеля и перипатетиков, которые считали первым принципом nous nouon, т.е. мыслящий разум, который уже подразумевает некую множественность? Можно ли тут ссылаться на Платона, который различал совершенно простое единое (to hen) и то, что он назвал «одним и многим»? Как бы то ни было, это очень важное различие между двумя рассматриваемыми методологиями в философии.

Это вновь подчеркивает очевидное различие между тем, читаем ли мы, интерпретируем и сравниваем философов в свете сапиентиальной мудрости или дискурсивной философии. Последняя считает, что философия начинается с греков и завершается Аристотелем, как полагал сам Аристотель и некоторые из его мусульманских комментаторов, особенно Аверроэс. Приверженцы сапиентиальной мудрости полагают, что она началась с восточной философии Авиценны и завершилась сухравардийской философией Востока Света, следовательно, философия — универсальна в том смысле, что не является монополией одной страны и сообщества и что Бог, податель Мудрости, не поскупился и не лишил все страны, кроме одной, такого чрезвычайно драгоценного Божественного благословения. При рассмотрении в рамках такой огромной и славной панорамы философия обретает новую жизнь. Например, досократиков Аристо-

тель считал просто физиками (physilogoi), которые, подобно маленьким детям, попадают в цель совершенно случайно, а Сухраварди оценивал как великих соратников теосиса/обожения и видных представителей сапиентиальной мудрости и даже считал представителями Божественного посланничества. Кроме того, к совершенным адептам сапиентиальной мудрости Сухраварди причислял и всех великих мусульманских суфиев, таких как аль-Халладж, Баязид, Джунайд и Сахль ат-Тустари.

История философии, если она написана с сапиентиальной, а не только дискурсивной позиции и отображает взгляды Сухраварди, будет, несомненно, отличаться от настоящей историографии философии, как это предписано Аристотелем и Гегелем, и, без сомнения, включит великих мудрецов Востока в качестве великих представителей сапиентиальной мудрости.

Трансцендентная философия Садры

Трансцендентная философия является кульминацией онтологической проблемы в исламской философии; она синтезирует все основные течения в отношении бытия почти во всех школах мысли, сведения о которых находились в распоряжении Муллы Садра, основателя школы. Садра пересмотрел все проблемы, так или иначе связанные с этим вопросом, и после весьма критического анализа этих проблем либо предложил очень оригинальное решение, либо подверг критике теории, неприемлемые для него, доработал неоднозначные положения или, по крайней мере, переформулировал решения в более строгом и философском виде. Его вклад в проблему онтологии грандиозен. В связи с нехваткой времени и ограниченностью пространства мы остановимся лишь на нескольких из них.

Мир Дамад, наставник и учитель Муллы Садры, поднял новую проблему в онтологии. Если все объекты в мире можно рационально проанализировать и свести к бытию, или существованию (*вуджуд*), и к сущности (*махиййа*), естественно возникает вопрос о том, какой из этих двух идет впереди в порядке интеллектуального осмысления, учитывая, что ни тот ни другой не могут участвовать в такой приоритетной гонке. Мир Дамад, как говорят, сделал выбор в пользу учения о первичности сущности (*асалят аль-махиййа*). Мулла Садра, наоборот, сделал выбор в пользу первенства существования, предложив некоторые доказательства своего утверждения, в том числе о том, что сущность остается неизменной как в уме, так и во внешнем мире. Отличает же эти два объекта их способ существования — в сознании и вне сознания.

Кроме того, Мулла Садра проводит различие между понятием (*мафхум*) существования и его реальностью. Понятие бытия в качестве второй интеллигибелии является наиболее универсальным из понятий, очень бо-

гатым на коннотации, но крайне бедным в расширении и денотации. Напротив, реальность существования является богатейшим и конкретнейшим по части денотации. Что касается рассматриваемого вопроса, т.е. главенства/первенства бытия, его приоритет должен быть основан на реальности, а не просто на понятии бытия.

Человек занимает особую, отличительную ступеньку на лестнице бытия. Мулла Садра предложил превосходное изложение «Dasien», или существования человека, которое может считаться лучшим в своем роде, но которое, к сожалению, было предано полному забвению. Главная тема в онтологии «Dasein» Муллы Садры в том, что и у человека собственное существование имеет приоритет перед его сущностью. Мулла Садра снова и снова подтверждает тот факт, что человек как таковой не имеет фиксированной и стереотипной сущности. Он — то, что он с собой сделает. Ссылаясь на коранический стих, в котором говорится, что человек был создан лучшим по конституции, а затем был брошен в «самые низкие», Мулла Садра комментирует: человек может решить стать кем угодно — от «высокого из высоких» до «самого низкого из низких». Другими словами, человек есть творец своей сущности; эту тему вырвали из контекста современные экзистенциалисты.

Для Муллы Садры трансцендентная философия (*аль-хикма аль-мута'алийа*) — лучший способ достичь самого «высокого из высокого» из самого «низкого из низких». Другим способом является сапиентиальное понимание эзотерической мудрости, заложенной в религии. Чтобы достичь этой высшей мудрости необходимо совершить четыре интеллектуальных путешествия.

Путешествие из тварей к Творцу (или от многократности к единству, или от множественности явлений к Абсолютной Реальности — *аль-хакк*.

Путешествие в реальности посредством реального (к Богу через Бога и с Богом).

Третий путь, который в отличие от первого есть путь от реального к тварям через реальное (от Бога к тварям с помощью Бога).

Четвертое путешествие, которое отличается от второго, — это путешествие с Богом к тварям. По достижении четырех интеллектуальных путешествий человек получает Божественное видение вещей и ассимилируется с Богом, насколько это в его человеческих силах. Для Муллы Садры, как для Платона, путь философии предполагает все то же, что и для всех наук, но при этом существенно отличается от всех наук. Для Платона, как и для Муллы Садры, все науки так или иначе используют дискурсивное рассуждение. Но для одного из них четыре интеллектуальных путешествия, а для другого практика диалектики не являются необходимыми условиями для занятий науками, однако совершенно необходимы для занятий философией. Онтология эпистемологии, эсхатологии, космологии и фило-

софской антропологии, которые представляют собой основные разделы книг и трактатов Муллы Садры, обретают новую жизнь, будучи понятыми в свете философии в упомянутом выше смысле.

Феноменология разума

Проблема субъективизма — одна из самых серьезных ловушек, которую мусульманские философы всегда стремились избежать. Мулла Садра открыл новую главу в онтологии под рубрикой «Существование ума» или просто «Психическое существование» (*аль-вуджут аль-дихни*).

Некоторые школы мысли в исламе, например ашариты, а также некоторые мыслители, живущие на Западе, как отдельные догматические теологи, так и почти все философы, которые отрицают обоснованность и достоверность интеллекта (т.е. все анти-рационалисты), и, наконец, все эпифено-менталисты — все они отрицают существование независимого ума. Мулла Садра приводит некоторые доказательства, дабы продемонстрировать, что сознание является независимой реальностью, которая совершенно отличается от тела и телесных функций.

Существует немало вещей, порождаемых нашим сознанием, которые по определению не могут существовать во внешнем мире. Например, чтобы заявить принцип непротиворечия, мы должны сначала представить себе его в нашем уме, а такой принцип очевидно не существует вне нашего сознания; следовательно, ум должен предшествовать этому представлению. В той же ситуации оказывается понятие «небытие», которое по определению не может обладать внементальной реальностью. Кроме того, существуют всеобщие и необходимые положения, которые всегда и везде справедливы. Их нельзя вывести просто из опыта, ибо все эмпирические суждения условны.

Таким образом, универсальные положения, будучи рациональными, а не эмпирическими, всегда воспринимаются нашим интеллектом или, другими словами, нашим сознанием. Так же обстоит дело и с универсальными понятиями, которые важны с точки зрения аподиктической и демонстративной науки. Мулла Садра подробно высказывался по этому поводу, реагируя на все предполагаемые возражения. Просмотрев обширную литературу по этому вопросу, наш философ тщательно проанализировал все тексты и ответил на все реальные или предполагаемые возражения. Результатом стало убедительное доказательство существования разума и управляющих им законов. Но проблему сознания можно рассматривать и под другим углом, т.е. с точки зрения трансцендентной философии. С этой точки зрения человеческая душа представляется примером Божественного. И принадлежит она не миру телесных субстанций, а миру Божествен-

ного управления и, следовательно, будучи божественной по сути, может творить нечто из ничего. Человеческая душа имеет все атрибуты Бога, а именно знание, силу, волю, жизнь и речь. В мире существуют такие мудрецы и святые, которые могут создавать вещи во внешнем мире путем простого проявления своего намерения — так же как простые люди могут создавать образы благодаря своим способностям воображения.

Анти-волюнтаризм

Термин волюнтаризм в моем понимании означает веру в приоритет воли над знанием. Эта проблема возникла в исламской мысли как богословский вопрос. Бог обладает бесконечным числом атрибутов, семь из которых, называемые «Матерью имен» (*уммахат аль-асма*), наиболее значимы: жизнь, знание, воля, власть, речь, зрение, слух. Даже если все бесконечные имена на самом деле присутствуют в Боге, остается вопрос: какое из них логически предшествует остальным в том смысле, что предполагается ими? Все философы и почти все суфии верят в примат знания. Большинство догматических богословов, особенно ашаритов, верят в логический приоритет Божественной воли. Из этой теории следует, что нет вечных истин, потому что вечные истины суть объекты Божественной воли, а не Божественного знания, ибо он мог бы повелеть им быть иными.

Эта проблема восходит к «Ефтифрону» Платона, который представляет собой диалог о благочестии. В ответ на вопрос Сократа, что есть благочестие, Ефтифрон отвечает, что «благочестие есть то, что нравится всем богам». Тогда Сократ ставит следующий вопрос: «Хорошо ли благочестие потому, что оно нравится богам, или оно нравится богам потому, что оно хорошо само по себе»? На это Ефтифрон отвечает, что благочестие хорошо, потому что происходит по воле богов.

Сущности, или quiddities, а также вечные истины являются объектами Божественного знания, и Бог не мог бы сделать их иначе. В исламской философии эта проблема известна как *джа'ал* (делание). Принцип гласит, что объекты Божественной воли не есть реальность вещей, извечно существующих в Божественном сознании. Божественная воля только порождает бытие вещей или осуществляет/актуализирует реальности, которые вечно предсуществуют в Божественном знании.

Современная западная философия прошла испытание волюнтаризмом. В своей интересной статье, озаглавленной «Создание вечных истин в системе Декарта», Эмиль Брехье убедительно показал с помощью многочисленных иллюстраций, что, согласно Декарту, Бог создал вечные истины

и что он мог бы создать их иными. Другими словами, вечные истины являются объектами Божественной воли, а не плодом его изначального и вечного знания — такая теории была бы противна мусульманским мудрецам. Подобные разновидности волюнтаризма можно также обнаружить у Канта, Юма, Шопенгауэра, Ницше и многих других.

Тауфик Ибрагим

Кораническая эпистемология и научный дискурс

В отличие от христианского мира, где идеи конкордизма не получили официальной поддержки и с середины прошлого столетия фактически сошли со сцены, для ислама Нового и Новейшего времени характерно все громче звучащее заявление о единстве Корана и науки, о сущностном согласии между ними. Значительное распространение получают «сциентические» интерпретации Писания, обнаруживающие в нем предвосхищения тех или иных научных открытий, в чем порой усматривается очередное свидетельство его божественного происхождения. Активно разрабатывается «теология науки», «исламская философия/эпистемология науки» и близкие к ним планы по «исламизации науки», «исламизации знания» вообще. Исходными принципами здесь преимущественно служат соответствующие установки Корана касательно соотношения веры/религии и разума/знания, получившие развитие в пророческом предании (сунне) и творчестве мусульманских мыслителей классической эпохи. Ниже мы остановимся на главных таких установках, рассматриваемых с реформаторско-модернизаторской точки зрения.

1
Культ знания

В арабо-мусульманской литературе наука/ученость обозначается термином *'ильм*, одновременно указывающим и на знание вообще. Расцвету науки в мусульманском мире классического периода содействовал культ знания, в утверждении которого первейшую роль играли интеллектуалистские установки Корана и сунны.

Весьма символично, что первым словом, с которым архангел Гавриил обратился к Мухаммаду, призывая его на пророческое служение, было «Читай!» и что в начальных строках первой (в хронологическом порядке) суры-главы Корана прославляется Бог именно как творец, научивший чело-

© Ибрагим Т., 2013

века письму (96:1-5). Также и последующую суру (68-ю) открывает Божья клятва орудиями письма — чернилами и пером.

Словно рефреном в Коране звучат выражения типа «размышляйте», «вникайте», «неужто они не разумеют», «для людей понимающих». Слово *'ильм* и однокоренные с ним фигурируют в более чем 750 стихах Писания (из общего числа стихов — 6236). Еще сотни раз в нем встречаются близкие по смыслу слова *'акль*, *фикх*, *фикр* и т.п.

Превосходство знания/разума Бог отмечает в таких коранических откровениях: «Неужели равны знающие и незнающие?!» (39:9); «На высшую ступень Бог поднимает уверовавших и знающих» (58:11). Комментируя последний стих, один из сподвижников Пророка, Ибн-Аббас, указывал, что «знающие (*'уляма'*) превосходят верующих (*му'минун*) на семьдесят ступеней, между каждой из которых расстояние в пятьсот лет пути».

Примечателен и рассказ Корана о сотворении первых людей, по которому Адам проявил большее знание в деле «наречения существ именами», что, по некоторым толкователям, символизирует способность человеческого рода рационально постичь природу вещей. Именно благодаря этому достоинству Бог повелел ангелам преклоняться перед Адамом (2:30-34).

Достаточно распространенным (хотя и не вошедшим в шесть канонических сводов) является «хадис о разуме» (*хадис аль-'акль*), согласно которому первое, что сотворил Бог, — это разум. «И Он сказал ему: „Повернись ко Мне лицом!“, и тот повернулся. Затем Он сказал ему: „Повернись ко Мне спиной!“, и тот повернулся. И Бог изрек: „Клянусь величием Своим, не создавал Я ничего, что было ближе для Меня, чем ты. Тобой я изымаю, тобой я одаряю, тобой я награждаю и наказываю“».

Пророк назвал ученых мужей (*'уляма'*) наследниками пророков. Поиск знания/науки он объявил «обязанностью каждого мусульманина и мусульманки», а об учебе говорил как о непрерывном процессе, длящемся «от колыбели до могилы» и требующем от человека отважных поисков мудрости «даже в далеком Китае». Широкое хождение среди людей классического ислама имели и такие его изречения: «Час размышления (*тафаккур*) лучше целого года богослужения (*'ибада*)»; «В Судный день чернила ученых приравняются (версия: перевесят) к крови мучеников».

Этими заповедями Корана и сунны прежде всего объясняется тот факт, который отмечает американский исследователь Ф. Роузентал в заключении к своей книге «Торжество разума»: в классическом исламе «концепция знания приобрела значительность, которой нет в других цивилизациях».

Коранический интеллектуализм нашел яркое воплощение в главном направлении философской теологии ислама — *каламе*, обе школы которого (как мутазилитская, так и ашаритско-матуридитская) за первейшую обязанность мусульманина полагали рациональное познание, умозрение

(*назар*). На возрождение такого пиетизма к знанию/разуму, а с ним — и собственно к науке ратуют современные реформаторы-модернисты.

2
Рациональность вероучения

В основе реформаторской теологии науки лежит посылка, согласно которой кораническое/мусульманское вероучение не включает в себя каких-либо положений, которые нельзя было бы обосновать человеческим разумом[1].

Полемизируя с язычниками, Коран требовал от них представить «доказательства» (*бурхан*) в пользу своего учения о множественности божеств (21:24; 27:64). В духе максимальной готовности принять любое доказательное мнение звучит и кораническое откровение, которое Пророк призван оглашать: «Если [докажете], что у Бога есть сын, Я первым стану поклоняться ему» (43:81). Примечательно также, что призывающим к иным богам помимо Бога стих 23:117 угрожает Господней карой именно в том случае, если сему не представляют доказательств.

Своим же последователям Писание заповедовало «призывать на путь Господний мудростью (*хикма*)» (16:125), т.е. методами рационального убеждения. И в самом Коране приводятся рациональные доводы в пользу главных принципов веры, такие как бытие Бога (напр., 2:164; 50:20; 67:1-4), Его единственность (17:42; 21:22; 23:91), ниспослание Книг и воздвижение пророков (2:213; 5:19; 6:91), воскрешение мертвых (18:48; 36:78-79; 46:33), потустороннее воздаяние (10:4; 20:15; 38:28). На сугубо интеллектуальном/философском основании мусульманская доктрина возводится в творчестве мутакаллимов (представителей калама).

Коран «интеллектуализирует» чудо (*му'джиза*) — традиционный способ удостоверения истинности пророческих миссий, их небесного происхождения. Хотя мусульманское Писание и упоминает о сверхъестественных чудесах, явленных прежними пророками (в частности, о посохе Моисея, превращенном в дракона; об исцелении Иисусом безнадежно больных и даже воскрешении из мертвых), тем не менее основатель ислама категорически отказывался представить противникам-язычникам схожие, нарушающие естественный порядок вещей чудеса-знамения, предпочитая таковым совершенно иного рода знамения — Книгу, Коран (2:23; 11:13; 17:88).

Соответственно этой рациональной переориентации реформаторы-модернисты интерпретируют кораническую характеристику пророка Мухаммада как *хатам ан-набиййн* (букв. «печать пророков», 33:40), т.е. «за-

---

[1] Этот факт был отмечен, хотя и в полемическом контексте, еще Фомой Аквинским в «Сумме против язычников» (I:6).

вершитель» пророческих посланий. Ислам явился в мир, когда человечество уже достигло такой интеллектуальной зрелости, что больше не нуждалось в прежних, относительно примитивных («пророческих», «сакрально-ревелятивных») формах общения с Богом и постижения истины. Отныне оно должно полагаться на разум, на его способность адекватно прочитывать и интерпретировать Великую Книгу, Книгу Природы.

Употребляя слово *айат* для обозначения не только единицы-стиха Корана, но и отдельного явления природы (напр., 2:164; 41:53), мусульманское Писание словно указывает на единство двух Писаний — Корана и Космоса — как двух форм Божьего откровения. Символично также, что обозначающее науку слово *'ильм* прилагается Кораном и к Божьему откровению пророкам (напр., 2:120, 247; 3:19; 19:43; 27:42).

Будучи едиными в плане источника, эти два Писания, а с ними религия и наука не могут конфликтовать друг с другом. В случае же кажущегося противоречия между ревелятивным и рациональным/научным надо апеллировать к методологии аллегорического толкования (*та'виль*), санкционированной самим Кораном (см. 3:7).

3
Законосообразность мира

Одним из самых фундаментальных принципов коранического мировоззрения является мысль о благоустройстве Вселенной и ее законосообразности.

Согласно Корану, Бог — «искуснейший из творцов», который «создал все в совершенстве» (23:14; 27:88). В Его творении «не увидишь ты никакого разлада. / Взгляни окрест — узришь ли какой изъян?! / Обращай взор свой вновь и вновь — / Вернется к тебе твой взгляд тщетным, смущенным» (67:3-4).

Как многократно подчеркивается в Писании, все явления природы Бог создал как «знамения» (*айат*) Своей премудрости и всеблагости. Он соразмерил все вещи (25:2; 54:49), вложил в них «путеводительство» (*хидайа*), «естество» (*фитра*) (30:30; 50:20; 87:3), т.е. законы поведения. И такие законы постоянны, неизменны (30:30; 35:43; 48:23). В этом смысле природа автономна, но не автократична, поскольку обладает бытием лишь благодаря Богу, который может ее разрушить, когда захочет.

Царящий в мире порядок служит надежной предпосылкой для научно-познавательной деятельности. В свою очередь, наука, все глубже раскрывая этот порядок, призвана утвердить в умах мысль о Боге как о его дарителе. Конечно, можно полагать порядок в универсуме, не веруя в Бога-Создателя. Но без идеи Бога трудно объяснить наличие такого порядка.

4
Наместничество человека...

Необходимость научного познания диктуется и главным установками мусульманского взгляда на назначение человека и его миссию в мире.

Прежде всего это принцип наместничества (*истихляф*, *хиляфа*): человек создан в качестве наместника (*халифа*) Бога на земле, и ему в доверенность (*амана*) дано управление окружающим миром (2:30; 6:165; 10:14; 35:39). Поэтому человек призван преобразовать мир, привнести в него цивилизацию (*'имара*) (11:61), создать условия для более безопасной жизни, для большей свободы от природных факторов, дабы возвыситься и приблизиться к Творцу. А таковое возможно лишь при ориентации на научные методологии и технологии, позволяющие открыть законы природы.

С идеей наместничества тесно связан принцип подчинения (*тасхир*). Ради служения человеку Бог поставил «все, что на небесах и на земле» (31:20; 45:13): Солнце и Луну, день и ночь (14:33; 16:12); моря и реки (14:32; 16:14; 45:12), и т.п. И только посредством науки человек может адекватным образом реализовать этот принцип.

Наиболее фундаментальной установкой ислама касательно жизни выступает принцип срединности (*васатыйя*)/равновесия (*тавазун*) между духовным и телесным. Коран называет мусульманскую общину (*умма*) «срединной общиной» (2:143), ибо она призвана избегать крайностей, в которые впали другие религии и цивилизации, культивировавшие либо материализм, либо спиритуализм/аскетизм. Соответственно кораническому наставлению «стремиться заслужить будущий мир, но не забывать о мире сем» (28:77) пророк Мухаммад учил: «Лучший из вас не тот, который ради небесного пренебрегает земным, и не тот, который поступает наоборот; лучший из вас тот, который берет от обоих». Достижение же оптимального баланса возможно только при помощи научных методов и фактов, с дальнейшим их практическим применением.

5
Универсализм

С кораническим монотеизмом (*таухид*) сопряжена концепция о единстве человечества: и в метафизическом плане (люди как творения единого Бога, призванные служить ему), и в этническом (восхождение всех людей к общим прародителям — Адаму и Еве), и в профетологическом/сотериологическом (всем народам были явлены пророки, следование которым обеспечивает счастье и в этом мире, и в ином). Следовательно, богооткровенное начало присутствует не только в трех монотеистических религиях (исламе, христианстве, иудаизме), но и в других религиях, что создает благоприятную почву для открытости по отношению к ним.

Кроме того, указывает Коран, религиозный, этнический и культурный плюрализм учрежден самым Богом и вовеки веков (2:213; 11:118-119; 30:22). Такое многообразие призвано содействовать «лучшему познанию друг друга», позитивному «соревнованию в добрых деяниях», общечеловеческой солидарности, гармонии и взаимообогащению (2: 148; 5:2, 48; 49:13), включая научную сферу. А пророк Мухаммад наставлял: «Мудрость — заветная мечта благоверного, где бы тот ее ни находил, ему подобает принять оную»; «Берите мудрость даже от уст язычника». В смысле обучения научным и иным нерелигиозным дисциплинам можно понимать и вышеупомянутое его изречение о поиске знания «даже в Китае».

Благодаря этой универсалистской ориентации классическая мусульманская цивилизация аккумулировала в себе научные достижения других культурных ареалов. И именно в ней, впервые в истории человечества, наука стала интернациональной, объединив под своим знаменем ученых самых разных этносов и конфессий.

6
Свобода интеллектуального поиска

Свобода научного творчества следует из принципа свободы вероисповедания, провозглашенного, в частности, в стихах 2:256 («Нет принуждения в религии, / [Ибо] уже ясно проступает / Отличие истинного пути от ложного») и 18:29 («Объяви им: / Вот она, исходящая от Бога истина; / Кто хочет / пусть уверует, / А кто не хочет — волен отказаться».

От своих последователей Коран также требует доброжелательности к инакомыслящим, избегания подозрительности: «О верующие, / Сторонитесь многих подозрений, / Ибо греховны домыслы некоторые» (49:12). И в классическом богословии значительное распространение имела установка: «Если мнение оппонента допускает девяносто девять возможностей толкования в смысле ереси (*куфр*) и хоть одну возможность отрицания оного, то подобает склониться к последнему».

Кроме того, отталкиваясь от коранических откровений («Ни на одну душу Богом не возлагается / Ноши больше, чем в ее силах… / Господи, не взыщи с нас за содеянное по забвению / или по ошибке непреднамеренно» — 2:286; «Нет на вас греха за непреднамеренную ошибку, / А только за умышленное душами вашими» — 33:5; и др.) и от сунны («Если судья, прилагая [все свои познавательные] усилия, выносит правильное решение, то ему [полагается] двойная награда, коли же выносит ошибочное решение, ему [полагается одна] награда — [за само усердие]»), богословы классической эпохи сформулировали положение: *аль-муджтахид ма'зур*, «муджтахид (т.е. прилагающий все свои познавательные усилия человек) заслуживает извинения, [если он ошибется]».

Правда, такая толерантная установка обычно относилась лишь к вопросам практического богословия (*фикх*) или к второстепенным положениям догматики. Однако были и богословы, снисходительные к любому муджтахиду, о каких бы вопросах он ни рассуждал — практических или теоретических, частных или фундаментальных. Вслед за таковыми многие современные реформаторы выступают за толерантное отношение ко всем прилежным искателям истины. Порой в этом смысле истолковывают стих 29:69 — «Тех, кто усердно стремится к Нам, / Непременно выведем Мы на путь Наш».

Что же касается собственно научных областей, то мусульманская цивилизация не знала практики ограничения свободы поиска по причине несовместимости с религией.

7
Методологический скептицизм

Коран призывает своих приверженцев к критическому мышлению, порицая эпигонство (*таклид*) — слепое следование взглядам, унаследованным от прошлого (2:170; 43:22-24) или проповедуемым авторитетными лицами (33:67).

Принцип методологического сомнения заложен в следующем коранническом стихе, повествующем о желании Авраама удостовериться в истинности воскрешения: « — Господи, покажи мне, / Как оживляешь Ты мертвых. / — Неужели ты не [совсем] уверовал?! / — Воистину верую я, / Но [прошу явить мне оное,] / Дабы успокоилось сердце мое. / — Возьми четырех птиц, / Разрежь на куски / И разложи их на [вершинах] гор; / А потом позови: / Они устремятся к тебе…» (2:260). «Для сомнения (*шакк*) мы имеем больше прав, нежели Авраам», — как-то прокомментировал данный стих пророк Мухаммад.

Сунна повествует также, как некоторые мусульмане сетовали перед Пророком, что сомнения порой терзают их души, на что тот заметил: «Это и есть подлинная вера!»

Исходя из этих положений мутакаллимы (как мутазилиты, так и ашариты-матуридиты) учили о сомнении как необходимой предпосылке подлинной веры и истинного знания. А некоторые из них даже объявляли скепсис первейшим религиозным долгом мусульманина.

К собственно научной сфере принцип сомнения применяли еще мутазилиты. Так аль-Джахиз проводил опыты над животными с целью проверки некоторых положений аристотелевской зоологии, аль-Джуббаи написал несколько трактатов в опровержение естественнонаучных взглядов того же Аристотеля. Именно в этом контексте аль-Бируни отметил: «Мутазилиты склоны к опровержению того, что общепризнанно».

8
Практическая ориентация

Принципиальная важность практической (как морально-этической, так и технолого-производственной) стороны науки вытекает из центральной для Корана мысли о единстве веры (*иман*) и деяния (*'амаль*). А пророк Мухаммад наставлял своих товарищей молиться Богу о даровании «полезного знания» (*'ильм нафи'*), и сам он часто взывал: «Боже упаси от знания, которое не приносит пользы!»

Подлинная ученость предполагает высокую нравственность, набожность. В этом смысле Коран учит: «Из рабов Божьих подлинно боятся Его / Именно люди ученые» (35:28). Отсюда — императив о моральной ответственности людей науки.

Следуя коранической ориентации на полезное знание, ученые классического ислама стремились к преодолению преимущественно спекулятивного характера древнегреческой науки, к соединению науки и практики, теоретического знания и технического действия. С этим связан и интерес к экспериментированию. Некоторых мутазилитов даже обвиняли «в предпочтении опытов над собаками и петухами молитве и чтению Корана». Так, в творчестве мутазилитских мыслителей (аль-Джахиз, ан-Наззам), а затем ашаритских (Ибн-аль-Хайсам, аль-Бируни) были заложены основы экспериментальной науки задолго до ее возникновения в Западной Европе.

Мехмет Байракдар

Философия и наука в исламе. Перспективы

Для начала я хотел бы отметить, что слово «ислам» в названии статьи обозначает ислам и как религию, и как цивилизацию, потому что исламская религия и исламская цивилизация сущностно связаны друг с другом с любой точки зрения. Два источника ислама: Коран, являющийся откровением Бога, и традиция пророка Мухаммеда (сунна), первичная интерпретация Корана, — это те два основных источника, которые сегодня называют исламской философией и исламской наукой и которые, несомненно, глубоко укоренены в этих источниках, ибо мусульмане с самого начала считали это цивилизационным проектом. Коран содержит наставление всем людям на все времена. Исламская философия связана с ним глубокими корням. Хотя он, очевидно, не является ни философской, ни научной книгой, тем не менее мусульманские философы очень часто использовали его, дабы придать вес своим философским взглядам и доктринам. Считается, что Коран был и остается до сих пор источником, содержащим Послание, приглашающее людей к рассуждениям и размышлениям.

Этот бесспорный факт был совершенно справедливо отмечен Францем Розенталем, сказавшим, что «*ильм* (знание) и есть ислам»[1]. Мы могли бы не задумываясь добавить к этому, что ислам и есть знание. Своим содержанием Коран очень отличается от любого другого рода священных книг, так как говорит не только о религиозных вопросах как таковых, но также едва ли не обо всех вещах Вселенной — таких мелочах, как комар, и таких огромных вещах, как солнце, звезды, океаны и др. Итак, как мы уже упоминали выше, мы, мусульмане, считаем Коран цивилизационным проектом. Несомненно, не являясь ни философской, ни научной книгой как таковой, Коран содержит много сведений о человеке, природе, он призывает человека подумать о Боге, природе и истории с помощью всех ~~предоставлен~~ных ему органов — глаз, ушей, разума и сердца, чтобы

[1] *Rosenthal F.* Knowledge Triumphant. Leiden: E.J. Brill, 1970, p. 2.

© Байракдар М., 2013

доставленных ему органов — глаз, ушей, разума и сердца, чтобы понять все, что происходит вокруг него и что есть что.

Однако, несмотря на это, некоторые западные мыслители XIX в., как, например, В. Кузэн, отрицали само существование исламской философии и исламской науки, утверждая, что учение ислама направлено против любого свободного обсуждения и расследования и, следовательно ислам не приходил на помощь философии и науке на протяжении всего своего существования[2]. Эти западные мыслители, несомненно, безграмотно, моделировали ислам по аналогии с христианством средневековых римских пап. На самом деле знания, философия и науки были самой основой развития исламской цивилизации. Вот почему Франц Розенталь заявлял вновь и вновь: знание — вот одна из доминантных составляющих ислама, как в религии, так и в цивилизации, которая придает ему характерные черты и определенный облик. На самом деле никакая другая составляющая не оказала такого сильного воздействия на исламскую философию и науку во всех их аспектах в той же степени, что *ильм* (знание)[3].

Конечно, мы не отрицаем факта воздействия извне на исламскую философию и науку в основном греческой философии. Но они отнюдь не являются простыми подражаниями и повторениями греческой философии, как это неверно утверждают некоторые востоковеды. Первым из них был французский востоковед Э. Ренан, который однажды сказал, что семитская раса не обладает способностью породить философию и науку[4]. Однако в «Avertissement» к более позднему изданию своей знаменитой книги «Averroes et l'Averroïsme» он заявил, что арабы имеют свою философию. Таким образом, Ренан противоречил сам себе, как и многие другие. Жаль, что не последующие суждения Ренана, а его предшествующие расовые предрассудки оказали влияние на некоторых других востоковедов более позднего поколения, в том числе таких, как Леон Готье, Т. Дж. Де Бур, Р. Рудольф Уолцер и Дж. Дэвид Карсон.

К счастью, ряд востоковедов не разделяли ошибочное мнение первой группы востоковедов ни в прошлом, ни в настоящем. Одним из них является Генри Корбэн, который считает, что не стоит даже говорить о каком бы то ни было иностранном источнике исламской философии, а говоря об истоках исламской мысли, он говорит следующее: «Не стоит обсуждать вопрос о том, что западные востоковеды нашли или не нашли в Коране, надо лишь знать, **что** в нем нашли мусульмане...»[5].

---

[2] *Cousin V.* Cours de l'histoire de la philosophie. P., 1841, p. 48–49.

[3] *Rosenthal E.* Knowledge Triumphant, p. 2.

[4] *Renan E.* Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. P., 1855, p. 3–10.

[5] *Corbin H.* La Philosophie islamique dès origines à la mort d'Averroes // Histoire de la philosophie. Vol. I. Ed. by B. Parain. P.: Gallimard, 1969, p. 1048.

Определять исламскую философию можно по-разному, но, как следует из ее названия, речь идет о философии, созданной мусульманскими мыслителями в рамках исламской культуры и среды. Зарождение спекулятивной мысли в мусульманском мире произошло еще при жизни пророка Мухаммада. После его смерти в 632 г. ранние мусульмане столкнулись с таким количеством религиозных и социально-политических проблем, что для их решения ими было выдвинуто множество разных версий, что привело к появлению различных философских школ, рождение которых определило дальнейшее развитие философского мышления.

Но расцвет философии (*ал-фалсафа* — транслитерации на арабский язык греческого слова «philosophia») начался с создания «Байт аль-Хикма» халифа Аббасидов аль-Мамуна в 829 г. С этого дня под патронажем этого халифа начался процесс ускоренного перевода на арабский язык основных греческих философских и научных текстов. Это переводческое движение, несомненно, обогатило развитие нарождающейся исламской мысли, как количественно, так и качественно, в последующие века.

Исламская философия в более широком смысле включает в себя чистую философию, теологию (калам), суфизм и исламскую юриспруденцию. Основные философские школы можно классифицировать следующим образом.

Рациональная теология: то, что сегодня называется исламским богословием, являлось рациональным движением с самого начала. Несмотря на свою религиозную мотивацию, в исламском богословии рассматриваются многие проблемы — от экономических до философских. Особенно с появлением мутазилитов исламское богословие стало философски ориентированным. Это правда, что многие теологи критиковали греческий способ философствования и философию в основном за метафизические предположения. Тем не менее исламская теология может считаться оригинальной и творческой философией. В частности, некоторые мусульманские и западные востоковеды, например Г. Дуга и Ибрагим Мадхуль, считали исламскую теологию оригинальным созданием мусульманских мыслителей и исламской культуры[6]. Среди наиболее важных школ богословия здесь следует отметить мутазилизм, ашаризм, матуридизм и шиизм.

Перипатетическая философия: это то, что правильно называть *аль-машшаййа*. Как следует из названия, в ее основе лежит аристотелевский способ философствования на исламской почве. Конечно, это не означает, что мусульманские философы испытали влияние лишь Аристотеля; наряду с ним мусульманским философам были хорошо известны Сократ, Платон, Плотин и некоторые эллинистические философы. Представителями этой школы являются большинство видных мусульманских философов, таких, как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Ваджа и Ибн Рушд.

---

[6] *Dugat G.* Histoire des philosophes et des théologiens musulmans. P., 1878, p. XV.

Философия озарения: еще одной важной философской школой является *ал-ишракиййа*, основанная в XII в. известным философом Шихаб ад-Дином Йахйа ас-Сухраварди. Мы могли бы включить в нее такие интеллектуальные мистические движения, как *вахдат аль-вуджуд* (единство бытия), *вахдат аш-шухуд* (единство свидетелей) и *вахдат аль-кушуд* (единство воли/желания). Некоторые современные ученые квалифицируют философию озарения как вечную философию. Среди выдающихся мыслителей этой школы, как суфиев, так и философов, следует упомянуть Ибн Араби, Дауда аль-Кайшари, Исмаила аль-Анкарави, аль-Джили и Муллу Садра.

Хотя исламская философия, особенно перипатетическая, заимствовала многие идеи из греческого наследия, мусульманские философы разработали, изменили и обогатили греческие идеи таким образом, что они стали исламскими. В конце концов они и сами произвели несчетное число новых концепций, идей и мыслей. Конечно, здесь у нас нет ни достаточно времени, ни места, чтобы вспомнить этот оригинальный вклад в полном объеме. Ограничимся лишь несколькими примерами.

Как известно, мусульманские перипатетики переняли принцип причинности от Аристотеля, однако они перевернули порядок четырех причин Аристотеля, поставив первопричину на первое место, тогда как у Аристотеля она находилась на третьем. Потому что для них только Бог может стать первой и конечной причиной всего. Такие мусульманские мыслители, как Абу Хатим аль-Рази, добавляли к четырем причинам еще одну, которую они называли «инструментальной». Ибн Сина (Авиценна) и аль-Фараби, например, приняли космологию Плотина, но под абсолютным Единым Плотина понимали Аллаха. В то время как абсолютное Единое Плотина не думает ни о чем, даже о себе, у аль-Фараби и Ибн Сины Единое обязательно мыслит, обладая способностью к мышлению; оно мыслит само, а также созданные им существа. Иначе Единое не могло быть активным и эффективным, они же думали, что существование Единого в исламском смысле, или Аллаха, было бы невозможно. Как отметил Т. Дж. де Боэр[7], аль-Фараби был первым, кто обратил наше внимание на проблему «ante rem», «in re» и «post rem». Когда эта идея аль-Фараби дошла до средневековых западных теологов и философов, они приступили к обсуждению этого вопроса, и, как мы знаем, отсюда берут начало такие движения, как реализм, концептуализм и номинализм. Опять же аль-Фараби был первым, кто указал на различие между аналитической и синтетической концепциями, задолго до Лейбница и Канта. Без сомнения, аль-Фараби является предшественником Канта, который утверждал, что существование вообще не предикативно. Ибн Сина также явился автором

---

[7] *Boer Th. J. De.* History of Philosophy in Islam. Eng. transl. by E. R. Jones. N. Y., Dover Publ, 1967, p. 113.

многих инноваций. Он первым провел четкое различие между сущностью и существованием. Для Ибн Сины душа, или дух, является центром личности мыслящего человека. Чтобы доказать это, Ибн Сина использовал притчу о летающем человеке; та же притча использовалась и Декартом в его «cogito ergo sum». Можно даже сказать, что Ибн Сина вдохновил Декарта[8]. А вот еще один пример из Ибн Сины, чтобы опровергнуть иннеизм Платона: он говорит, что ум человека при рождении пуст, как белый лист бумаги. Это нечто иное, как «Tabula Rasa» Дж. Локка.

Что касается аль-Газали, он также является новатором в области теологии и философии. Он известен своими острыми критическими суждениями о метафизике перипатетиков. Он также автор многих оригинальных идей и мыслей. Одну из них — окказионализм, который на деле очень похож на идею Мальбранша о том, что «этот мир есть лучший из миров», который является его принципом экзистенциального и этического оптимизма, — дословно повторил Лейбниц. И нет сомнений, что аль-Газали предвосхитил появление «Pari de Pascal». Аль-Газали также известен за его непризнание философов, придерживающихся теории естественной причинности. Как позднее утверждал Д. Юм, аль-Газали считал, что то, что называется причиной, или причинностью, есть просто впечатление, вытекающее из привычки рассматривать явления как обязательно связанные между собой. Мы думаем, что эти несколько примеров показывают, насколько ислам оригинален и независим от греческого наследия во многих отношениях.

Здесь мы также должны сказать несколько слов относительно интерпретации исламской философии современными западными учеными. Одна из таких интерпретаций, принадлежащая знаменитому французу Анри Корбэну, чрезвычайно аллегорична, эзотерична и мистична. Одним из следствий его интерпретации является то, что все должно быть прочитано как нечто священное, в духе шиитской и особенно исмаилитской концепции. Второе толкование выдвигается Лео Штраусом. Согласно его воззрениям, все следует читать в терминах негативной политики, он воображает, что мусульманские философы, как правило, подвергались преследованиям за свои идеи со стороны богословов и улама. Поэтому, на его взгляд, это вынуждало мусульманских философов маскировать свои истинные мнения, либо признавая религиозные истины только на словах, либо используя особую технику письма, предназначенную для отвлечения враждебного внимания. Еще одна, третья, интерпретация — это интерпретация некоторых востоковедов из СССР, русских и мусульман, которые представляли многих мусульманских философов, от аль-Фараби до Ибн Халдуна, как социалистов, материалистов и атеистов. Разумеется, ни одна

---

[8] *Van den Bergh S.* Die Epitome der Meta physiks des Averroes. Leiden, 1924.

подобная интерпретация не является для нас приемлемой и правильной в качестве общей характеристики исламской философии или мусульманских философов.

Философия науки. Давайте вернемся к исламской науке и скажем кое-что о ее характерных особенностях и основных чертах. В период своего становления в IX в. исламская наука была также подвержена влиянию иностранных наследий, особенно греческого. Однако вскоре мусульманские ученые отказались от греческой философии науки, которую они посчитали слишком теоретической и спекулятивной, а такой ученый, как аль-Бируни, утверждал, что она к тому же еще и мифологична. Поэтому они решили утвердить новую философию науки. Ее методами и подходами должны были стать наблюдение, эксперимент и количественный эмпиризм. На самом деле они не только исправили некоторые греческие научные теории, но и ввели в оборот множество новых научных идей, открытий и инноваций в медицине, математике, астрономии, физике, химии и технике.

Мы, разумеется, не можем перечислить здесь все ценные научные вклады мусульманских ученых. Приведем лишь несколько примеров, чтобы продемонстрировать их творчество в различных областях науки. Знаменитый математик ал-Харезми был первым, кто использовал «ноль» как число. Доказав неправильность пятого постулата Евклида, Насреддин Туси создал антиевклидовую геометрию задолго до современных математиков. Некоторые мусульманские математики Северной Африки, как Ибн ал-Банна и ал-Каласади, изобрели современные цифры, которые европейцы называют «арабскими», а также алгебраические знаки и обозначения. Сферическая тригонометрия, которой у греков, по существу, не существовало, была введена и разработана аль-Баттани и Сабитом ибн аль-Курра.

Раскритиковав планетарную модель Птолемея, аль-Бируни и другие мусульманские астрономы практически создали новую модель — гелиоцентрическую систему, которая очень похожа на систему Коперника. Аль-Баттани открыл движение апогея солнца. Ибн Рушд был первым ученым, наблюдавшим солнечные пятна. Ибн Сина, как говорят, применил воздушный термометр. И конечно, Ибн Юнус был первым, кто использовал маятник для отсчета времени. Мусульманские астрономы определяли с удивительной точностью наступление равноденствия и движение планет, которые были совершенно неизвестны грекам. Как писал сам Колумб в одном из писем, его путешествие стало возможным благодаря географическому и астрономическому учению Ибн Рушда и таблицам аль-Баттани.

Мусульманские ученые также внесли немалый вклад в область физики и оптики. Ибн Хайтам (Alhazan, лат.) первым выдвинул верную теорию зрения, став предшественником Кеплера, сформулировавшего законы от-

ражения и преломления света. Аль-Бируни был первым ученым, заговорившим о всемирном тяготении.

Первое имя, которое должно упомянуть, говоря о химии, — это Джабир ибн Хайям. Он сделал химию эмпирической наукой и первым обнаружил азотную и серную кислоты, нитрат серебра, в котором можно растворить золото и серебро. Вспомним еще раз имя аль-Бируни, потому что он был первым, кто использовал своего рода гидростатическое равновесие, известное как «пикнометр» на Западе, для определения плотности минералов.

Мусульманские ученые внесли огромный вклад в медицину и фармакологию. Выдающийся врач Абу Бакр Закария ар-Рази был первым, кто отличил оспу от кори. Ибн Сина, настоящий принц среди врачей, первым вывел различия между видами менингита. А его знаменитый ученик Ибн Нафс открыл легочную циркуляцию крови, которая была передана на Запад благодаря Мигелю Сервету в XVI в. Вакцина против оспы применялась в Стамбуле начиная с XV в. Леди Монтегю привезла ее из Стамбула в Лондон в 1718 г., о чем она сама рассказала в своих письмах. Насколько нам известно, аль-Кинди и Ибн Сина использовали музыку для лечения некоторых психических заболеваний.

Я думаю, что приведенных здесь примеров достаточно, чтобы показать, что исламская философия и исламская наука вполне оригинальны и не являются простой имитацией греческого наследия. Тем не менее некоторые востоковеды утверждали, что после смерти Ибн Рушда в 1198 г. философские исследования в мусульманском мире прекратились. Если и есть нечто верное в этом ошибочном суждении, так это то, что в исламском мире более никогда не было такого реального аристотелеведа, как Ибн Рушд, который посвятил всю свою жизнь интерпретации учения Аристотеля. Но философская и научная деятельность продолжалась очень долго и после его смерти. Как считают многие историки, период между X и XV веками был золотым веком исламской философии и исламских наук.

С другой стороны, как исламская наука, так и философия сыграли двойную и неоспоримо важнейшую роль в истории человечества, в частности в истории Европы. Первая роль заключается в том, что исламская философия и наука сохранили греческое наследие в арабских переводах и передали его средневековой Европе в переводах на латынь. Как мы знаем, западные христианские власти считали греко-римскую мысль языческой и опасной для христианской веры, поэтому они запрещали преподавать ее в школах, а в 529 г. они попросили императора Юстиниана I закрыть афинскую школу, и семь философов-неоплатоников были выселены из Афин.

Вторая и самая важная роль исламской философии и науки состоит в том, что благодаря переводам работ мусульманских мыслителей на латынь, иврит и некоторые местные языки произошло пробуждение евро-

пейцев от глубокого и долгого сна. Это переводческое движение было начато Папой Сильвестром (де Саси) II в X в., когда он открыл школу перевода в городе Риппол. Таким образом европейцы, христиане и евреи опять узнали про философию и науку от мусульман. Именно под влиянием исламской культуры состоялось европейское Возрождение, сначала в Испании и Италии. Говоря о влиянии Ибн Сины на средневековую Европу, А.-М. Гуашон[9] сказал следующее: «Арабская философия, принесшая с собой новые веяния, греческие и восточные, оживила молодые европейские умы, открытые всему новому».

П. Бриффо выразил свою точку зрения на то, как исламская философия и наука стали движущей силой современной Европы: «Вполне вероятно, что если бы не арабы, современная европейская цивилизация никогда бы не возникла вообще; совершенно точно, если бы не они, она бы не обрела тот характер, который позволил ей превзойти все предыдущие этапы эволюции. И хотя нет ни одного аспекта европейского роста, в котором бы ни прослеживалось решающее влияние исламской культуры, нигде это не проявилось так ясно и весомо, как в генезисе той силы, которая представляет собой важнейшую отличительную силу современного мира. Наиважнейший источник его победы — естественные науки и научный дух... Долг нашей науки перед арабами не в поразительных открытиях или революционных теориях, наука обязана гораздо большим арабской культуре — своим существованием. Древний мир был, как мы видели, донаучен... То, что мы называем наукой, возникло в Европе в результате появления нового духа исследований, новых методов, методики экспериментов, наблюдения, измерения, развития математики в форме, неизвестной грекам. Этот дух и эти методы были введены в европейский мир арабами»[10].

---

[9] *Goichon A.-M.* La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale. P., 1944, p. 91.

[10] *Briffault R.* The Making of Humanity. London: G. Allen and Unwin, 1919, p. 190–191.

Н.В. Ефремова

О некоторых аспектах авиценновской эпистемологии

Среди интеллектуалов классического ислама, отличавшихся энциклопедизмом ренессансного типа, почетное место принадлежит Ибн-Сине (лат. Авиценна, 980–1037). Крупнейший представитель фальсафы (эллинизирующей философии ислама), Ибн-Сина объединил монотеистический ревелятивизм с античной научно-философской традицией, что впоследствии вдохновило на подобный синтез мыслителей иудаизма (Моисей Маймонид) и западноевропейского христианства (Фома Аквинский).

Великий философ, Ибн-Сина одновременно был и великим врачом, чье имя стоит в одном ряду с Галеном, Гиппократом и Диоскоридом. Показательно, что латинский перевод его фундаментального труда «Канон медицинской науки» служил для европейских врачей настольной книгой вплоть до XVII в., а в области физики его концепция о «насильственном стремлении» легла в основу учения Жана Буридана об «импетусе» (impetus), предвосхитив теорию инерции, известную как 1-й закон Ньютона.

В истории аристотелевской традиции важной вехой стало сочинение Ибн-Сины *аш-Шифа* («Исцеление»), знаменитое еще и тем, что оно до сих пор остается самым большим по объему произведением, вышедшим из-под пера одного философа. В этой энциклопедии впервые было систематизировано научно-философское наследие Аристотеля, и, как отмечают исследователи, именно благодаря данной систематизации объясняется тот успех, который возымел аристотелизм на латинском Западе. В рамках этой систематизации, охватывавшей все тогдашние научные дисциплины, впервые в единое целое были объединены все три царства природы — минералы, растения и животные. Также впервые была высказана мысль о великой цепи бытия как метафизической основе для интеграции всех наук, от «естественных» до «божественной».

Свою энциклопедию Ибн-Сина начинает с классификации наук, которой он посвятил также отдельный трактат «Разряды рациональных наук». Следуя перипатетической традиции, он все области знания объединяет под

© Ефремова Н.В., 2013

знаменем философии как «науки наук». Но если у Аристотеля науки первейшим образом распределяются по трем большим группам сообразно преследуемой ими цели — «теоретическим/созерцательным», предметом которых выступает знание само по себе (физика, математика, метафизика), «практическим», призванным регулировать поведение человека (этика, политика), и «творческим/производительным», направленным на создание чего-то (искусства, ремесла и прикладные науки), то у Ибн-Сины третья группа фактически исчезает: риторику и поэтику, относимые Стагиритом к данной группе, он включает в логику, а прикладные науки/искусства и ремесла причисляет к «вторичным» подразделам теоретической философии. Целью же теоретической части философии, подчеркивает Ибн-Сина, является постижение истины (*хакк*), а целью практической — достижение блага (*хайр*).

Три части теоретической философии — физика, математика и метафизика выделяются и иерархизируются в соответствии со степенью абстрактности своих предметов, т.е. их отвлеченности от материи и движения. Практические же дисциплины — этика, политика, домострой/экономика различаются по области своего применения.

Что же касается логики, которую Аристотель не считал ни частью философии, ни даже отдельной наукой, воспринимая ее в качестве чисто методологического инструмента, то в учении Ибн-Сины, как будет показано ниже, эта дисциплина являлась скорее теоретической наукой, выступавшей в качестве самостоятельной части философии и одновременно служившей инструментом ее. Сам же логический корпус в учении Ибн-Сины состоит из девяти дисциплин, соответствующих сочинению Порфирия «Исагоге» и восьми аристотелевским трактатам — «О категориях», «Об истолковании», «Первая Аналитика» («Силлогизм»), «Вторая Аналитика» («Доказательство/Аподейктика»), «Топика», «О софистических опровержениях», «Риторика», «Поэтика».

Связь теоретических наук с практическими обеспечивается благодаря выделению в них первичных (*аслийя*) и вторичных (*фар'иййа*), что на современном языке соответствует делению на «чистые»/«фундаментальные» и «прикладные». Так, первичными разделами математики выступают: арифметика, геометрия, астрономия и [теоретическая] музыка, к которым примыкают соответствующие прикладные дисциплины: индийское десятеричное исчисление и алгебра; наука об определении/измерении площадей, наука об искусных (механических) приемах, наука о переносе тяжестей, наука о весах и гирях, наука о градуированных инструментах, наука об оптических приборах и зеркалах, гидравлика; наука составления астрономических и географических карт; наука изготовления музыкальных инструментов.

Чистая физика объемлет восемь дисциплин, соответствующих натурфилософским сочинениям Аристотеля: «Физика»; «О небе»; «О возник-

новении и уничтожении»; «Метеорология» (первые три книги); «Минералогия» (четвертая книга «Метеорологии»); «О растениях»; «О животных» (эта и предыдущая книга являются псевдоаристотелевскими); «О душе». К практической физике относится семь дисциплин — медицина, астрология, физиогномика, толкование снов, наука о талисманах, наука о волшебстве (*найранджиййат*) и алхимия.

Чистая метафизика делится на пять дисциплин, первая из которых исследует понятия, общие всем сущим; вторая — первоначала частных наук (физика, математика и логика); третья — доказательства бытия Первоначала, Его единство и атрибуты; четвертая — первичные и вторичные «духовные субстанции» (т.е. разумы и души небесных сфер); пятая — способ подчинения небесных и земных телесных субстанций упомянутым духовным субстанциям. Прикладными же ее дисциплинами выступают наука об откровении/пророчестве и о потустороннем воздаянии.

Уже сам этот перечень свидетельствует о характерной для мусульманского средневековья дифференциации наук, укреплении их связи с повседневной жизнью, развитием ремесла и торговли, которые в значительно большей степени, чем в античной науке, требовали развития именно опытного знания, ориентировали на исследования, учитывающие не только качественные, но и количественные аспекты изучаемых процессов.

Свой энциклопедический труд «Исцеление» Ибн-Сина выстраивает согласно иерархической последовательности четырех теоретических наук — логики (в девяти книгах), физики (в восьми книгах), математики (в четырех книгах) и метафизики (одна книга). В последней относительно подробно говорится также о профетологии и эсхатологии, а в заключении излагается политико-этическая проблематика, но сжато: Ибн-Сина обещает посвятить ей отдельное сочинение.

В отличие от «Исагоге» Порфирия, задуманной как введение в аристотелевское «О категориях», первая из девяти книг логики «Исцеления» — *Мадхаль* («Введение») — скорее выступает введением ко всей логике, и к философии вообще. Предлагая здесь общую классификацию наук, Ибн-Сина останавливается на старом вопросе — каково отношение логики и философии, является ли логика инструментом или составной частью философии. Платоновская традиция считает логику и тем и другим. Перипатетическая рассматривала логику лишь в качестве «инструмента» всех наук. Стоики же придерживались мнения о том, что логика только часть философии.

Чтобы ответить на вопрос об отношении логики к философским наукам, Ибн-Сина обращает внимание на то, что сущность (*махиййа*) вещей можно рассматривать трояким образом: как [воплощенную] в конкретных партикуляриях; как общее понятие в уме; как таковую, саму по себе, независимо от их предыдущих двух модусов бытия, т.е. ни как универсально-

го/общего, ни как партикулярного/частного. Логика изучает такие модусы ментальных понятий, как субъектность и предикатность, универсальность и партикулярность (при предикации), сущность и акцидентальность (при предикации).

Раз так, то традиционный спор о включении или невключении логики в состав философии является чисто вербальным, заключает Ибн-Сина. Если понимать под «философией» науку об экстраментальных сущих, то логика в этом смысле не является философской наукой, а лишь инструментом. Но если считать философию наукой о сущем, независимо от того, каков характер этого сущего вообще (экстраментальный или ментальный), то логика входит в число философских наук, поскольку она изучает ментальные сущие (*Мадхаль*, I, 3).

Интересно заметить, что четкое определение предмета логики Ибн-Сина дает как раз не в логическом разделе, а в части о метафизике (*Иляхийат*, I, 2). Здесь он впервые терминологически различает первые интеллигибельные интенции (*ма'ани ма'куля уля*) и вторые интеллигибельные интенции (*ма'ани ма'куля санийа*). Логика изучает вторые интенции, но не в том плане, в каком они выступают интеллигибельными интенциями, не в плане их умопостигаемости или их бытия в уме, а в том плане, в каком с их помощью можно прийти от известного к неизвестному. В последующей традиции, в том числе на латинском Западе, утвердится не только авиценновское понимание предмета логики, но и сами термины — «первая интенция» (intentio prima) и вторая интенция (intentio secunda).

Отметим также, что в «Мадхале» эти три вышеуказанные ипостаси сущности позже будут рассмотрены как три модуса существования универсалий: 1) извечное бытие в Активном разуме (наряду с формами вещей и человеческими душами) до множественности (*кабль аль-касра*), т.е. до [воплощения] в конкретных партикуляриях; 2) во множественности (*фи аль-касра*), в конкретных партикуляриях; 3) в уме, после множественности (*ба'д аль-касра*), поскольку они появляются в уме на основе партикулярий. Ибн-Сина обозначает эти три разряда универсалий соответственно как интеллектный (*'акли*), естественный (*таби'и*) и логический (*мантыки*) — терминами, которые, надо полагать, сам философ расценивает как не вполне удачные. Поэтому в последующих своих работах он ими не пользуется, хотя в авиценновской традиции эта терминология получила широкое распространение. Вслед за переводом «Мадхаля» в европейской схоластике (у Альберта Великого и Фомы Аквинского) утвердится подобное деление, в частности genus naturale, genus mentale и genus logicum, а так же соответствующие квалификации: ante res («до вещей»), in rebus («в вещах»), post res («после вещей»).

Однако обратимся к следующему принципиальному вопросу, а именно как методы логики, объекты которой (т.е. вторые интенции) чисто мен-

тальные, могут прилагаться к прочим наукам, в частности к таким, как математика и физика, занимающимся изучением экстраментальных вещей мира и их каузальными взаимосвязями. Хотя сама проблема и ее решение у Ибн-Сины четко не артикулированы, но через все его рассуждения прослеживается общая для всего мусульманского перипатетизма установка — убежденность в единстве объективной и субъективной логики. С точки зрения Ибн-Сины, порядок и связь вещей в мире тот же, что порядок и связь идей в уме. Поэтому корректное доказательство отражает каузальную структуру мира.

Мысль об общности между логикой и науками о природе заложена также в вышеупомянутом учении Ибн-Сины о трех ипостасях «сущности»: универсальная сущность в уме и универсальная сущность вовне ума как бы объединяются в сущности как таковой (к примеру, сама по себе «человечность» не является ни универсальной/всеобщей, ни партикулярной/частной).

Если латиняне логику рассматривали как лингвистическую науку, которая наряду с грамматикой и риторикой составляла знаменитый тривиум, то в мусульманской культуре такового не существовало. А когда говорилось о «трех искусствах» (*ас-сина'а ас-саляса*), то под ними подразумевали три раздела логики: аподейктику, диалектику и риторику (софистику присоединяли к диалектике, а поэтику — к риторике). Методология наук (математики и физики) разрабатывается именно в разделе об аподейктике, где излагаются правила, приводящие к достоверным («научным», эпистемическим) понятиям и истинным суждениям. Достоверные понятия достигаются с помощью определения/дефиниции, а достоверные суждения — благодаря аподейктическому умозаключению/силлогизму.

Эти правила обсуждаются Ибн-Синой в пятой книге раздела по логике — *Бурхан*/«Аподейктике», которая соответствует «Второй аналитике» Аристотеля. Но если в отношении последней современные исследователи расходятся во мнениях, посвящена ли эта книга науке вообще или отдельным наукам или же Аристотель излагает в ней только способ формализации (в педагогических целях) приобретенного знания, то автор «Аподейктики» ясно дает понять, что целью создания его книги выступает разработка общей методологии науки, применимой ко всем наукам. О такой глобальной авиценновской ориентации свидетельствует и тот факт, что философ постоянно использует здесь примеры из всех частных конкретных наук — таких как медицина, физика, математика и метафизика.

Научное знание (араб. *'ильм*; греч. episteme), по Ибн-Сине, бывает двух типов — знание о первых принципах данной науки и знание, приобретенное с помощью [аподейктического] доказательства (*бурхан*). Первыми принципами служат понятия, которые в рамках данной науки не определяются, и суждения, которые тут не доказываются. И подобно Аристоте-

лю (Вторая Аналитика, I, 18), Ибн-Сина подчеркивает роль чувственного восприятия в приобретении таких исходных положений науки. Вместе с тем он вносит здесь существенные коррективы, на которые хотелось бы указать. Прежде всего они касаются роли чувства в обретении первых принципов науки в рамках таких методов, как абстрагирование, индукция и [методический] опыт.

В толковании абстрагирования (*таджрид*) Ибн-Синой обнаруживается принципиальное расхождение с аристотелевской эпистемологией. Абстрагирование содействует обретению интеллигибелий нашим разумом, но сама эта интеллигибелия приходит извне — из Активного интеллекта, десятого в ряду космических интеллектов, эманирующихся из Первоначала (Бытийно-необходимого, Бога). Именно этот разум, своего рода мировой Логос, понятие о котором в мусульманской философии впервые было введено аль-Фараби, в конечном счете призвано гарантировать необходимый и всеобщий характер научного знания.

В виде отступления отметим также следующий эпистемологический аспект восточноперипатетического учения об Активном разуме. Отождествляя этот разум с архангелом Гавриилом, который в мусульманской теологии выступает вестником Божьего откровения пророкам, Ибн-Сина и другие перипатетики ислама подчеркивали единство ревелятивно-пророческой и научно-философской истин: первую истину, облекаемую в образы, получает пророк через имагинативную силу, а вторую, в форме понятий, обретает ученый-философ посредством разума. Таким образом обеспечивается онто-ноэтическая база для аллегорического толкования священных текстов, буквальный смысл которых не согласуется с доводами научного познания.

Что касается индукции/наведения (араб. *истикра'*; греч. epag**o**ge), то Аристотель атрибутирует ей способность к установлению первых принципов науки, и, в его понимании, это метод, включающий в себя не только генерализации, но также формальный силлогизм (так, в его знаменитом примере из Первой Аналитики, I, 23, где он устанавливает, что «всякий долгожитель имеет мало желчи», в качестве большой посылки силлогизма выступает суждение: «все лошади, мулы, люди и т.п. имеют мало желчи», а в качестве малой: «долгоживущие животные — лошади, мулы, люди и т.п.»).

Скептически расценивая такую эвристическую способность индукции, Ибн-Сина доказывает, что достоверность (т.е. всеобщность и необходимость знания) не может быть обеспечена ни чувственным компонентом процедуры индукции, ни рациональным, ни комбинацией их обоих (*Бурхан*, I, 9). По его убеждению, индукция не способна обосновывать универсальные положения, но только посредством чувства она содействует восстановлению (*мунаббих*) такового в уме (*Бурхан*, III, 5).

На место индукции как способа утверждении исходных начал науки Авиценна ставит методический опыт (*таджриба*). Подобно индуктивному, этот метод включает в себя и чувственный, и рациональный компоненты. И как в случае с индукцией, наблюдение за регулярно повторяющимися явлениями в методическом опыте не выявляет, по мнению Ибн-Сины, непосредственных каузальных связей. Вместе с тем в методическом опыте подразумевается, что на эту каузальность указывает сама регистрируемая регулярность происходящих явлений (например, притяжение магнита к железу), притом такая регулярность, которая связана с сущностным (*зати*), природным (*таби'и*) аспектом данного явления (ведь только сущностное может повторяться регулярно). Таким образом, методический опыт способен вести к универсальным принципам наук, основанным на чувственном. Подобное понимание опыта, изложенное в «Исцелении», предвосхищает индуктивную логику и научный метод, возникшие в Европе Нового времени.

В «Каноне медицинской науки», где Ибн-Сина широко использует экспериментальный метод, им были сформулированы правила сходства, различия и сопутствующих изменений, учреждение которых на Западе связано с именем Дж. С. Милля. В «Каноне» впервые в истории средиземноморской научной традиции был разработан и применен холистический принцип врачевания, исходящий из понимания здоровья как совмещения баланса «по вертикали» — между разумом, духом и телом — и «по горизонтали» — соединения в человеке элементов природного мира.

Герхард Боверинг

Представления о времени в исламе

В настоящее время исламский мир насчитывает более одного миллиарда человек — почти пятую часть человечества. Опоясывая центр земного шара, подобно широкому поясу, ислам простирается от Атлантики до Тихого океана, включая «имущих» потребителей Севера и «неимущих» обитателей обделенного Юга. Располагаясь на перекрестке путей Америки, Западной Европы и России, с одной стороны, и черной Африки, Индии и Восточной Азии — с другой, ислам не ограничивается рамками одной национальной культуры, но представляет собой универсальную силу. Протянувшись от Марокко до острова Минданао, он охватывает пять географических блоков — мусульмане черной Африки, арабского мира, тюрко-иранских земель, Южной Азии и обитатели Индонезийского архипелага.

Кроме того, ислам находится на перекрестке истории: ему суждено сыграть роль в международной политике и стать важнейшей мировой религией в ближайшие десятилетия. Возглавляемый Мухаммадом ислам вступил на мировую арену в переломный момент, в VII в. н.э. Впечатляющие завоевания и естественный рост сопровождали его экспансию на протяжении веков, и его можно сравнить с туго натянутой тетивой между стремлением к Богу и борьбой за господство. Вступив в третье тысячелетие новой эры, ислам с ностальгией оглядывается на свое средневековое величие, когда иудеохристианский Запад учился у его ног; он рассматривает фундаментализм в качестве точки опоры в своей будущей борьбе за превосходство над светским и более мощным в технологическом отношении Западом.

Каково понимание исламом идей прошлого и будущего, времени и временности, в рамках которых он стремится реализовать свое извечное предназначение? Представьте себя в ресторане «Макдоналдс» на Пушкинской площади во время короткого перерыва на обед или перекусывающим на ходу между поручениями. А теперь представьте себя в арабской кофейне, потягивающим эспрессо после сиесты. Все мы знаем по жизнен-

© Боверинг Г., 2013

ному опыту, что ощущения времени в этих двух различных обстоятельствах будут совершенно разные. В первом случае время неумолимо стремится вперед, во втором оно лениво виляет по тропинке в лучах послеполуденного солнца. А теперь переключитесь с фаст-фуда на более интеллектуальный лад и проверьте, что пишут о философии времени в какой-нибудь основательной энциклопедии. Вы найдете там научные статьи, противопоставляющие линейный ход времени, преобладающий в западной культуре, циклической концепции времени, распространенной в Индии. Нам пояснят, что обе концепции относятся к определяющим характеристикам этих двух культурных миров. Что же касается ислама, их географического соседа, те же источники не приведут никаких определяющих характеристик концепции времени.

Имеются ли в исламском мире, занимающем центральную часть земного шара, свои собственные характерные понятия времени или исламское представление о времени можно полностью объяснить, исходя из набора заимствований у его соседей и культурных предков? Существует ли единое исламское понятие времени или ислам представляет собой универсальную культуру, которая охватывает множество языков и этнических групп, каждая из которых обладает собственным понятием времени? Можно ли говорить лишь о спектре идей времени в исламе или же здесь существуют константы, которые представляют параметры, достоверно определяющие ислам как религию и культуру? Имеются ли в исламском понятии времени, с одной стороны, отличительные и устойчивые элементы, способные бросить вызов современным теориям, основанным на конфликте цивилизаций, и сформулировать определение исламской цивилизации, чтобы на ней обосновать свои аксиомы? С другой стороны, не вскрывает ли развитие исламской концепции времени единых претензий мусульманского фундаментализма на то, что его опорой служит идеализированное и однородное видение прошлого?

Поиск определяющих характеристик исламской культуры и религии можно начать с многих понятий, включая монотеизм, откровения, пророчества или религиозный закон. Я выбрал понятие времени по двум причинам: во-первых, потому что время, похоже, предоставляет более нейтральную точку сравнения, чем другие, более религиозно-заряженные понятия; во-вторых, время не ограничено некоей одной конкретной областью ислама, и его можно отследить в исламских текстах широкого спектра. Время охватывает всю исламскую историю, занимает центральное место в языке и поэзии, является неотъемлемым понятием в исламской астрономии и музыке, выполняет основополагающую функцию в исламской обрядности, играет решающую роль в исламской теологии, космологии и философии. Из этого огромного набора я хочу выбрать четыре вопроса для размышлений в данной статье: видение времени в Коране и му-

сульманской традиции, атомизм времени, присущий исламской теологии, доминантная парадигма времени в мистической средневековой философии ислама и ритм мусульманского календаря, который служит основой для исламской историографии.

Понятие времени у арабов в доисламскую эпоху характеризуется фатализмом (*дахр*), который не оставляет человеческим деяниям какой бы то ни было надежды влиять на жизнь после смерти. Дахр также называют «дни» или «ночи», это причины земного счастья и несчастья, в нем обреченность смерти и степень проявления судьбы, он меняет все, и ничто не может ему противиться. Хотя дахр царствовал над всем, подобно судьбе, его можно было преодолеть благодаря некоему моменту, зафиксированному в племенной памяти и часто сохраняющемуся в поэзии. Эпическое произведение «Айāм ал-араб» («Дни арабов»), повествующее о мести в бою и племенной доблести, когда памятные события становились маркерами в воспоминаниях о ходе событий.

Коран отвергает доисламский фатализм дахра. Вместо этого он объясняет время с точки зрения трансцендентного монотеизма, обещающего рай и угрожающего вечным проклятием. Подобно тому как арабы доисламской эпохи отмечали дни победы и мести, так и Аллах имел свои дни освобождения и наказания. Персональное божественное повеление «Будь!»[1] стирало заклинание судьбы. Бог взял командование на себя, создав первого человека и сотворив небеса и землю. Он определяет начало жизни человека и призывает каждого человека к окончательному отчету после смерти. В Коране нет места для безличного времени, судьба каждого человека находится в руках Бога, который создает мужчин и женщин, дарует жизнь и приносит смерть, наделяет богатством и уничтожает. Бог действует даже во сне человека, ибо «Бог посылает кончину людям или тогда, когда время умереть им, или во время сна их, когда им еще не умирать бы: и одних, о которых состоялось определение, подвергает смерти, а других освобождает от нее до определенного срока» (Коран, 39:42, С.). С повеления «Будь!» при создании человека и до момента смерти существование каждого человека подчинено велению Бога: Аллах — Господь каждого мига; что он определил, то и происходит.

Мусульманская традиция, или *хадисы*, усилила божественный детерминизм, заключенный в Коране, и трансформировала подчеркиваемое Мухаммадом божественное всемогущество в жесткий предетерминизм. Спасая *дахр* от коранического осуждения, хадисы идентифицируют *дахр* с Богом посредством могущественного божественного Слова и предостерегают против клеветы на *дахр*, ссылаясь на известное высказывание Пророка. Чтобы установить, что неизменное указание Аллаха будет непременно выполнено, другая часть хадисов представляет, что все проис-

[1] «„Будь!“ — и оно получает бытие» (*кун фа-йакун*) (Коран, 2:117, С.).

ходящее записано в небесной книге. Эмбрион еще пребывает в утробе матери, а ангел уже записывает его ежедневный рацион, его работу, моменты страдания или счастья и час смерти мужчины или женщины, кем бы он ни стал. Объединяя доисламские понятия всепроникающего времени с идеей указания, данного Богом в Коране, мусульманская традиция рассматривала время как последовательность предопределенных событий, связывая божественное всемогущество с каждым определенным моментом в жизни человека. Неизбежное, как судьба, и необратимое, как время, каждое мгновение происходит исключительно благодаря собственным действиям Бога.

Наиболее распространенный исламский термин для времени, *заман*, не появляется в Коране, как и *кидам*, соответствующий ему термин, относящийся к понятию вечности. Между тем у арабских лексикографов был большой выбор разнообразных терминов для обозначения времени. В общем они отличали *дахр* как время от начала мира до его конца от *замāн* как продолжительное время, имеющее начало и конец; *'аср* как промежуток времени; *хūн* как период времени, большой или малый; *давāм* как продолжительность; *мудда* как пространство продолжительности; *вакт* как момент времени; *āн* как настоящее время; *авāн* как время года; *йаум* дневное или ночное время; и *сā'а*, отрезок времени или час. *Абад* означала длительность без конца, а *азал* — длительность без начала, чему своим основным значением соответствует *кидам,* обозначающий время без начала и противоречащий *сармад*, указывающий на непрерывное продолжение. *Хулūд*, вечное существование, подразумевается в кораническом Дне вечности, вхождении в *дāр ал-хулūд*, рай. Очевидно, что эти различия не отражают квазитехнического использования каждого из терминов в ущерб другим, а скорее отражают их преобладающее значение, которое нередко сочетается со значениями соседствующих терминов исходя из их реального литературного употребления. Так, при переводе на арабский язык греческих философских текстов чаще всего использовались следующие соответствия: *chronos* переводился как *замāн*, *aion* — как *дахр*, *kairós* — как *вакт,* а *diástasis* — как *мудда*.

Благодаря воздействию греческой мысли философы ислама познакомились с двумя мощными и взаимно противоположными философскими понятиями времени. Для тех, кто следовал аристотелевской точке зрения, время было акциденцией (случайным, несущественным свойством) движения, для тех же, кто придерживался концепции Плотина, время не обладало никакой внепсихической реальностью, это был поток сознания мыслящего ума, некая длительность, существовавшая независимо от движения. Аристотель пытался доказать вечность Вселенной, исходя из природы времени. У Плотина время не начинало свое существование с созданием вселенной, а существовало извечно как продолжительность бесконечного сознания Бога.

В то время как исламские философские понятия времени колебались между аристотелевским движением и продолжительностью Плотина, создателей нормативной исламской теологии более всего привлек атомизм Демокрита. Атомная теория открыла путь для связи неизменной реальности с наблюдаемыми изменениями и многообразием форм природы с помощью описания реальности как бы состоящей из простых и неизменных мельчайших частиц, называемых атомами. Атомы и акциденции существуют всего лишь одно мгновение. В каждое мгновение Бог творит мир заново, промежуточных причин нет. Можно полагать, что Бог постоянно создает Вселенную из ничего. Подрывая «материалистический» атомизм греков, мусульманские богословы превратили атомизм в орудие божественного провидения и утверждали, что каждый момент времени является прямым творением вечно активного Бога. Само по себе творение прерывисто, но оно кажется нам непрерывным только благодаря последовательному состраданию Бога.

Исламский атомизм можно проиллюстрировать известным примером человека, занимающегося писанием. Аллах создает в человеке сначала волю, а потом и способность писать, создавая и волю, и способность заново в каждый момент времени. Затем в каждый момент Бог также заново создает движения руки и, наконец, одновременно с ним движение пера. Каждое мгновение и действие в процессе письма не зависят от другого действия или мгновения, все этапы процесса исходят только от Бога. Согласованность действий в процессе писания лишь видимость. Такой же видимостью является и самосогласованный мир, слаженно функционирующий в пространстве и времени. Есть лишь один истинный актер — Бог. Причинная связь, которая, как кажется, правит миром и человеческой жизнью, подчинена Аллаху, а природные причины уступают место божественной воле. Как правило, Бог не прерывает непрерывность событий, хотя он и может вмешаться в любой момент, что обычно называют чудом, но что на самом деле просто является приостановкой его обычной деятельности. Атомизм был не только самым удобным способом видения Бога, непосредственно действующего в мире в качестве единственной истинной причины, он также оказался максимально сродни арабской грамматике, в которой отсутствуют глаголы, значащие «быть» и «стать». Кроме того, в арабском языке не используются прошлое, настоящее и будущее время. Вместо этого в нем используются аспекты глагольного действия совершенного и несовершенного вида, с помощью которых отмечается, реализовано или пока еще не реализовано то или иное действие, но не проводится различие между настоящим и будущим

В то время как мусульманские философы и богословы пытались объяснить время, исламские мистики пытались испытать его на себе. Для

мистиков-суфиев парадигма времени располагается в пространстве между двумя днями — днем Предвечного договора на заре создания и днем Страшного суда, когда мир приходит к своему катастрофическому концу. Время напоминает параболу из бесконечности в бесконечность, дугу, укорененную в вечности своими концами и достигающую своего апогея в переживаемый мистиком экстатический момент [воскрешения в] памяти [события *этого дня Предвечного* договора] и уверенности [в этом]. Ранние суфии открыли, что решающий религиозный момент для человечества имел место в пред-существовании, когда все человеческие существа услышали и поняли самооткровение Бога в первый раз при самом рождении творения. Признавая пред-существующее происхождение рода человеческого, в день Предвечного договора, суфии установили измерение времени, которое возвращает настоящий момент к вечности в прошлом и уравновешивает эсхатологический порыв Корана от настоящего к вечности в будущем, достигаемой в день Страшного суда. С помощью специфической медитативной техники, известной как *зикр*, что значит поминание Бога, мистики возвращают себя к своему первоисточнику в день Предвечного договора, когда все человечество (символически закрепленное в своих пророческих предках в виде легчайших частиц или семян) дало клятву верности и свидетельства Аллаху как единственному Господу. Совершая этот прорыв в вечность, мистики переживают свой *вакт*, предвечный миг пребывания с Богом, здесь и сейчас, в момент экстаза, даже осознавая свою конечную судьбу. Суфийские медитации останавливают время, соединяя в моменте мистического опыта оба края вечности — в пред- и пост-существовании.

Средневековый суфий Ибн Араби анализировал понятие времени на основе традиции Пророка о том, что Аллах есть время, или *дахр*. Так же как существование Бога вечно, вечно и время, это вечность, безначальная и бесконечная. Человеческие существа, которых в суфийской традиции именуют «сыновьями своего времени», можно также понимать как бытие вне времени, или *вакт*. Человеческое время мгновенно. Каждый момент является отражением вечности Бога в восприимчивости человека к божественному действию на каждый конкретный момент времени. Таким образом, постулируются два уровня времени: время от Бога, *дахр*, и время от человека, *вакт*. Однако оба эти уровни несовместимы с нашей обычной концепцией времени, потому что божественное время растягивается до бесконечности, а время человеческое сокращается до всего лишь мгновения, до точки без длительности. Оказавшись между этими двумя крайностями — божественной вечности и смертной мгновенности, — мы, человеческие существа, выстраиваем собственное представление о времени, *заман* или *хронос*, воображаемое и субъективное, хотя и вдохновленное реальным и объективным временем — *дахр* и *вакт*.

Мнимое *заман* может быть понято посредством двух основных моделей: космологической и теории относительности. Космологическая модель основывается на образе вселенной, которая в значительной степени происходит от птолемеевской системы сфер и истории создания, известной из Писания. Ее центральным понятием является идея полного дня, (включающего и темное время суток, *йаум*), последовательной смены дня и ночи, которые дополняют друг друга, как мужчина и женщина или как активность и пассивность. Ночь и день рождаются благодаря вращению сфер, запускающих движение Вселенной, но оно становится заметными только благодаря созданию солнца и его орбите. В модели теории относительности Бог и мир видимы как два члена квазивременного отношения между Творцом и созданиями. Время, видимое со стороны Бога, реально, но не существует отдельно от Бога. Воспринимаемое с позиции человека время воображаемо и не существует само по себе. Независимо от того, задумано ли время с человеческой или божественной стороны, оно представляет собой лишь простое отношение. Но это простое отношение бесконечно, так же как пустое пространство. Его можно разделить на все большие или меньшие временные отрезки по продолжительности, которая не имеет ни начала, ни конца. Существует, однако, неявная связь между нашим мнимым временем и реальным временем Бога, которую можно точно описать с помощью одного из образов Ибн Араби: любую точку окружности можно рассматривать как точку разделения прошлого от будущего. Хотя она и не может иметь какого бы то ни было расширения, эта точка «сейчас» все равно является частью актуальной протяженности кольцевой линии. Другими словами, хотя оно и является продуктом нашего воображения, время является в каждый момент виртуальным и реальным объектом взаимодействия с вечностью. Вечность принадлежит только Богу, но его создания участвуют в настоящем моменте.

Теоцентрическое видение времени в Коране и хадисах, богословский атомизм времени, регулируемый вечно активным Богом, и суфийская парадигма времени в сочетании с воображаемой относительностью выражают вертикальное измерение исламской мысли — полную зависимость человека от Творца. Ее горизонтальное измерение, автономная самореализация индивида посредством его земного взаимодействия с другими человеческими существами, представляется сильно уменьшенным в этих теоретических концепциях времени. Однако картина резко меняется, когда внимание фокусируется на чрезвычайно практических аспектах мусульманской мысли. С одной стороны, для ислама характерно сильнейшее чувство права и ритуала, с другой стороны, порядка по отношению к истории и обществу. Одним из наиболее характерных принципов порядка, созданных исламом для определения его ритуалов и измерения

его истории, был мусульманский календарь, его собственная мера времени в горизонтальном пространстве.

Задолго до Мухаммада арабы жили согласно солнечному годовому циклу, а иногда также следовали и лунному. Подтверждением их знакомства с солнечным годом служат обозначения арабских месяцев, названных в честь определенного сезона, например разгар зимы или период выпаса скота, а также праздников и рынков. Не имея твердо установленного календаря или единого метода подсчета лет, арабы рассчитывали время на основе определенных событий, как, например, огонь Авраама, создание Каабы, племенная миграция из Тихамы или смерть доисламского правителя Мекки. Жители Мекки знали две наиболее заметные отправные точки: кощунственная война аль-Фиджар (или «война беззакония») в конце VI в. новой эры за племенной контроль над торговыми путями и «год слона», около 554 н.э., когда закончилась катастрофой экспедиция, возглавляемая правителем Йемена, целью которой было обуздать коммерческую власть мекканского святилища. Доисламские арабы также использовали цикл из 28 временных периодов, рассчитываемых в соответствии с положениями [определенной] звезды и гелиакическим (солнечным) восходом противоположной ей [звезды], что устраивало кочевников в деле предсказания периодов дождей и поисках хороших пастбищ. Кроме того, они научились отличать фазы луны и приспосабливать их к своим временным периодам и солнечному зодиаку, следуя, таким образом, некоему лунно-солнечному году со дня, берущего начало с захода солнца.

Характерный для ислама лунный год был создан во время торжественного обращения Мухаммада в дни его последнего паломничества в Мекку. В нем он постановил, что год будет состоять из 12 лунных месяцев. Он также провозгласил божественный запрет на интеркаляции, т.е. процедуру соотнесения цикла лунных месяцев с сезонами солнечного года за счет добавления 13-го месяца в лунный год через определенные промежутки времени. Мотив Мухаммада для запрета интеркаляции, упоминаемый в Коране как выражение неверия, был, по всей вероятности, двоякий. С одной стороны, запрет неуклонно отстаивал власть Аллаха над порядком времени, что проявляется в наблюдаемом в природе появлении лунного полумесяца. С другой стороны, тем самым он лишал арабский клан традиционного права публично провозглашать вставочные годы, тем самым сохраняя языческие праздники и проведение базаров во время сезонов солнечного года. Запрет Пророка убивал двух зайцев одним выстрелом. Во-первых, он отвращал верующих от языческих культов и привлекал их к Аллаху, истинному творцу, причине и хранителю всех вещей. Во-вторых, это позволило Мухаммаду вырвать экономическую власть у племенных групп, оторвав их от языческих сезонных праздников.

Интеркаляция не только способствовала корректировке сезонов лунного года, но и влияла на войны между племенами. Коран поддержал обычай арабских племен воздерживаться от междоусобных военных действий в течение четырех месяцев. Один такой месяц приходился на середину года, но три других следовали подряд в конце года. Так как пора вставочного месяца приходилась чаще всего на конец этого года, он либо прерывал период неприкосновенных месяцев, либо изменял статус священного месяца, оскверняя его. В любом случае вставленный месяц нарушал священный порядок времени. Мухаммаду эта манипуляция представлялась кощунственным вмешательством в божественный порядок, ибо она способствовала войнам и кровопролитию в течение времени, определенного как неприкосновенный период.

Введя мусульманский лунный год, Мухаммад не установил единый мусульманский календарь. Его изобретение традиционно приписывают Омару, второму халифу. По традиции, Омар созвал совет, чтобы устранить путаницу в расчетах времени из-за трудностей со сборами налогов и податей. После длительных дискуссий было принято решение утвердить стандарт мусульманского календаря, который действует по сей день. Твердыми доказательствами существования календаря служат монеты, отчеканенные в Дамаске во время правления Омара и вскоре после этого, египетский папирус и надгробие на Кипре. Однако роль Омара в создании единого календаря может быть преувеличена в источниках, так как ранние мусульманские биографы и историки продолжали ссылаться на различные комбинации дат в произвольном порядке.

С ростом исламских завоеваний стандартный мусульманский календарь, основанный на наблюдении исключительно лунного года, уже не соответствовал всем обстоятельствам жизни огромной империи. Для управления государством и сбором налогов и податей требовался более состоятельный календарь. Эта потребность подсказывала необходимость одновременного использования разных типов календарей. Популярный лунный год, основанный на фактических наблюдениях за фазами Луны, нашел поддержку среди ученых правоведов и теологов. Однако мусульманские астрономы создали математически вычисленный стандартный лунный календарь, состоявший из 354 дней, с добавлением одного дня в последний месяц, нерегулярно следовавших високосных годов. Кроме того, астрономы заменили на часы одинаковой продолжительности использовавшиеся ранее отрезки времени переменной продолжительности — 12 часов в дневной период и 12 в ночное время. В противовес этому мусульманские правители прибегали к адаптированному сасанидскому солнечному календарю. Эта импровизированная корректировка была необходима для устранения несоответствий между лунным календарем и сельскохозяйственным циклом, из-за которого образовывались многолет-

ние периоды, когда время сбора налогов должно было начинаться до уборки урожая. Один из способов восстановления синхронизации с лунным календарем заключался в том, чтобы отказаться от налогового года каждые 32 года. На протяжении веков мусульманские правители предпринимали ряд попыток эффективно управлять империей за счет введения солнечного календаря, устанавливавшего начало календарного года в день весеннего равноденствия.

По мере того как я подхожу к моим кратким выводам, вы понимаете, что в своих размышлениях об исламской теории времени я подчеркнул роль атомизма и прагматические значения календаря, с помощью которого измеряется время в исламской истории. При рассмотрении теоретического аспекта как вертикального измерения исламской мысли, а практического — как измерения горизонтального, ислам представляется строжайшей теоцентрической конструкцией, раз и навсегда связывающей отдельного человека с Богом и оставаясь при этом исключительно земной конструкцией в определении направления общественного развития. Мощная атомистическая концепция времени выразила вертикальное измерение личности, проявившееся в серии экзистенциональных вспышек, которые сопровождались мгновенными экстатическими прорывами в вечность. Эти вспышки становились предвестниками последнего момента, когда конечное время необратимо застывает, когда человек оказывается предстоящим только перед Богом на последнем суде. В то же время это напоминало тот момент, когда на заре мироздания все человечество услышало божественное откровение в первый раз. Одновременно в горизонтальном измерении эта община верующих, эта галактика отдельных атомов была занята сознательным формированием своих собственных временных рамок посредством создания календаря, с которого началась новая и окончательная эпоха человеческой истории.

Интересно, читая эту статью, чувствовали ли вы себя так, как если бы отдыхали в арабской кофейне или так, как будто бы вы толкались в гигантской очереди в кафе быстрого обслуживания «Макдоналдс» на Пушкинской площади? Прошу вас в порядке утешения обратить внимание на то, что я не говорил о сложнейшем структурировании времени в ритуальных исламских молитвах, о сложнейшей литературе, описывающей время в исламской астрономии, о работе «Хронология» аль-Бируни и работах аль-Туси о двенадцатилетнем цикле животного мира, о размышлениях исламских историков об использовании времени в летописях и биографиях или о роли, которую время играет в поэтической метрике и в музыке. Я также проигнорировал различные аспекты времени, высвеченные антропологами и социологами в многочисленных этнических традициях ислама. Однако я надеюсь, что передал вам одну мысль: в исламском времени существуют параметры, которые придают целостность и структуру

его культуре и религии в теории и практике. Четыре точки анализа, которые я выбрал при разработке концепции исламского времени, интегрируют межкультурные заимствования с оригинальным вдохновением. А отражаемое ими видение ислама является не монолитной фалангой, шагающей сквозь века истории, а динамичной религией, которая придает особую форму и содержание своей цивилизации.

Н.С. Кирабаев, М.М. аль-Джанаби

О классификации наук: Аристотель, восточные перипатетики и аль-Газали

Проблема классификации наук в классической арабо-мусульманской философии включала в себя два измерения в контексте культуры: философско-методологическое (восточные аристотелики) и философско-религиозное (аль-Газали). Эти подходы и взаимодополняли друг друга, и в то же время находились в противостоянии как в рамках развития философских, естественных и гуманитарных наук, так и в ходе противоборства как внутри, так и между различными школами калама, философии и суфизма. Ключевым вопросом классификации наук являлась проблема соотношения теоретического и практического разума.

Как известно, в основе классификации наук Аристотеля находится различие между теоретическими и практическими науками. Теоретические включали: физику, математику и метафизику, а практические — этику, экономику и политику. И тем и другим предпосылалась логика, которая рассматривалась как чисто инструментальная наука — «Органон». Влияние аристотелевской классификации обнаруживается в работах основоположника восточного перипатетизма аль-Фараби (870–950). В трактате «Слово о классификации наук» («Макала фи ихса ал-улум») он рассматривает «общеизвестные науки» в пяти главах, каждая из которых посвящена одной из дисциплин, — наука о языке, логика, математика, физика и метафизика («Божественная наука»), а также политическая наука, фикх (мусульманское право) и калам («спекулятивная теология»). Аль-Фараби одним из первых попытался соединить два подхода в своей классификации наук: аристотелевский подход, который относился к так называемым пришлым наукам, и «арабский» подход, который связывался с традиционными науками. С одной стороны, аль-Фараби относил к теоретическим наукам логику, математику, физику и метафизику, а к практическим наукам — политическую науку, калам и фикх. Таким образом, между «божественной наукой» и каламом находится политическая наука, которая для аль-Фараби в целом

© Кирабаев Н.С., аль-Джанаби М.М., 2013

означала науку античности, изложенную в «Государстве» Платона и в «Политике» Аристотеля и не содержащую в себе проблематику пророчества, религии или «спекулятивной теологии», а также фикх. Важнейшая проблема арабо-мусульманской философии, сформулированная аль-Фараби, — это проблема соотношения практического и теоретического разума. И с учетом того что Ибн-Сина (980–1037) в своей классификации наук также проводит различия между теоретическими и практическими науками, вполне понятны намерения восточных перипатетиков включить «пришлые науки», в частности античную философию, в культурную традицию мусульманского средневековья. Перед ними стояла трудная задача приведения в непротиворечивое соответствие светского и религиозного знания, теоретического и практического разума. И если арабские аристотелики исходили из возможности подчинения практического разума теоретическому на базе эманационной теории, то вполне справедлива критика их учения со стороны аль-Газали, утверждавшего, что они так и не смогли дать аподиктического подтверждения тем метафизическим положениям, в жертву которым они принесли религиозную веру, являвшуюся основой нравственного устоя арабо-мусульманского общества. С другой стороны, проблему соотношения теоретического и практического разума можно рассматривать и в аспекте того, что разум — это достояние «избранных», философов, а вера — это сфера «масс», «широкой публики». При этом знание, доступное для «избранных», рассматривалось как эзотерическое знание (*батин*), а «массы» должны были довольствоваться экзотерическим знанием (*захир*). К тому же среди философов было широко распространено мнение о том, что философское знание не подлежит передаче «широкой публике». Отсюда идея того, что аль-Газали позже назовет «Маднун бихи ала гейри ахлихи», т.е. эзотерическим сочинением. Эта идея получила развитие у ар-Рази и в особенности у аль-Фараби. Не случайно Ибн Рушд упрекал аль-Газали в том, что своей работой «Непоследовательность философов» он вынес проблемы философского знания на суд «широкой публики».

Аль-Газали был хорошо знаком с классификацией наук Аристотеля. Это видно из содержания его работы «Цели философов» («Макасид ал-фаласифа»), в которой философская наука (*аль-илм аль-хикми*) делится на практическую и теоретическую части. Можно предположить, что аль-Газали использовал аристотелевскую дихотомию при рассмотрении религиозных наук, т.е. религиозное знание у него делится на теоретическое и практическое, и эта классификация является центральной для учения аль-Газали. Речь идет о науке откровения или созерцания (*илм аль-мукашшафа*) и науке поведения (*илм аль-муамала*). Впрочем, аристотелевское влияние можно уже проследить в его работе «Весы деяний» («Мизан аль-амал»), и уже с учетом культурно-религиозного контекста философская терминология классификации наук была заменена религиозной. Вместе

с тем сравнение определений «илм ал-муамала» в книге «Знания» и «илм ал-амали» в «Ихйа улум ад-дин» показывает, что в данной области различия между Аристотелем и аль-Газали очень существенны, хотя в области теоретического знания в обеих этих работах они характеризуются почти одинаково. Видимо, неслучайно в «Книге знания» из трех практических дисциплин, перечисляемых в «Мизан аль-амал», сохранилась только этика. Необходимо иметь в виду, что в «Мизан аль-амал» теоретическая наука отождествляется с метафизикой, предмет которой формулируется в религиозных терминах, например познание Бога, Его ангелов, Его пророков. Если говорить о различии в подходах к критериям классификации наук, то и Аристотель, и в целом восточные перипатетики исходили из эпистемологической природы наук и различных уровней бытия изучаемых объектов, а аль-Газали исходил из другого критерия — из степени пользы, которую та или иная наука может принести для достижения религиозных целей, которые нетождественны достижению самих наук, но находятся вне и выше их.

Культурно-исторический контекст классификации наук аль-Газали позволяет ему говорить о трех категориях наук.

1. Чисто рациональные от дозволенных (*мубах*), т.е. необязательных (*гейр ваджиб*) и нерекомендуемых (*гейри мандуб*), которые, в свою очередь, могут быть порицаемыми (*мункар*) или даже запрещенными (*махзур*). Почему? «Это науки, которые ведут или к ложным мнениям, или к истинному, но бесполезному знанию, — говорит он и объясняет: Польза — не в удовлетворении существующих желаний и не в приобретении материальных богатств: это вещи эфемерные, преходящие. Подлинная польза состоит в вознаграждении в потустороннем мире»[1].

2. Чисто традиционные — хадисоведение (*тафсир*): «И млад и стар способны с равным успехом заниматься этими науками, потому что они связаны преимущественно с памятью и оставляют мало места для разума».

3. Смешанные науки (*муздавваджа*), наиболее благородные — в них участвует и личное мнение (*рай*), и божественный закон. Сюда входит фикх (и *усул*, и *фуру'*).

Аль-Газали за «*иджтихад мукайййад*» — это не такой иджтихад, который позволил бы открывать истину по ту сторону образовавшихся школ, а такой иджтихад правоведа, который внутри своей школы может выработать мотивированный взгляд во всех областях Закона. «Иджтихад мукайййад» не касается лишь части Закона, в которой правовед некомпетентен.

Предметом веровательного знания, т.е. не поддающегося рациональному познанию, является Бог. Веровательное знание основано на интуиции/ «вкушании» (*заук*), т.е. здесь логика разума уступает место логике любви.

---

[1] *Аль-Газали.* Аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль. Т. 1. Болаг (Египет), [б.г.], с. 3.

При этом концепция любви не является просто одним из аспектов философии аль-Газали — она суть его философии.

В своем общем отношении к философским наукам, изложенном в книге «Цели философов», аль-Газали отталкивается от преобладавшей в его время классификации наук[2]. Здесь мы встречаем первоначальную позитивную оценку аль-Газали философских наук, которая в своем общем виде сохранится во всех его последующих трудах и сочинениях. Так, здесь он утверждает значимость и необходимость математики, логики и естественных наук, высоко оценивает взгляды целого ряда философов в вопросах общества, политики и этики. В «Непоследовательности философов» он также подчеркивает важность математики и логики, называет попытки отрицать или приуменьшать их значение не просто бессмысленными, но и противоречащими природе истинного ислама, ибо логика — это способ «рассмотрения механизма мышления применительно к постигаемому разумом»[3]. В книге «Критерии науки» аль-Газали пытается объявить логику необходимым инструментом фикха, подчеркивая, что невозможно познание истины без опоры на логику[4]. Отсюда его стремление доказать, что без логики мысль не может обрести силу. Эту идею он стремится глубоко обосновать, в том числе в своем последнем большом теоретическом труде «аль-Мустасфа мин илм аль-усуль»[5].

В этой своей общей позиции аль-Газали исходит в основном из того, что он называет спецификой разума, основанной на постижении сути вещей. На этом же основывается его отношение к таким наукам, как политика и этика. Так, политические науки, по его мнению, восходят главным образом к прагматике, связанной с мирскими аспектами жизни государства и общества. Что касается этики, то она в основном рассматривает вопросы, связанные с душой, нравами, их исправлением и воспитанием. В политических и этических воззрениях философов он усматривает нечто схожее с идеями пророков и суфийских мудрецов.

Достижения философской мысли в различных областях аль-Газали рассматривает как итог истинного развития знания. Он признает вклад философских наук в формирование и развитие методов познания истины, хотя это не означает, что они всегда выносят логически точные суждения. Выводы могут меняться и корректироваться, суть же истины заключена в ее абсолютной силе. Данный подход аль-Газали кладет в основу своего общего отношения к философии, говоря о том, что он называет «огромной разницей в степени удаленности или приближенности к истине» у философов.

---

[2] *Аль-Газали.* Макасид аль-фалясифа. Каир, [б.г.], с. 3–4.

[3] Там же, с. 87.

[4] *Аль-Газали.* Мийар аль-ильм фи фанн аль-мантык. Дамаск, 1993, с. 26.

[5] *Аль-Газали.* Аль-Мустасфа фи ильм аль-усуль, с. 10.

Таким образом, в работе «Цели философов» аль-Газали лишь указывает на вероятность идейных расхождений с философами в связи с проблемами калама и естественных наук. Ту же мысль он повторяет в «Непоследовательности философов», указывая на существование того, что он называет двадцатью темами, или вопросами, по которым нельзя согласиться с философами. Это означает, что он по сути имеет дело с философскими проблемами, в подходе и решении которых у восточных перипатетиков он усматривает логические противоречия или которые не выдерживают проверки на уровне аподиктических суждений. В связи с этим он рассматривает формы, или типы, критического разума и критикует философско-теоретический разум (созерцательный и схоластический) применительно ко многим полемическим вопросам. В своих рассуждениях аль-Газали отмечает, что многие вопросы и подходы, рассматриваемые философской мыслью, особенно в том, что касается «богословских» (метафизических) проблем, не предусматривают необходимости наличия рациональной, концептуальной позиции, равно как существует множество мнений, которые были бы невозможны в случае рационального рассмотрения. В итоге ал-Газали заключает, что разум в своих рассуждениях зачастую подводит к противоречивым и сомнительным суждениям, от которых невозможно избавиться, а следовательно, необходимо проводить различие между чистыми суждениями и достоверными истинами[6].

Такой подход он кладет в основу своей позиции, оппонируя тому, что он называет «пороком согласия и пороком возражения», т.е. позиции неприятия традиции в обоих случаях. Восхищение стройностью философских наук, научной и философской аргументацией, особенно в математике и логике, говорит аль-Газали, приводит кое-кого к некритическому восприятию такой аргументации и вере в справедливость всех соответствующих выводов. С точки зрения аль-Газали, абсолютная истина и шире, и глубже, и точнее того, чтобы увязывать ее с той или иной философской школой или с учением какого бы то ни было конкретного философа. Философская истина, достигнутая в какой-либо конкретной области, не означает, что философы непременно правы во всех вопросах. Высоко ценя логику, аль-Газали в то же время стремится вскрыть неоднозначность применения ее философами. Иначе говоря, критика философов направлена у него не столько против истин философской мысли, сколько против того, что он называет неспособностью философов придерживаться основ, разработанных ими в качестве исходных посылок. Большинство философских взглядов, считает аль-Газали, в своей сути основаны на «догадках и предположениях, без исследования и доказательства»[7]. Что касается их

---

[6] *Аль-Газали.* Мийар аль-ильм фи фанн аль-мантык, с. 162–170.

[7] *Аль-Газали.* Тахафут аль-фалясифа. Каир, 1972, с. 76.

претензии на то, что они опираются на логику и математику, то она необоснованна. Иначе как можно было бы объяснить расхождения философов во мнениях, суждениях и выводах, хотя в аргументации они не расходятся?

Расхождения во мнениях и множество противоречий между философами аль-Газали рассматривает как конкретные примеры того, что они не придерживаются строгих логических правил. Осознавая рационалистические затруднения, связанные с теоретическими науками, он в то же время пытается вскрыть недостаточную пригодность формальной логики для выработки убедительных суждений по проблемам бытия, познания, общества, политики, права и этики, а также религиозных вопросов. Тем самым аль-Газали стремится противостоять тому, что можно назвать монополией философии на знание. Он утверждает, что философы сами логически опровергают себя, указывает, что они не в полной мере придерживаются требований и правил логики. В связи с этим он критикует логические выкладки философов, которые пытаются с их помощью обосновать истинность своих конструкций. Между тем в таких конструкциях он усматривает скорее гипотезы, нежели достоверные знания, ведущие к истине.

Критикуя мнения философов по различным вопросам, аль-Газали стремится доказать, что их логика (особенно в проблемах божественной метафизики) неизбежно приводит к бесчисленным ошибкам. Философские представления и суждения, основанные на интуиции, не могут содержать в себе истину абсолюта, считает он. Исходя из этого, аль-Газали не приемлет того, чтобы класть открытия естественных наук в основу воззрений о мире. В связи с этим в «Непоследовательности философов» он рассматривает четыре вопроса, вокруг которых существуют разногласия: это понятия причинно-следственной связи, человеческая душа, смысл смерти и воскрешение. При решении этих догматических вопросов, считает аль-Газали, религиозная мысль не должна вступать в противоречие с естественными науками.

Аль-Газали хочет сказать, что достижения и открытия естественных наук как таковые не заключают в себе мировоззренческого содержания. Вместе с тем проблемы религиозной догматики в каламе могут постигаться разумом. Однако истинное знание (достоверное знание) достижимо лишь при помощи «возвышенной интуиции». С этим связана его концепция перехода от чувств к разуму и далее к «тому, что за пределами разума». Для аль-Газали этот процесс идентичен восхождению к «достоверному знанию» как знанию, в котором «познаваемое раскрывается таким образом, что не остается места сомнению, не может быть ошибок и иллюзий и сердце не может вместить оценку этого»[8]. В свою очередь, это не что

[8] *Аль-Газали.* Аль-мункиз мин ад-далал. Бейрут, [б.г.], с. 82.

иное, как знание, совпадающее с изначальными аксиомами, например с такими, что целое больше части, т.е. с постулатами логики.

В связи с этим аль-Газали считает приверженность логическим правилам основой для достижения достоверных истин. Что касается противоречий, возникающих в логических (рациональных) доказательствах, то они не столько свидетельствуют о невозможности достичь истинной достоверности, сколько указывают на то, что недостаточная приверженность правилам логики и разума ведет к путанице, затрудняя достижение достоверной истины. Противоречия, препятствующие достижению достоверности (логической), связаны с тем, что они не могут разрешаться при помощи доказательства. Чаще всего это объясняется тем, что применяются либо недостоверные предпосылки, либо это связано с использованием широко известных или общепринятых предпосылок. Источником отрицания достоверной истины может служить и «рассмотрение достоверных предпосылок как неисходных». В этом своем подходе аль-Газали основывается на общеметодологической идее, согласно которой существует семь составных частей постижения достоверной (несомненной) истины: это рациональные исходные предпосылки, сокровенное созерцание, внешнее ощущение, опыт, последовательность, воображение и известность[9]. Для «достижения подлинного достоверного знания, пригодного к тому, чтобы служить предпосылкой доказательств», он считает пригодным лишь пять первых составных частей.

Такую внутреннюю взаимосвязь типов разума (всеобщий, приобретенный, деятельный и др.) нельзя рассматривать изолированно от новой ориентации аль-Газали, или от характера его идейного синтеза, в рамках которого единство знания и действия превратилось в сущностную основу познания. При этом он не столько стремится выстроить некие конструкции, утвердить искусственное единство отдельных частей наук (философских), сколько усматривает в их внутренней взаимосвязанности «естественный» механизм эволюции и внутренней динамики познания, которое в своем конечном устремлении формулирует реальную и долженствующую сущность разума.

Из сказанного выше становится очевидным, что аль-Газали отождествляет достоверное знание и абсолютную истину, или интуицию и рациональные аксиомы. Большой заслугой аль-Газали является его особое внимание к вопросу о возможностях практического разума, т.е. речь идет об углубленном представлении о логической и познавательной сущности разума, ориентированном на перипетии общественного духа. Иначе говоря, аль-Газали рассматривает сущность разума не с помощью критериев абстрактного знания, не как нечто тождественное очевидным истинам и даже не как абстрактное отражение приобретенных рационально-теорети-

---

[9] *Аль-Газали.* Аль-Мустасфа мин ильм аль-усуль, с. 44–49.

ческих знаний, а сквозь призму нового единства знания и действия. Тем самым разум для него не нечто существующее само по себе. Разуму он придает врожденно-приобретенную способность к восприятию единого как целого. И это целое выявляется не через различные формы и типы разума, а в своем внутреннем органичном единстве.

И.Р. Насыров

О критике разума в философии аль-Газали

Перед научным исламоведением стоит задача дать объективную оценку роли мусульманского мыслителя — факиха-правоведа и суфия Абу Хамида аль-Газали (ум. 1111) в судьбе рационалистической традиции в мусульманском мире. До сих пор бытует представление, согласно которому причина отставания исламского мира от Запада заключается в подчинении на мусульманском Востоке светского начала религиозному, науки — религии. Принято считать, что аль-Газали сыграл немалую роль в угасании потенциала рационализма у мусульман и погружении в мистицизм. Российский философ М. аль-Джанаби, известный специалист по творчеству аль-Газали, приводит в своей работе большой перечень оценок места аль-Газали в интеллектуальной жизни исламского мира. Аль-Газали — иррационалист (Э. Ренан), ниспровергатель философии (Гегель), противник рационализма арабо-мусульманской философии (Б.Э. Быховский), главный оппонент Ибн Сины в теологии (А.В. Сагадеев), представитель философско-реакционного обскурантизма (Г. Лей), философствующий теолог (Дж. Хаурани) и т.д.[1]. Неудивительно, что об аль-Газали сложилось впечатление как о человеке, несущем чуть ли не персональную ответственность за ослабление рационализма в исламском мире.

Данное представление складывалось в процессе утверждения двух тезисов. Первый тезис гласит, что аль-Газали соединил суннитский ислам с исламским мистицизмом (суфизмом). Эта точка зрения восходит к началу становления классического исламоведения. Еще И. Гольдциер утверждал, что благодаря аль-Газали произошло соединение суфизма с исламской религией[2]. Второй тезис состоит в утверждении, что аль-Газали способствовал окончательному оформлению мусульманской теологической «ортодоксии». Р. Никольсон пишет, что благодаря суфию аль-Газали мусульманская «ортодоксия» обрела нынешнюю форму[3]. Как и многие

---

[1] *Аль-Джанаби М.М.* Теология и философия аль-Газали. М., Издательский дом Марджани, 2010, с. 26.

[2] *Гольдциер И.* Ал-‘Акида ва аш-шари‘а фи ал-ислам. Аль-Кахира: Дар аль-кутуб аль-хадиса би-Миср, 1959, с. 179.

[3] *Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. L.: Arkana Penguin Group, 1989, p. 24.

© Насыров И.Р., 2013

западные исламоведы, под мусульманской «ортодоксией» Р. Никольсон понимает *калам*[4] (теологию) ашаритского толка, а потому аль-Газали, во многом разделявший ашаритские воззрения, назван им «ортодоксом»[5]. Это положение классического исламоведения получило широкое признание среди ученых, пишущих об исламском Востоке, и даже вошло в книги по истории исламской философии[6]. Современный исламовед иранского происхождения С.Х. Наср разделяет мнение западных исламоведов об ашаризме как исламской теологической «ортодоксии»[7].

Такой подход с неизбежностью сказался на оценке отношения аль-Газали к философии и рационализму в целом. Постепенно сложился взгляд, согласно которому аль-Газали для защиты суннитской теологии, уже неспособной удержать свои позиции против аргументов философии, изучил последнюю, а потом нанес ей сокрушительное опровержение (У.М. Уотт)[8]. Сходную позицию разделяет Д.Б. Макдональд, утверждая, что аль-Газали довел до конца дело мусульманского богослова ал-Ашари (ум. 935) по внедрению в мусульманскую мысль греческой диалектики. В результате возобладала точка зрения, что аль-Газали первоначально как ашаритский мутакаллим-теолог защищал основы религии с помощью доводов разума (аристотелевской логики), а затем целиком разочаровался в возможности рационализма и обратился к мистике. Так аль-Газали благодаря своей известности стал олицетворением мусульманской «ортодоксии» в лице ашаритского калама, а с его деятельностью стали связывать ослабление и упадок рационализма в исламском мире.

Этот подход в оценке влияния аль-Газали на исламскую мысль уже ставился в научной литературе под вопрос[9]. Например, российские исследователи Т. Ибрагим, А.А. Игнатенко, Н.С. Кирабаев и М. аль-Джанаби выступают в защиту аль-Газали от обвинения в угасании рационализма в мусульманской культуре[10]. С их точки зрения, причины неверной трак-

---

[4] *Калам* — одно из основных направлений арабо-мусульманской философии, в рамках которого также разрабатывалась исламская спекулятивная теология.

[5] *Nicholson R.A.* Studies in Islamic Mysticism. Richmond: Curzon Press, 1994, p. 80.

[6] *Fakhry M.* Islamic Philosophy. A Beginner's Guide. Oxf.: One World, 2009, p. 90.

[7] *Nasr S.H.* The Heart of Islam. N. Y.: HarperOne, 2004, p. 81.

[8] *Watt W.M.* The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh: at the University Press, 1972, p. 42.

[9] *Ormsby E.* Ghazali. Oxf.: Oneworld, 2007, p. 56.

[10] *Ибрагим Т.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Религия в изменяющемся мире. М.: Наука, 1992, с. 205–212; *Игнатенко А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004, с. 95; *Кирабаев Н.С., аль Джанаби М.* Знание и вера в философии аль-Газали // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. М.: Вост. лит., 2008, с. 163–171; *Kirabaev N.S.* and *al-Janabi M.* Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. Ed. by Marietta Stepanyants // Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA, Eastern and Central Europe; V. 39, 2011, p. 143–150.

товки отношения аль-Газали к философии и к рационализму заключаются, во-первых, в ошибочной оценке ашаризма как «ортодоксии» ислама (Т. Ибрагим), во-вторых, в ошибочном отождествлении Газалиевой критики философии за доктринерство с критикой рационализма вообще (А.А. Игнатенко, Н.С. Кирабаев и М.М. аль-Джанаби).

Т. Ибрагим считает, что основным философским вопросом в исламском Средневековье в условиях доминирования религиозной идеологии был вопрос об отношении Бога и мира, а причиной творческого развития исламской религиозно-философской мысли было противостояние рационализма (*'аклāнийййа*/Rationalism) и фидеизма (*'имāнийййа*/Fideism). Он, в противовес бытующему в литературе стереотипному представлению о каламе (особенно ашаризме) как отрицательной реакции исламской ортодоксии на свободомыслие, выдвигает свой тезис о продолжении развития рационалистических установок мутазилизма в ашаризме, пусть и в ослабленном варианте. Поэтому, по его мнению, нельзя однозначно говорить об ашаризме как исламской «ортодоксии» в целом и аль-Газали как «ортодоксе» в частности[11].

В поддержку утверждения о несостоятельности стереотипа об ашаритском учении как «ортодоксии» Т. Ибрагим указывает на знаменитый «Кадиритский символ веры» с его направленностью не только «против шиизма, но и против калама — как мутазилитского, так и ашаритского»[12]. Правда, ханбалитский богослов и факих-правовед Ибн Таймийййа (ум. 1328) пишет, что в эпоху правления халифа аль-Кадира (991–1031) ашариты не были отнесены к числу «людей новшеств» (*мубтади'а*). Поэтому им тогда удалось избежать жестоких гонений, обрушившихся на мутазилитов, исмаилитов, шиитов и джахмитов, сопровождавшихся убийствами и проклятиями в мечетях[13]. Но в эпоху правления следующего халифа — ал-Ка'има (1031–1075) ашариты были отнесены к кругу «людей новшеств» (*мубтади'а*) и их также проклинали во всех мечетях[14]. Не помогло ашаритам и то обстоятельство, что их учитель аль-Ашари (ум. 935) после размежевания с мутазилизмом демонстративно относил себя к числу последователей Ахмада ибн Ханбала (ум. 855), главного систематизатора исламского традиционализма[15]. В любом случае, в свете вышеприведенных исторических фактов следует признать, что ашаризм не был тем, что можно однозначно назвать «ортодоксальной теологией» ислама.

---

[11] *Ибрагим Т.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама, с. 205–212.

[12] Там же, с. 207.

[13] *Ибн Таймийййа.* Аль-Фатава ал-кубра'. Т. 6. Аль-Кахира: Дар ар-райан ли-т-турас, 1988, с. 650–651.

[14] Там же, т. 6, с. 652.

[15] Там же, т. 6, с. 660; *Мец А.* Мусульманский Ренессанс. М.: Издательство «ВиМ», 1996, с. 199.

Представление об «антифилософской» позиции аль-Газали основывается также на убеждении, что аль-Газали целиком разделял окказионализм мутакаллимов, особенно ашаритов, как пишет Маджид Фахри[16]. Российским философом Т. Ибрагимом уже была высказана критическая оценка принятой европейцами интерпретации Маймонидом (ум. 1204) калама как системы атомистического индетерминизма и окказионализма. Согласно Т. Ибрагиму, налицо идеологическая ангажированность интерпретации атомистического окказионализма мутакаллимов как выражения «духа» носителей арабо-мусульманской цивилизации, противостоящего «синтетическому» европейскому «духу»[17].

Не углубляясь в чрезвычайно сложный вопрос о природе мышления носителей исламской культуры, позволим себе возразить Маджиду Фахри. Дело в том, что аль-Газали в своих рассуждениях о причинности использует два понятия — «божественный приговор» (*када'*) и «судьба» (*кадар*). Второе понятие позволяет аль-Газали отойти от прямолинейного окказионализма, объяснения всех природных событий и человеческих актов прямым (волюнтаристским) вмешательством Бога. Аль-Газали утверждает, что приговор (*када'*), который Бог выносит так, как того пожелает, нисколько не противоречит «судьбе» (*кадар*), которую, в свою очередь, следует понимать как развертывание во времени божественного приговора (*када'*). Он пишет: «Напротив, связь причин со следствиями и есть первый приговор (*када'*), который [состоялся] словно в мгновение ока или даже быстрее. Постепенное же, детальное упорядочение следствий согласно точному порядку причин есть „судьба“ (*кадар*)»[18].

Таким образом, трактовка аль-Газали божественного предопределения представляет попытку примирить традиционалистское понимание, которое сводится, по сути, к окказионализму, форме индетерминизма, или признанию волюнтаристского отношения Бога к людям и событиям в мире, и мутазилитское понимание, сводящееся к детерминизму. Согласно мнению мутазилитов, действия Бога обусловлены его знанием, а это исключает возможность несправедливости со стороны Бога к его творениям.

Российский исследователь М. аль-Джанаби полагает, что аль-Газали не был консерватором ашаритского толка, а был мыслителем, преодолевавшим каламскую замкнутость и попавшим в плен традиционных проблем[19]. По его мнению, аль-Газали не отвергал целиком философию, он отвергал претензии философов на обладание абсолютной истиной, а именно оспаривал Платона, опираясь на позиции Аристотеля и т.д. «Негативное отношение аль-Газали к рационализму философов выражается в от-

---

[16] См.: *Fakhry M.* Islamic Philosophy, p. 90.

[17] *Ибрагим Т.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама, с. 205.

[18] *Аль-Газали.* Ихйа ‘улум ад-дин. Т. 1. Бейрут: Дар ал-китаб ал-‘араби, [б.г.], с. 592.

[19] *Аль-Джанаби М.М.* Теология и философия аль-Газали, с. 93.

рицании способности выносить абсолютные суждения»[20]. Для него была важна борьба с любыми претензиями такого рода, всяким авторитаризмом, даже рядящимся в тогу философа.

Надо полагать, именно этим можно объяснить цель написания аль-Газали произведения «Избавляющий от заблуждений» («Мункиз мин ад-далал»): он не был разочарован в целом каламом, фальсафой (восточным перипатетизмом), фикхом (правом) и суфизмом, а был разочарован претензиями сторонников каждого из них (калама, фальсафы, фикха и суфизма) на обладание конечной истиной, что вело их представителей к доктринерству, узости мышления, профессиональной замкнутости и фанатизму.

Трудно не согласиться с вышеприведенными аргументами в защиту аль-Газали от обвинений в опровержении философов-рационалистов с позиций нерассуждающей веры. Действительно, в ряде случае аль-Газали расходился с ашаризмом, более настойчиво отстаивал рационалистическую линию. Это видно на примере его критики калама (в том числе и ашаризма) и суфизма. Критикуя калам, особенно в своем фундаментальном труде «Возрождение наук о вере» («Ихйа ‘улум ад-дин») и в сочинении «Избавляющий от заблуждений», он критиковал мутакаллимов за фанатизм, слепую приверженность своим учителям и склонность возбуждать сомнения и расшатывать веру простолюдинов[21]. Критикуя суфизм, он оспаривал противопоставление разуму мистического познания. Он считал, что разум нуждается в дополнении мистическим методом познания, но не в замене его последним. Критикуя философов, он не ставил под сомнение ценность разума, но всегда указывал на пределы в его использовании. Ведь он был суфием, а они, не отрицая ценности рационального знания, в то же время отмечали ограниченность его возможностей[22]. В сочинении «Возрождение наук о религии» (’Ихйа ‘улум ад-дин), в главе о разуме, он защищает то, что называет достоинством разума[23]. Согласно аль-Газали, решение неразрешимых с позиций разума проблем метафизики и богословия возможно лишь путем их рассмотрения в плоскости этики. В этом кроется причина создания им всеобъемлющей религиозно-этической системы в произведении «Возрождение наук о вере»[24]. Нечто подобное можно усмотреть в стремлении философа XX в. Э. Левинаса создать «этическую метафизику»[25].

---

[20] Там же, с. 104.

[21] *Аль-Газали.* Ихйа ‘улум ад-дин, т. 1, с. 167; *аль-Газали.* Мункиз мин ад-далал. Каир: Аль-Фаджр аль-джадид, [б.г.], с. 10–12.

[22] *Степанянц М.* Суфизм: мистическое мировосприятие // Мир Востока. Философия: Прошлое. Настоящее. Будущее. М.: Вост. лит., 2005, с. 55.

[23] *Аль-Газали.* Ихйа ‘улум ад-дин, т. 1, с. 140–144.

[24] *Аль-Джанаби М.М.* Теология и философия аль-Газали, с. 137.

[25] *Cohen R.A.* Introduction // Emmanual Levinas. Humanism of the Other. Trans. from French by Nidra Poller. University of Illinois Press. Urbana and Chicago, 2003, p. XXVI.

При оценке отношения аль-Газали к рационализму следует учитывать его позицию в вопросе человеческого познания. В его понимании процесс познания бесконечен. «Это непрерывный процесс, в котором невозможно достижение некоего абсолютного итога, предела»[26]. В ряду познающих есть место и для философа (*хаким*), пусть последний и стоит ниже по степени в приобщении к истине, чем пророк. Он пишет: «Высшая степень — степень пророка»[27].

Разумеется, те, кто считает аль-Газали антирационалистом, стоявшим на антифилософской позиции, могут сослаться на его труд «Избавляющий от заблуждений» (Мункиз мин ад-далала), где он пишет, что на всех философах лежит клеймо неверия[28]. Но это сочинение является произведением чисто полемического характера. В нем он критикует и калам (в том числе и ашаритский). Скорее всего, это сочинение написано с той же целью, что и другое его произведение, «Удержание черни от науки калама» (Илджам аль-'авам 'ан 'илм аль-калам), — оградить широкие массы малообразованных верующих от религиозно-богословских спекуляций, слишком абстрактных для понимания и способных только ввести в смущение и пошатнуть их веру.

Это видно на примере его позитивной критики философии в сочинении «Непоследовательность философов» (Тахафут аль-фаласифа). В нем он рассмотрел двадцать «вопросов», обсуждающихся философами, и только три «вопроса», или утверждения, счел как явное выражение «неверия» (*куфр*): признание вечности мира, утверждение, что Бог знает только универсалии, и отрицание телесного воскрешения[29]. Цель данного его произведения, как он пишет, заключается не в том, чтобы изложить свое учение истины (*мазхаб аль-хакк*) как альтернативу философии. Главная цель сочинения «Непоследовательность философов», по его собственному признанию, состоит в доказательстве несостоятельности притязаний философов на обладание абсолютно верными доводами в решении метафизических проблем[30].

Он утверждает, что все попытки решения метафизических и мировоззренческих вопросов (Бог, теодицея) с опорой на аристотелевскую логику неизбежно приводят к неразрешимым антиномиям (Дж. Маклин)[31]. Ра-

---

[26] *Аль-Джанаби М.М.* Теология и философия аль-Газали, с. 148.

[27] *Аль-Газали.* Ихйа' 'улум ад-дин, т. 3, с. 1358.

[28] *Аль-Газали.* Мункиз мин ад-далал. Каир: ал-Фаджр ал-джадид, [б.г.], с. 13.

[29] *Аль-Газали.* Тахафут ал-фаласифа. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1972, с. 307–309.

[30] Там же, с. 123.

[31] *McLean G.F.* Editor's Introduction // *Al-Gazāli.* Deliverance from the Error and Mystical Union with the Almighty (Al-Munqidh min al-Dalāl / al-Gazāli) critical Arabic text established by Muhammad Abūlailah and Nurshīf Abdul-Rahīm Rif'at; English translation with introduction by Muhammad Abūlailah; introduction and notes by George F. McLean. Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, p. 39.

циональное мышление, способное двигаться только посредством определений, бессильно в области трансцендентного в силу принципиальной неопределимости Бога. Российский исламовед А. Игнатенко также пишет: «Он (аль-Газали. — *И.Н.*) доказывает непоследовательность и ущербность метафизических положений философов с позиций защищаемой философами же аристотелевской логики и демонстрирует субъективистскую, по сути, ни на чем не основанную фантастичность философских постулатов»[32]. Другими словами, аль-Газали критикует не разум и рациональное, а критикует претензии на абсолютизацию разума[33]. «У разума есть свои противоречия и ограничения в бесконечности познания. Выделение этой неспособности разума не означает оправдания иррациональности»[34]. Аль-Газали в «Непоследовательности философов» утверждает, что невозможно при помощи доказательств, например геометрических, решать метафизические и богословские проблемы[35].

Но он вовсе не считает, что следует отказаться от всяких попыток ставить и решать метафизические и мировоззренческие вопросы. По его мнению, нужно искать обоснование рациональному поиску не в формальной логике, а в богооткровенном источнике — Коране. Он обращается к рационализму исламской культуры. Под рационализмом исламской культуры мы понимаем кораническую интуицию превосходства знания над верой. Некоторое знание всегда предваряет веру. Эта идея находит свое выражение в постоянной аппеляции Корана к разуму человека, к его разумению при принятии истин откровения. «Ясность истины — глубокая кораническая интуиция, пронизавшая исламскую культуру»[36]. Аль-Газали опирается на традицию большинства верующих придерживаться Корана в том, чтобы рассматривать веру (*'иман*) как функцию знания (*'илм*)[37]. Поэтому для защиты разума, его достоинства и обоснования необходимости рационального поиска он обращается к тем местам из Корана, где говорится об исключительном значении знания для веры.

Знание является одним из значимых понятий исламской религии. Ислам утверждает новый тип знания, выраженного на языке религии и сочетающего установку на разумность, рациональность. Причины особого статуса знания в исламской культуре следует искать в основаниях этой

---

[32] *Игнатенко А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004, с. 95.

[33] *Дунйа Сулайман.* Введение к третьему изданию // Аль-Газали. Тахафут аль-фаласифа. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1972, с. 37.

[34] *Аль-Джанаби М.М.* Теология и философия аль-Газали, с. 151.

[35] *Аль-Газали.* Тахафут аль-фаласифа, с. 181.

[36] *Смирнов А.В.* Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998, с. 255.

[37] *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М.: «Наука», 1978, с. 108, 117.

культуры, в тексте Корана. В нем ответственность человека за поступки увязывается с разумением, со знанием закона. Из этого следует утверждение важной роли разума (*'акл*) для веры. В дальнейшем восходящее к Корану учение о предопределенности всего и свободе человеческого выбора станет предметом жарких дискуссий мусульманских богословов и философов, что стимулирует процесс концептуализации знания[38].

Как мы видим, аль-Газали развивал рационалистическую линию аль-Ашари, который посвятил небольшое произведение «Об одобрении занятия каламом» ревелятивному обоснованию рационального поиска[39]. В свою очередь, стремление аль-Ашари в деле ревелятивного обоснования рационального поиска глубоко органична религиозной традиции ислама. Даже ранний исламский традиционализм в лице ханбализма не был чужд обсуждению богословских и даже натурфилософских вопросов, а позднее внес вклад в развитие этой проблематики, как о том пишут такие ученые, как Л. Гардэ, А. Лауст и Дж. Макдиси[40]. Ахмад ибн Ханбал, родоначальник исламского традиционализма и эпоним ханбализма, активно оспаривал джахмитов, отрицавших наличие у Бога атрибутов, и прошел через суровое «испытание» (*михна*), отстаивая тезис исламских салафитов-традиционалистов о несотворенности Корана. Он утверждал, что слова в Коране являются «речью Бога и что она — несотворенная»[41].

Ханбалитский богослов и факих Ибн Таймиййа (ум. 1328), признавая глубокое знание аль-Ашари о взглядах мутакаллимов и их расхождениях, упрекает его за слабое знание традиций рационального поиска у сторонников мусульманского традиционализма (*ахл ас-сунна ва асхаб аль-хадис*). Ибн Таймиййа пишет: «Он (аль-Ашари. — *И.Н.*) приводит сведения о различных мнениях мутакаллимов по поводу мельчайшей частицы (*дакик*) и не упомянул о спорах „людей предания“ (*ахл аль-хадис*) о мельчайшей частице. А ведь среди [последних шли] споры о чрезвычайно тонких вещах, как, например, выражение (*лафз*) [и смысл], убывание веры и [его увеличение], предпочтение [в качестве халифа] 'Усмана [ибн 'Аффана двоюродному брату пророка Мухаммада — 'Али ибн 'Аби Талибу],

---

[38] *Фролова Е.А.* Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010, с. 26–30.

[39] *Абу-Хасан ал-Ашари.* Одобрение занятия каламом. Введ., пер. и коммент. Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998, с. 368.

[40] См.: *Gardet L.* L'Islam: religion et communauté. P., 1967, p. 201; *Laoust H.* Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya. Le Caire, 1939, p. 2; *Makdisi G.* L'Islam hanbalisante. Revue des études islamiques. Vol. 43, P., 1975, fasc. 2, p. 75. Цит. по: *Ибрагим Т.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама, с. 212.

[41] *Ибн Таймиййа.* Ал-Фатава аль-кубра', т. 5, с. 20.

некоторые хадисы[42] касательно атрибутов (*сифат*) [Бога], запрет выражения „принуждение“ (*джабр*) [в вопросе о поступках человека] и прочие тонкие вещи»[43]. Тут следует учесть, что нет свидетельств (в виде переводов на арабский язык) прямой связи между мутакаллимами и античными атомистами[44]. Тем более поразителен факт наличия самобытного пласта атомистических воззрений докаламского периода в среде ранних мусульман.

И он же, ханбалит Ибн Таймиййа, в заочной дискуссии с «унифицирующими» (*иттихадиййа*), сторонниками единства бытия, демонстрирует отменное владение искусством калама (рассуждения). Отвечая на вопрос о смысле хадиса (высказывания) пророка Мухаммада «Не хулите век (*дахр*), ибо Бог есть век», он отказывается признавать буквальное значение этих слов. Он заявляет, что Бог не является временем. Ведь время, по его мнению, есть характеристика движения, или акциденция (*'арад*), которая нуждается в субстрате (субстанции) (*джавхар*). Бог же не нуждается в чем-то другом для поддержки своего существования[45]. Это утверждает один из ханбалитов, которых принято в литературе считать противниками аллегорического толкования Корана и хадисов!

Еще более поразительно, что Ибн Таймиййа, критикуя утверждения «философствующих» (*мутафалсифа*) о платоновских идеях-эйдосах, свободных от форм первоматерии (*хайула*), одобрительно отзывается о «разумных из философов» за их отрицание реального существования «чистых универсалий» вне ума, за их умеренный номинализм[46]. И это является, по его словам, не выражением его личной симпатии или антипатии, а выражением позиции «людей Предания и согласия» (ахл ас-сунна ва алджама'а)[47], т.е. тех, кого привычно относят к числу самых рьяных последователей исламского традиционализма. Вот такую терпимость к чужим взглядам демонстрирует сторонник ханбализма, к которому возводят идеологию ваххабизма, исламского фундаментализма.

Подводя итоги, можно сформулировать следующие выводы.

Аль-Газали в борьбе рационализма с фидеизмом традиционалистов стоял на стороне рационализма. Он опирался на потенциал рационализма в каламе, главные характеристики которого — утверждение приоритета

---

[42] *Хадис* (араб. *хадис* — «сообщение, рассказ») — предание о словах и действиях пророка Мухаммада. См.: *Juynboll Th.W.* Hadith. Shorter Encyclopaedia of Islam by H.A.R. Gibb and J.H. Kremers. Original English edition published by E.J. Brill. Indian edition published in arrangement by Pentagon Press. New Dehli, 2008, p. 166–167.

[43] *Ибн Таймиййа.* Ал-Фатава ал-кубра', т. 6, с. 662.

[44] *AlNoor Dhanani.* The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology. E.J. Brill. Leiden — New York — Koln, 1994, p. 5.

[45] *Ибн Таймийа.* Аль-Фатава аль-кубра', т. 5, с. 65–66.

[46] Там же, с. 67.

[47] Там же, т. 6, с. 662.

разума над верой, отрицание слепого следования традиции (*таклид*) и отрицание любых убеждений, принятие которых не предваряется сомнением в их истинности[48]. Он не несет ответственность за ослабление рационалистической традиции на исламском Востоке. К отставанию (в том числе интеллектуальному) мусульманского мира от Запада привел целый комплекс социально-экономических и политических причин. Среди них — открытие европейцами альтернативных морских путей на Восток в результате «Великих географических открытий» XV–XVII вв. и последовавший экономический упадок мусульманских стран, вторжение татаро-монголов и т.д. Но это уже другая тема для обсуждения.

---

[48] *Сагадеев А.В.* Калам (обзор) // Сборник обзоров. Отв. ред. и состав. А.В. Сагадеев. ИНИОН. М., 1988, с. 82.

Фетхулла Гюлен

Необходимость восточной науки и мудрости

Как известно, подлинная жизнь для человечества мыслима лишь с наукой и познанием, а истинная цель сотворения человека заключена в таких его действиях, как видеть и ведать, узнавать и постигать и делиться познаниями с другими людьми. Потому и гуманность человека проявляется в его стремлении постигать, обучать и просвещать. Люди, которые пренебрегают образованием и просвещением, безжизненны, даже если внешне живы и здоровы. Также трудно сказать, что те, кто не знает, но при этом не хочет узнать, и знает, но не желает развивать себя и подавать пример другим, познали суть сотворения человечества.

Наряду с такой ценностью знаний, науки и их неотъемлемости от жизни есть и другое важное измерение в сотворении и жизнедеятельности человека — мудрость или философия в смысле мудрости, которое можно назвать утончением, прояснением и даже одушевлением разума в ясной атмосфере души с пылом любви и на крыльях познания, размышления, анализа и умозаключения. Или же его можно описать как один из важнейших источников света, который при условии наличия совести позволяет читать послания на лике бытия и явлений и понимать их суть. В отличие от бесконечного хождения науки по кругу разума, изыскания и изучения, мудрость или философия взрастает и развивается в атмосфере духовности с лучами размышления, познания, вдохновения, проницательности и духовного озарения. Разум, который активен в пределах материи и занят наукой, можно уподобить склере глаз, а мудрость или философию, странствующую за пределами материального измерения, — зрачку. Они вместе помогают нам увидеть и понять видимые и невидимые стороны бытия. Когда наука пытается обнаружить жизнь в клеточных оболочках, мудрость созерцает в них все мироздание и достигает вечности.

© Гюлен Ф., 2013

Тело, разум и душа являются тремя взаимосвязанными измерениями человеческого бытия. Гуманность каждого из нас обусловлена в меру и синхронным обеспечением этих измерений свойственной им пищей. Так и пророки, посланные служить человечеству в качестве предводителей, выполняли три важные обязанности. Во-первых, они показывали людям пути понимания вещи, явлений и материальных и нематериальных истин мироздания. Во-вторых, они учили людей всему необходимому для счастья и благополучия в земной и вечной жизни и готовили нужные условия для познания. В-третьих, они избавили людские умы от мифов и неверных убеждений при помощи науки, очистили их сердца от греха при помощи богослужения и возвысили людей на уровень, где они могут стать совершенными со всеми добродетелями. Ученые и философы, которые избрали науку и мудрость делом своей жизни, всегда почитались как наследники пророков. Но бывали времена, когда подход к изучению человека и его жизни не был таким целостным. На Западе одно время пренебрегли наукой ради религии, а затем отвернулись от религии ради науки. И, как отмечают современные ученые, в результате такого однобокого подхода человек (и его жизнь) стал либо прихрамывать, либо плохо видеть. А на Востоке, где многие века строго соблюдался целостный подход, школа изучения и преподавания истин мироздания попала под влияние схоластического подхода. Когда все медресе — духовные образовательные учреждения, где изучались и преподавались религиозные науки и дарился душам свет духовности, — закрылись для разума, науку и мысль словно парализовало, а все текке — обители дервишей, где царили любовь и усердие, — стали тешить себя преданиями, речами и толкованиями вместо дерзания, испытания и практики.

Утверждение, что наука и мудрость принадлежат или могут принадлежать лишь одной части мира, определенному народу или цивилизации, обусловлено, скорее всего, незнанием истории. Хотя Запад и считается родиной современной науки и за прошедшие века на передний план вышла западная философия, развившаяся под влиянием науки и научного прогресса скорее в светской атмосфере, Восток, который всегда рассматривался плодотворным участком или родиной тонкой мудрости или философии, всегда оставался по крайней мере в неразрывной связи с религией. Следовательно, там всегда поддерживалась связь с метафизическим измерением. Все великие, универсальные и широко известные системы науки, веры и мудрости, такие как, например, учение о Дао, возникшее в первых веках до нашей эры в качестве веры и метафизической философии, мудрость Конфуция, вера и мудрость Брахмы, кто, по утверждениям исследователей, со временем превратился в индийский вариант великого пророка Ибрахима (Авраама), метафизика Будды, сравниваемого с досточтимым пророком Исой (Иисусом), и иудаизм, христианство и ислам — три

небесные религии, основанные на единобожии, появились и распространились по всему миру из Востока.

Трудно отделить мудрость или философию Востока от разных вариаций древнегреческой философии, особенно от Пифагора, Сократа, Платона и Аристотеля, развившихся под некоторым влиянием эпохи Возрождения, просветительства и современной мысли. В развитие науки, помимо огромного вклада Дальнего Востока, Центральной и Восточной Азии, плодородных бассейнов рек Инд, Ганг и Нил, сделан огромнейший вклад и исламским миром, особенно в III–V веках. Знаменитый Жорж Альфред Леон Сартон в своем трехтомном «Введении в историю науки» разделил историю науки на 50-летние периоды. Каждый период он назвал именем ученого, который оказал наибольшее влияние на развитие науки в тот период. Получилось, что семь 50-летних периодов между 750 годом и 1100 годом названы именами мусульманских ученых. Так, перед нами предстали имена Джабира ибн Хаяна, Мухаммеда ибн аль-Хорезми, Абу Бакра ар-Рази, Хусейна ибн Али аль-Масуди, Абуль-Вафы аль-Бузджани, Абу Рейхана аль-Бируни и Омара Хайяма. Сартон также упоминает имена таких всемирно известных ученых, как Ибн Сина (Авиценна), Ибн аль-Хайсам, Ибн Юнис, аль-Кинди и аль-Фаргани.

Безусловно, в науке и философии мы многим обязаны Западу. Вместе с тем, я считаю, не меньше мы обязаны и Востоку. Но в настоящее время мы не можем сказать, что знаем науку и мудрость Востока так же хорошо, как и науку Запада. И сегодня не только потому, что мир быстро превращается в одну большую деревню, а человечество — в одну большую семью или народ большой деревни, но и по причине того, что наука и мудрость представляют ценность и богатство для всего человечества, возможно, немного наивно делить мир на Запад и Восток. Но одинаково наивно и ждать слияния всех цивилизаций и культур в одну общечеловеческую цивилизацию и культуру. К тому же еще со времен великого русского философа, историка и этнолога Николая Данилевского признано, что цивилизации и культуры не преобразуются друг в друга и не исчезают друг в друге, несмотря на всяческое сближение. Поэтому сегодня, когда не только жизнь, но и мысль чрезмерно овеществились, можно сказать, что мы остро нуждаемся в традициях, науке и мудрости Востока. И такие мероприятия, организуемые вами — многоуважаемыми учеными и мыслителями, — всегда играют важную роль в удовлетворении таких потребностей.

Также несерьезно сторониться науки и устремляться к необоснованному идеализму и романтизму из-за боязни, что изучение мироздания, также именуемое позитивными науками, может завести во мрак безверия. К тому же наука необходима и полезна в той мере, в какой она гарантирует людям счастье и возвышает их до гуманности. Таким образом, из-за

того что научные изыскания осуществляются с явной предвзятостью и используются в качестве предлога для отрицания веры в Бога, требуется неотложное единение науки с верой, нравственностью и мудростью, подобно союзу разума и сердца. Это, по-моему, будет возможно, если обратиться именно к науке и мудрости Востока.

Аднан Аслан

Межконфессиональный диалог в контексте нового богословского языка Фетхуллы Гюлена

Мы, мусульманские интеллектуалы, должны отдавать себе отчет в том, что живем в таком социально выстроенном мире, где нам необходимо, с одной стороны, оставаться духовно цельными как мусульмане, а с другой — мы должны участвовать в общении с приверженцами других религий. В этой статье я не в состоянии описать все современные социальные, культурные и институциональные силы, которые угрожают духовной целостности мусульман. Это отдельный вопрос, который нуждается в специальном исследовании. Моя задача исследовать потенциал ислама и исламской культуры при разработке возможных оснований для установления межрелигиозного диалога и коммуникации.

В Средние века отношения между религиями зачастую носили враждебный характер; например, конфликты христиан с мусульманами не раз заканчивались на поле боя. В то время теологический спор христиан в связи с «миром язычников» и «еретиков» был организован церковью. Такое отношение не только разделяло христиан и нехристиан, но и отделяло католиков от еретиков. Как следствие, девиз «Extra ecclesiam nulla salus» («Нет спасения вне церкви») стал центральным принципом католиков.

Доминирование принципа исключительности в христианской теологии в Средние века означало, что, чтобы спастись, все люди (независимо от расы, цвета кожи или религии) должны были быть христианами. Например, в постановлении Совета Флоренции в 1438–1445 говорилось:

«Никто находящийся за пределами католической церкви, не только язычники, но и евреи и еретики или раскольники, не сможет приобщиться к вечной жизни, но пойдут они на „вечный огонь, который был подготовлен для дьявола и его ангелов“, если до конца жизни они не присоединятся к церкви»[1].

---

[1] The Church Teaches: Documents of the Church in English Translation. St. Louis — London: B. Herder Book Co., 1955, p. 165.

© Аслан А., 2013

Такие же эксклюзивные отношения преобладали и в протестантском мире. Лютер в своем «Большом Катехизисе» утверждал:

«Те, кто вне христианства, будь они язычники, турки, евреи или ложные христиане (т.е. католики), хотя бы они и верили только в единого истинного Бога, все равно остаются в вечном гневе и погибели»[2].

В средневековый период мир был разделен на различные религиозные лагеря. А правители пытались оправдать себя посредством выражения неприязни к противоположному религиозному лагерю[3].

В наше время в результате влияния либеральных ценностей на Западе и несмотря на доминирование такого отношения исключительности в христианском мире, наблюдается заметный сдвиг от религиозной исключительности к религиозной инклюзивности или даже плюрализму. Можно сказать, что это было бы более плодотворным, если бы церковь достигла такой формы инклюзивного отношения благодаря собственному развитию, а не под давлением доминирующей светской культуры. Последний и значительный сдвиг в парадигме католической церкви, сделанный на 2-м Ватиканском соборе 1963–1965 гг., вряд ли можно считать результатом такого культурного императива. В своей Догматической конституции о церкви, принятой в 1964 г., Совет заявил:

«Католическая церковь не отвергает ничего, что истинно и свято в этих религиях. Она смотрит с искренним уважением на те способы поведения и жизни, те правила и учения, которые, несмотря на различия в деталях от того, что поддерживает и устанавливает она, тем не менее, часто отражают луч Истины, просвещающий всех людей»[4].

Если сравнить этот отрывок с заявлением «Extra ecclesiam nulla salus», можно, несомненно, оценить прогресс, достигнутый католической церковью на пути к более терпимому и лучшему пониманию других религий.

Исламский потенциал для межрелигиозного диалога

Интересно отметить, что в раннем и средневековом исламе мусульманские ученые подходили к проблеме приверженцев других вероисповеданий в контексте исламской юриспруденции, а не калама, исламской теологии. Они нередко полагали, что вопрос определения статуса тех, кто жил в исламском мире, представлял собой практическую проблему, ины-

---

[2] *Martin Luther*. Large Catechism. II, iii. Tansl. H. Wace and C. A. Buchheim // Luther's Primary Works. L., 1896, p. 106.

[3] Филипп Алмонд в своей книге «Еретик и герой: Мухаммад и викторианцы» (Вейсбаден, 1989) приводит интересное описание исламского Пророка, данное викторианцами.

[4] Para. 2.

ми словами, она возникала тогда, когда определенная группа людей или отдельных лиц подлежала классификации в административных целях.

С другой стороны, я считаю, что основные принципы, прописанные в Коране и сунне, предлагают вполне реальное описание исламской теологии религий. В дополнение к этому мы также видим историческую реализацию этих принципов в мусульманских странах на протяжении исламской истории. Теперь я хотел бы перечислить коранические принципы по отношению к проблеме межрелигиозного диалога как предложения, цель которых представить «исламский потенциал».

Во-первых, Коран подтверждает универсальность и разнообразие Божественного откровения человечеству. Ислам очевидно признает его универсальность, что играет значимую роль в исламском понимании других религий. Бог в Коране — не только Бог мусульман, но и Бог всего человечества. Коран подтверждает эту точку зрения, заявляя: «Аллаху принадлежат восток и запад, и куда бы вы ни повернули, всюду предстанете перед лицом Аллаха. Поистине, Аллах является Всеобъемлющим, Всезнающим» (2:115). Бог всего человечества не оставляет в темноте ни одного народа, но освещает их, направляя к ним своих посланников[5]. Поэтому мусульмане получили позволение Корана распространить исламский рассказ о пророчестве таким образом, чтобы вошли в него и те посланники, которые не упомянуты в Коране, в том числе Гаутама Будда и аватары индусов. Хотя все посланники говорили об одной и той же реальности и передавали одну и ту же истину, доставленные ими сообщения не были идентичны по своим теологическим формам. Происходило это по той простой причине, что такие сообщения были выражены в конкретных формах, которые должны были соответствовать и быть понятными для представителей культур, которым они предназначались. Таким образом, посланник излагал послание в рамках культурного контекста общины, которой это сообщение предназначалось[6].

Во-вторых, существование множества рас, цветов кожи, общин и религий рассматривается в исламе как знак милости и славы Божьей, проявляемой в его творениях. В этом смысле множественность воспринимается как естественное явление. В Коране говорится: «О люди! Поистине, Мы сотворили вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы познавали друг друга. Воистину, самыми благородными

---

[5] В Коране утверждается: «У каждой общины есть свой посланник…» (10:47); «мы отправили к каждой общине посланника [, чтобы он сказал]: „Поклоняйтесь Аллаху и избегайте идола» (16:36); …и нет ни одного народа, к которому не пришел бы увещеватель» (35:24). Здесь и далее цитаты из Корана даются в переводе М.-Н. Османова.

[6] Коран подтверждает эту мысль: «Мы отправляли посланниками только тех, кто говорил на языке своего народа, чтобы они [могли] разъяснять людям [смысл писания]» (14:4).

пред Богом среди вас являются те, кто наиболее набожен. Воистину. Он [Творец] Всезнающ и в полной мере осведомлен [обо всем и вся]». Однако ислам пытается интегрировать такое разнообразие в единство посредством священных принципов Корана, который объясняет причины и цели такого расового и религиозного многообразия. Бог создал такое религиозное, расовое и иное разнообразие форм, чтобы отличить тех, кто может оценить величие Бога и увидеть его цели, от тех, кто игнорирует признаки Бога как таковые. Иначе Бог мог создать только одну нацию[7].

Одной из основных задач ислама является устранение дискриминации по признаку расы или цвета кожи за счет создания единого исламского братства, целью которого является объединение всех людей в рамках одной веры. Исламу частично удалось добиться этой цели на протяжении своей истории. Ему также удалось установить единство между всеми субъектами, включая христиан и евреев, которые жили под его правлением. Кроме того, можно даже утверждать, что разнообразие, будь то религиозное или расовое, считается в Коране средством объединения.

В-третьих, возможно считать каждую проявленную религию исламом, когда в ней очевидно «состояние покорности Богу» (в буквальном смысле ислам). Расширение термина «ислам» таким образом, чтобы он мог включить все другие религии, не является чем-то, что делается для противодействия поискам плюралистического подхода. Это кораническая попытка показать, что все откровения являются неотъемлемыми частями Божественного плана. Мусульмане верят, что ислам — это имя, которым названа основная миссия всех пророков на протяжении всей истории.

Четвертый принцип состоит в том, что в религии не должно быть принуждения. Это один из уникальных принципов Корана, который был инициирован в целях регулирования свободы вероисповедания в исламе. В Коране говорится: «Нет принуждения в вере. Уже [давно] истинный путь различили от ложного. Тот, кто не верует в идолов, а верует в Аллаха, тот ухватился за прочную вервь, которая не рвется. Аллах — слышащий и знающий» (2:256); «Скажи „Истина… — от Господа вашего. Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть не верует“» (18:29); «Если бы такова была воля Господа, то все, кто есть на земле, без исключения уверовали бы. А ты разве стал бы принуждать людей к вере» (10:99).

Эти аяты действовали как закон сохранения свободы вероисповедания на протяжении всей истории ислама[8]. Именно такой набор коранических

---

[7] В Коране говорится: «Если бы твой Господь захотел, то Он создал бы людей одной религиозной общиной. Но ведь люди не перестают вступать в противоречия [между собой]» (11:118).

[8] Вардит Рисплер-Чейм, сравнивая аят 256 из второй суры с другими сурами Корана, где говорится об урегулировании военных ситуаций, пришел к выводу, что поначалу стихи, призывающие к религиозной терпимости, не стояли на первом месте по важности. Его занимала *такийя* (набожность, благочестие), что было необходимо из стра-

запретов служил обоснованием религиозной терпимости, которая характерна для ислама. Как указывает Бернард Льюис, в исламе почти отсутствуют религиозные преследования членов других конфессий; ни евреи, ни христиане под властью мусульман не подлежали ссылке, в отличие от вероотступничества или смерти, которые на выбор предлагались мусульманам и евреям в отвоеванной христианами Испании. Кроме того, ни христиане, ни евреи не подвергались серьезным территориальным и профессиональным ограничениям, что было, например, общим уделом многих евреев в досовременной Европе[9].

Было бы, однако, неправильно утверждать, что мусульмане считают иудаизм и христианство такими же подлинными вероучениями, как ислам, и также ведущими к истине. Ислам считает себя выше других религий, когда он представляет истину. То, что отличает ислам от других религий, это то, что, находясь у власти, он терпит существование других религий. В результате соблюдения такого принципа ислам, хотя и властвовал на протяжении тысячи лет над христианами и иудеями, не поощрял систематическую «исламизацию» приверженцев этих вероисповеданий[10]. Подобно любой другой религии, ислам стремится к распространению своих убеждений. Но в отличие от других религий для этого ислам не создает организаций или учреждений. В истории ислама не было миссионерских обществ или миссионерских организаций. Пропаганда всегда остается делом индивидуальным[11]. Современное исламское движение Гюлена представляет собой интересный случай, указывающий, в каком направлении могут развиваться межрелигиозные отношения между мусульманами и приверженцами других религий в Турции.

стратегических соображений для установления исламской общины. Когда община была создана, судьбу ислама решила не терпимость, а военные действия (см.: «There is no compulsion in Religion (Quran 2,256): Freedom of Religious Belief in the Qur'an» // The Bulletin of Henry Martyn. Institute of Islamic Studies. № 11. July-December, 1992, p. 19–32). Отвечая Рисплер-Чейму, я готов поспорить, что само упоминание этого священного предписания уже достаточно для определения целей Корана. Если Рисплер-Чейм действительно хочет показать отношение ислама к вопросу о веротерпимости, он должен сравнить его с христианством и иудаизмом. Тем не менее ни один мусульманин не может заявить, что ислам способен удовлетворить либеральные потребности светской культуры. Однако история доказывает, что ислам как сила терпимо относился к другим религиям на своей территории.

[9] *Lewis B.* The Jews of Islam. Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 8.

[10] В книге: The Preaching of Islam: A History of Propagation of the Muslim Faith (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1961) Т.В. Арнольд описывает исторические условия распространения ислама и приходит к выводу, что эта религия расширяла ареал своего распространения с помощью убеждения и проповедывания, а не принуждения и подавления.

[11] Например, Коран так описывает принципы распространения ислама: «Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещеванием и веди спор с многобожниками наилучшими средствами. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с указанного Им пути, и Он лучше знает тех, кто на прямом пути» (К. 16:125).

Основание нового богословского языка: исламский межконфессиональный диалог

Противодействуя наиболее реакционным мусульманским интеллектуалам и лидерам групп, которые пользуются консервативным или апологетическим языком, Гюлен прибегает к более открытому и толерантному дискурсу. Я рассматриваю такое отношение как актуализацию исламского потенциала. В то время как некоторые другие исламисты и фундаменталисты выражают даже ненависть и нетерпимость к тем, кто не думает и не ведет себя так, как они, Гюлен говорит о терпимости, прощении, любви и мире. Джон О. Волль справедливо утверждает, что его движение не является ни «фундаменталистским», ни «светским», а идеи Гюлена представляют собой видение того, что выходит за рамки современности[12].

Первый из предлагаемых им принципов в контексте межрелигиозного диалога говорит о терпимости и прощении. Он выводит этот принцип из Корана, цитирую следующие стихи: «Рабы Милостивого — это те, которые ступают по земле смиренно, а когда невежды обращаются к ним, говорят: „Мир!“» (25:63); «[Рабы Милостивого] — это те, которые не лжесвидетельствуют и которые, когда проходят мимо суетного, минуют его с достоинством» (25:72); «...слыша суетные речи, они отвращаются от них и говорят: „Наши дела — нам, ваши деяния — вам. Мир вам! Мы не общаемся с невеждами“» (28:55). По его мнению, характер тех, кто чувствует ответственность за распространение истины ислама и кого он называет «героями любви», должен быть преисполнен кротости и терпимости. В таких поведенческих ситуациях герой любви должен быть щедрым, как Моисей и Аарон, которым было приказано вести себя толерантно, тихо говоря с фараоном[13].

Второй принцип называется «общее слово как место встречи». Это понятие он взял из следующего коранического стиха: «О люди Писания! Давайте признаем единое слово для вас и для нас, о том, что не будем поклоняться никому, кроме Аллаха, что никого другого не будем считать равным Аллаху, а признаем Господином только Аллаха» (3:64).

Продолжая развитие этого принципа, он говорит о «необходимости увеличения количества общих интересов с людьми, с которыми мы находимся в диалоге»[14]. Если эти люди евреи и христиане, общие интересы и общее слово должны стать «местом встречи». По словам Гюлена, общее слово между мусульманами и «народами Книги» — вера в Бога. В упомя-

---

[12] *Voll J.O.* Fethullah Gülen: Transcending Modernity in the New Islamic Discourse in Turksih Islam and the Secular State // The Gülen Movement. Ed. M. Hakan Yavuz and John L. Esposito. Syracuse: Syracuse University Press, 2003, p. 245.

[13] *Gülen F.* Love and the Essence of Being Human. Istanbul: Jounalists and Writers Foundation Publications, 2004, p. 135.

[14] Ibid., p. 169.

нутом выше аяте ничего не говорится о проповеднической деятельности Мухаммада, однако в нем содержится призыв к христианам и иудеям к теологическим дискуссиям. Это, я считаю, можно рассматривать как новый шаг вперед в межрелигиозном диалоге. Что можно сказать о резкой критике, содержащейся в Коране, по отношению к евреям и христианам? Гюлен отвечает на это так: «стихи осуждения и обличения евреев и христиан касаются либо тех или иных евреев и христиан, которые жили во времена пророка Мухаммада, или их собственных пророков, например Моисея и Иисуса, или тех, кто заслужил такое осуждение своими заблуждениями и деятельностью»[15]. Более того, он расширяет границы межконфессионального диалога, чтобы охватить не только евреев и христиан, но и всех хороших людей других верований. Гюлен утверждает:

«Сегодня есть необходимость в людях добродетельных, выдержанных, осторожных, с искренним и чистым сердцем, которые не воруют или не слишком много думают о себе; в тех, кто предпочитает благополучие других собственному и не имеют никаких мирских ожиданий. Если человечество может найти людей с такими характеристиками, это означает, что весь мир становится неизбежно много лучше»[16].

Третий принцип заключается в том, что религии не должны использоваться в качестве инструмента «столкновения цивилизаций». Вместо этого они должны служить средством достижения мира и толерантности. Как указывает Волль, многие социальные теории, которые предсказывали конец религии, провалились. Секуляризация утрачивает почву под ногами, а десекуляризация стала важным явлением[17]. В рамках этого процесса религия обретает возможность играть значительную роль в формировании общественных движений в разных странах. Так как Гюлен рассматривает, а также предлагает решения моральных и социальных проблем, вызванных глобализацией, его идеи и его община стали инструментом процесса ресакрализации в исламском сообществе. Гюлен утверждает, что мир сегодня находится в глубоком экологическом, образовательном и философском кризисе. Он утверждает, что сейчас «в быстро уменьшающемся мире, в эпоху, когда время и пространство сокращается... возникает необходимость нового мышления, нового подхода к наукам, новой философии жизни, и в новых учебных заведениях»[18]. Он полагает, что претензии Хантингтона по поводу «столкновения цивилизаций» являются стратегическим шагом, который направлен на политическое управление миром, а не на разумное предсказание его будущего. Вместо этого он хочет говорить о «встрече цивилизаций». Он настаивает на том, что религии, осо-

---

[15] Ibid., p. 209.
[16] Ibid., p. 170.
[17] *Voll J.O.* Fethullah Gülen: Transcending Modernity, p. 242.
[18] *Gülen F.* Love and the Essence of Being Human, p. 201.

бенно ислам, не являются и не могут быть источником конфликтов и войн. Они — основа мира и единства. Он утверждает:

«По правде говоря, никакая божественная религия никогда не основывалась на конфликте, будь то религии, представленные Моисеем и Иисусом, или религия, представленная Мухаммадом, да будет мир с ними. Напротив, эти религии, особенно ислам, категорически против беспорядков, предательства, конфликтов и угнетения. Ислам означает мир, безопасность и благополучие. Таким образом, в религии, основанной на мире, безопасности и гармонии, войны и конфликты — свидетельства некоторой неисправности. Исключением может быть лишь случай самообороны, как в случае с организмом, который пытается избавиться от напавших на него микробов, и это может быть сделано только в соответствии с определенными принципами. Ислам всегда дышал миром и добром»[19].

Наука и религия

Можно говорить о трех различных подходах к современности в целом и современной науке в частности в исламском мире. Одним из них является фундаменталистский подход. Некоторые фундаменталисты целенаправленно пренебрегают или отрицают современность и науку полностью, например движение «Талибан». Они живут в этом мире, но их менталитет был сформирован в прошлом. Они не в состоянии решить социальные проблемы современности и науки, полагаясь на ислам и интеллектуальную историю ислама. Вторую группу можно назвать светской. Эти люди не относятся к исламу серьезно, как к мировоззрению. Между тем современность и современная наука полностью приветствуются на просторах исламской интеллектуальной традиции. Но для них, конечно, существует конфликт между наукой и религией. В наш научный век религия может быть функциональной, как вера, а не как общее мировоззрение, которое характеризует и придает смысл не только природе, но и истории человечества.

Третий подход можно назвать синтезом современности и ислама, науки и религии. К этому лагерю принадлежит Гюлен. Он считает, что в исламских университетах и в медресе отсутствовал интерес к экспериментальным наукам. Это было ошибкой. Именно поэтому исламские страны отстают от развитых западных стран. По его словам, нам нужно исправить это положение, поскольку завтрашний мир будет построен на знаниях, и всю силу и власть можно будет взять только из знаний[20]. Гюлен считает, что, хотя наука и имеет важное значение, ее недостаточно для созда-

---

[19] Ibid., p. 202.

[20] *Gülen M.F.* Toward Global Civilization of Love and Tolerance. New Jersey: The Light, 2006, p. 255.

ния нового счастливого мира. Существует настоятельная необходимость в новом подходе к науке и в новой жизни философии. Он утверждает:

«Предыдущие поколения были свидетелями ожесточенной борьбы науки против религии, борьбы, которая никогда не должна была случиться. Этот конфликт породил атеизм и материализм, что повлияло больше на христианство, чем на другие религии. Наука не может противоречить религии, так как ее предназначение в понимании природы и человека, которые являют собой сочетания проявлений атрибутов Божественной Воли и Власти. Источник религии — в Божественном атрибуте речи, которая проявилась в ходе человеческой истории в священных писаниях, таких как Коран, Евангелие, Тора и другие, которые со времен Адама были явлены только пророкам. Благодаря усилиям христианских и мусульманских богословов и ученых кажется, что конфликт религии и науки, который длился несколько веков, подходит к концу, или, по крайней мере, будет, наконец, признана его абсурдность»[21].

По мнению Гюлена, современной науке не хватает духовного руководства. Именно поэтому мы наблюдаем в наше время столько социальных и экологических проблем. Но исламская мораль и духовность могут взять на себя руководство наукой. Исламская интеллектуальная традиция и ислам как живая традиция обладают такой возможностью. Гюлен очень оптимистичен в отношении будущего человечества:

Прежде чем наступит его конец, наш старый мир переживет удивительную пору «весны». Во время этой «весны» сократится разрыв между богатыми и бедными, богатства мира будут распределяться более справедливо по труду, достатку и потребностям; не будет дискриминации по признакам расы, цвета кожи, языка и мировоззрения, основные права и свободы человека будут защищены…

Во время этой новой «весны» человечество примет во внимание научно-технический прогресс, люди поймут, что нынешний уровень науки и техники напоминает эпизод из жизни ребенка, который учится ползать. Полететь в космос будет так же просто, как поехать в другую страну.

Но эта новая «весна» может произрасти из любви, сострадания, милосердия, диалога, принятия других людей, взаимного уважения, справедливости и права. В таком мире добро и доброта, праведность и добродетели будут служить основной сущностью мира.

В заключение позвольте сказать следующее, обращаясь к приверженцам других религий, особенно евреям и христианам: традиционный исламский богословский язык звучит как язык, принадлежащий прошлому, религиозно разделенному миру. В обществах традиционной конструкции полемические и реакционные языки использовались для того, чтобы опре-

---

[21] Ibid., p. 231.

делить, описать, обосновать и даже осудить «других». Обмен данными или понимание «другого» не стояли на повестке дня в прошлом. Сейчас мы живем в другое время и в другом пространстве. Мы, мусульмане, не можем вести диалог на языке, который был порожден для того, чтобы давать определения и утверждать, а не для общения и понимания. В современной среде, в сегодняшнем глобальном мире мы нуждаемся в новом богословском языке, который бы соответствовал нашим современным условиям. Фетхулла Гюлен как исламский ученый, суфий и активист проложил путь для рождения нового богословского языка. Терпимость, любовь, сострадание и прощение составляют содержание этого нового дискурса. Но самым главным является существование общины людей, готовых слушать и делать то, что он предлагает. Это люди, которые способны актуализировать то, что им предлагается. И это чрезвычайно важно.

Хамидреза Аятоллахи

Возможность, смысл и значение сравнения между исламской и западной философиями

Вступление

Современная исламская философия, которая не движется в сторону философского тупика Аверроэса, достигла немалых улучшений, развиваясь в рамках иранской шиитской культуры.

В этой статье я рассмотрю возможность, смысл и значение сравнительных исследований, касающихся западной и исламской философий. Хотя мы можем наблюдать известную активизацию деятельности в этой области, налицо и некоторые препятствия, которые должны быть преодолены. Эти трудности возникают из-за герменевтического значения проблемы и культурных различий, а также различий в подходах к одним и тем же проблемам. Подобные обстоятельства вызывают сомнения в возможностях сравнительной философии. Но если бы это было так, то было бы бессмысленно добиваться какого-либо взаимопонимания. Далее я рассмотрю пять значений сравнительного сопоставления западной и исламской философий, некоторые из которых не могут быть плодотворны, зато другие приближают модернизацию взаимопонимания и способствуют более тесному сотрудничеству с целью совершенствования философских теорий.

1
Что такое современная исламская философия?

В современных мусульманских странах наблюдается весьма разнообразное отношение к философии. Поэтому прежде чем переходить к конкретной ситуации в современной исламской философии, мы хотели бы перечислить несколько направлений, в рамках которых можно обнаружить особенности идентичности современной философской деятельности. Далее мы попытаемся охарактеризовать исламскую философию, практикуемую в Иране. Однако в первую очередь мы должны упомянуть, что различные подходы к философии в исламском мире по существу связаны

© Аятоллахи Х., 2013

с различными интерпретациями собственно отношений между исламом и философией[1]. Среди этих интерпретаций мы находим следующие[2]:

1. Отказ от философии и любого рационального подхода к религиозным учениям при акцентировании обычного значения Корана и хадисов (салафитский подход).

2. Газалийский подход, т.е. то, что мы могли бы назвать философским отказом от философии. Он распространен в Малайзии и Индонезии, однако имеет важное сходство с движением *тафкик* (разделение) в Иране.

3. Мистический подход — популярен в Турции и таких странах Северной Африки, как Марокко и Тунис.

4. Возрождение исламского философского наследия IX–XIII вв. Мыслители, заинтересованные в подобном возрождении, скорее комментаторы, чем собственно философы. Эта позиция особенно сильна в школах и отделениях исламской философии в арабских странах, которые отвергают подход салафитов.

5. Прозападный современный подход к философии в исламских странах и в других частях мира. Среди представителей этого подхода мы находим таких мыслителей, как Мухаммад Аркун, Хасан Ханафи, Наср Хамид Абу Зайид, Али Мазроуи, Абдолкарим Соруш. Для них характерен скорее светский подход, основанный на различных западных философских концепциях.

6. Более идеологический подход представлен мыслителями, которые пытаются найти решение практических проблем, влияющих на мусульманский мир; этот подход базируется на предпосылке, что лучший способ действия — это содействие возвращению к традиционной доктрине ислама.

7. Подход традиционалистских мыслителей, таких как Рене Генон, Фритьоф Шуон и Наср.

8. Подход трансцендентной философии — философия Муллы Садра в Иране, а также в Пакистане и Индии.

2
Происхождение современной исламской философии

В прошлом интерес западного мира к изучению исламской философии был в основном сосредоточен на вопросе активного влияния исламских мыслителей на историческое становление христианской схоластики в Средние века. Например, ясно, что для изучения в правильной исторической

---

[1] Хасан Ханафи в своей книге «Ислам в современном мире. Религия, идеология и развитие» классифицировал эти интерпретации (с. 457–561). Я полагаю, что он представил некоторые, но проигнорировал другие, которые я рассмотрю далее.

[2] См.: *Ayatollahy Hamidreza*. Philosophy in Contemporary Iran // Revista Portuguesa de Filosofia. V. 62. № 2–4, April-December 2006.

перспективе философского вклада таких мыслителей, как Фома Аквинский и Дунс Скот, мы должны познакомиться с творчеством по крайней мере Авиценны (980–1037) и Аверроэса (1126–1198).

Следовательно, любая адекватная история средневековой западной философии должна включать важную главу по истории исламской философии[3].

Дистанция, отделяющая западных интеллектуалов и исламских философов, возможно, связана с довольно общим мнением на Западе, что исламская философия закончилась со смертью Аверроэса и/или прекратила свое существование, когда аль-Газали (1058–1111) нанес главный удар по философскому мышлению в своей влиятельной книге «Тахафут аль-фальсафа». Однако на самом деле подошел к концу всего-навсего первый этап в развитии всей истории исламской философии. Это правда, что со смертью Аверроэса исламская философия перестала быть живым явлением на Западе, но это не значит, что прекратилась ее жизнь на Востоке. Также верно и то, что после Газали и Аверроэса исламская философия не развивалась во всех мусульманских странах, особенно среди мусульман-суннитов, так что в арабских странах уже не было большой заинтересованности в развитии философии. Тот факт, что мусульмане-сунниты составляли большинство населения по численности, а арабские страны имели более тесные связи с Западом, объясняет, почему на Западе создалось обобщенное представление, что в мусульманских странах больше нет философии. Кроме того, это предположение неизбежно превратилось в препятствие для углубления каких бы то ни было отношений между исламской и западной философиями.

Следует также добавить, что даже «истории» исламской философии, написанные не в качестве глав в истории западной философии, а независимо, сами по себе, в значительной степени были созданы под влиянием идеи о том, что золотой век исламской философии — это эпоха трех столетий от Фараби до Аверроэса и что после Аверроэса в течение нескольких столетий после монгольского нашествия мусульманский мир не породил никаких значимых философов, за исключением нескольких отдельных видных деятелей (например Ибн Халдуна). Кроме того, мусульманская философия не создала ничего большего, чем комментарии и комментарии к комментариям, долгие и утомительно безжизненные механические повторения, лишенные искры настоящего творчества и оригинальности.

То, что это не истинная картина исторических фактов, было убедительно и ясно показано в замечательной работе, проделанной такими учеными, как Анри Корбэн и Сейид Хоссейн Наср, касающейся интеллектуальной деятельности династии Сефевидов. Во всяком случае, лишь совсем

---

[3] *Mehdi Mohaghegh, Tsihiko Izutsu.* The Metaphysics of Sabzavari. Tehran: University of Teheran Press, p. 3.

недавно востоковеды начали понимать, что философская мысль в исламском контексте не безвозвратно закоснела и пришла в упадок после монгольского нашествия, как это было принято считать.

Мы считаем, что на самом деле тот вид философии, который заслуживает рассмотрения как типично и характерно исламский, был разработан в большей степени после смерти Аверроэса, чем до него. Речь идет о той исламской философии, которая возникла и созрела в период после монгольского нашествия и достигла кульминации своей творческой энергии в период Сефевидов в Иране. Это особый тип исламской философии, которая развивалась в Иране среди шиитов и стала известна как *хикмат*, или «мудрость». Прослеживая происхождение *хикмат*, мы можем сказать, что оно относится к самому началу вышеупомянутого второго этапа истории исламской философии.

Структурно *хикмат* представляет своеобразное сочетание рационального мышления и гностической интуиции, или, можно сказать, рационалистической философии и мистического опыта. Это особый тип онтологической философии, основанной на экзистенциальной интуиции реальности, результат философствования, наложенного на гностические идеи и видения, достигнутый за счет интеллектуального созерцания. С исторической точки зрения это стремление к одухотворению философии берет начало в метафизическом видении Ибн Араби и Сухраварди. Делая подобное наблюдение, мы не должны, однако, упускать из виду тот факт, что *хикмат* также наделен твердой и строго логической структурой и в этом смысле выходит за рамки творчества Ибн Араби и Сухраварди, возвращаясь, таким образом, к Авиценне и первому этапу развития исламской философии.

Таким образом, подходить к *хикмату*, обладающему этими двумя отличительными аспектами, следует с двух разных сторон, если мы хотим адекватно проанализировать процесс его формирования: во-первых, как к чисто интеллектуальной деятельности и, во-вторых, как к чему-то основанному на трансинтеллектуальном, гностическом опыте — *дхавк* («дегустация») конечной реальности, как это любят называть мистики.

Мулла Садра (1572–1640) был наиболее известным и важным философом второго этапа исламской философии. Автор многих новаторских идей в области философии (особенно онтологии), он стал одной из самых ярких звезд на небосклоне исламской философии. В самом деле, его новые идеи стали поворотным пунктом в исламской философии, так что философы, пришедшие после него, в значительной степени зависели от его взглядов.

Появление такой фигуры, как Садр ад-Дин Ширази в период Сефевидов является четким свидетельством наличия в то время сильной интеллектуальной традиции, чьи подземные течения он смог так блестяще вывести на поверхность. Мулла Садра — выдающийся метафизик и мудрец,

которого нельзя рассматривать изолированно, отдельно от традиции, которая его породила.

Итак, отметим возрождение исламской интеллектуальной жизни в восточных землях ислама, особенно в Персии. В XII и XIII вв. это стало возможным благодаря созданию новых интеллектуальных школ Сухраварди и Ибн Араби и после воскрешения учения Ибн Сины в середине XIII в. Ходжой Наср аль-Дином Туси. Именно эти школы, а также суннитские и шиитские школы калама, по мере их развития с XIII по XVI в., создали ту благоприятную среду, в которой появился Мулла Садра[4].

Четыре классические школы послемонгольского периода, а именно перипатетизм (*машшаийя*), философия озарения (*ишрак*), гностицизм (*ирфан*) и богословие (*калам*), со всеми своими внутренними различиями, бурно развивались в течение четырех столетий, предшествовавших появлению Муллы Садра. Кроме того, они взаимодействовали друг с другом, тем самым готовя почву для важнейшего синтеза идей, который произвел Мулла Садра. Поэтому, чтобы понять, на каком фоне возник Мулла Садра, необходимо вникнуть в развитие каждой из этих школ, а также во взаимодействие, которое происходило между ними в течение этого очень богатого и в то же время более всего обделенного вниманием периода в исламской интеллектуальной жизни, начиная с XIII по XVI в.[5].

3
Характеристика философии Садра

Философию Муллы Садра можно охарактеризовать на основе следующих аспектов:

1) внутренняя совместимость религии и философии;

2) необходимость серьезного рационального изучения религиозных учений вплоть до момента объединения взглядов разума и мнений, принадлежащих к собственно религии;

3) необходимость комбинации четырех традиционных школ, представленных в исламском мире, а именно мистиков, перипатетиков, философов озарения и богословов калама;

4) важность изучения западного подхода к философии, а также других источников человеческой мысли;

5) необходимость перехода к сравнительному изучению различных философских взглядов, для того чтобы объяснить сильные и слабые стороны трансцендентальной философии;

---

[4] *Seyyed Hossein Nasr*. Sadraddin Shirazi and His Transendantal Theosophy. Tehran: Institute for Cultural and Humanistic Studies, 1997, p. 16.

[5] См.: *Khamenei, Seyyed Muhammad.* Development of Wisdom in Iran and in the World. Tehran: SIPRIn Publication, 2000, p. 191–203.

6) развивающийся характер исламской философии в целом;

7) философское первенство онтологии над эпистемологией и разума над опытом[6];

8) влияние теоретической философии на другие аспекты человеческой мысли и деятельности, а именно политику, экономику, образование, эстетику, этику и др.;

9) внимание к Корану, хадисам и молитвам в качестве важного источника знаний для философии, которая пытается утверждать свои взгляды на основе только разума, а не на откровении[7];

10) важность диалога между философами, придерживавшимися различных взглядов, для выработки лучших идей о том, как содействовать будущему рода человеческого.

4
Трудности сравнительной философии

Различные философские школы изучили большое количество тем, философы обсудили их и дали разные ответы на одни и те же вопросы, поэтому у нас возникают некоторые трудности при обосновании сходства между философскими школами. Поэтому-то проблемы сравнительной философии трудны и связаны с далеко идущими последствиями. Вот некоторые из этих трудностей.

Исторический фон и географическое положение местности, в которой родилась конкретная философская проблема, и ее решения могут изрядно затруднить взаимопонимание между двумя разными философскими школами, принадлежащими двум разным парадигмам. На первый взгляд мы сталкиваемся с одной темой, переведенной на языки двух культур, и нам кажется, что они одинаковые; однако глубокий смысл этой темы связан с теми культурными фонами, которые отличаются друг от друга[8]. Герменевтическая ситуация, в которой находятся слова или тексты, оказывается препятствием для понимания их в контексте другой культуры. Поэтому тут возникают некоторые подозрения относительно того, можем ли мы понять сходство между двумя слов ами в двух культурах. Следовательно, большинство критиков отдельных философских взглядов, действующих с позиций другой философской парадигмы, не могут считаться основательными.

---

[6] См., например: *Muhammad Kamal.* Mulla Sadra's Transcendent Philosophy. Burlington: Asgate Publishing Company, 2006, p. 42–64.

[7] *Khamenei Seyyed Muhammad.* Mulla Sadra's Transcendent Philosophy. Tehran: SIPRIn Publication, 2004, p. 39–43.

[8] См.: *Ayatollahy Hamidreza.* Hermeneutical Considerations in Translation of Philosophical and Religious Texts. Translation Studies. Vol. 4, № 15, Autumn 2006.

Эпистемологический подход современной философии и ее субъективное мнение, основанное на некоем гуманизме, приводят нас в сферу, которая отличается от другого интеллектуального и онтологического отношения. Трудно критиковать другую философскую традицию с современной западной точки зрения.

Нелегко осмыслить западную позицию, находясь на не-западной философской точке зрения и не имея необходимых знаний западной культуры. На мой взгляд, христианское происхождение западной философии (как теистической, так и атеистической) является одной из важнейших парадигм современной философии. Так, перевод важнейшей идеи Ницше «Бог мертв» на язык не-западной философии способен только сбить с толка. Никто не сможет правильно понять фразу «Бог мертв», не понимая христианское учение о Боге, как оно воплощается в христианстве. Без понимания важности истории в христианском учении сложно оценить различные философские подходы западных философов к истории.

Также трудно понять современные исламские философии, применяя эмпирический или прагматический философские подходы, являющехся доминирующими в западной философии. Рациональное отношение исламской философии отличается от рационального метода в западной философии.

Виноваты в этой неразберихе востоковеды западных стран. Они считают, что восточную культуру следует изучать внимательно, обращая внимание на детали, но оценивать ее с западной точки зрения. Но некоторые полезные попытки, например данная конференция, являются реалистичным осознанием существования подобного разрыва и необходимости принятия решений для наведения мостов между всеми культурами. В глобальном мире философия больше нуждается во взаимопонимании, чем в философских теориях.

5
Возможности сравнительной философии

Отсюда отнюдь не следует, что сравнительная философия не может существовать. Если бы это было так, то не было бы смысла в диалоге и переговорах. Все философские попытки понимания других мыслей во всем мире и во все времена (или в исторических исследованиях философских школ) предполагают, допускают, что их можно постичь, причем основную их часть. Поэтому, хотя понять других возможно, имеется немало соображений, которые необходимо учитывать при переводе одной мысли из одной культуры в другую[9].

---

[9] Подробнее об этой проблеме см.: *Ayatollahy, Hamidreza*. Existence in Existentialism and Sadraean Principality of Existence, a Comparison // Pajooheshname Ulome Ensani (Re-

Эти соображения являются наиболее важным фактором при обдумывании трудностей, стоящих на пути сравнительной философии, трудного, но возможного исследования, которое должно охватить долгий процесс приближения иной мысли.

6
Метод сравнения

Я считаю, что для лучшего сравнительного исследования в области философии сравнение должно пройти четыре этапа четырех герменевтических правил, описанных Эмилио Бетти (1890–1968). Из-за ограниченного объема данной статьи я указываю только эти четыре правила:

1) принцип герменевтической автономии субъектов;

2) принцип тотальности или правила согласования смысла;

3) правило актуальности понимания;

4) совместимость смысла в понимании или правило герменевтического соответствия смысла.

Надеюсь, что смогу развить этот метод в другом исследовании.

7
Преимущества, заложенные в сравнительной философии

Существует несколько факторов, которые делают необходимым сравнительное исследование западной и исламской философий в настоящее время. Во-первых, необходимость полного взаимопонимания вызвана проникновением глобализации во все аспекты нашей жизни. Глобальная осведомленность, конфликтующая с местным мышлением, и осознание необходимости взаимодействия культур требуют некоего взаимопонимания. Все различные культурные представления указывают на глубокое разнообразие, вызванное различиями в основах, на которых базируются эти мысли. Философия, призванная анализировать фундаменты всех культурных представлений, должна играть важнейшую роль при любом взаимодействии между культурами. Вот что создает необходимость в сравнительной философии.

Во-вторых, наши знания о себе могут основываться не на внутреннем понимании, а на нашем отличии от других. Именно в другом мы осознаем границы самости. Существует шутка, которая может прояснить эту истину. Ребенок показывает отцу чистый лист белой бумаги и говорит: «Папа,

---

search Journal of Human Sciences). University of Shahid Beheshti, Tehran. Vol. 51, № 3, Autumn 2006.

смотри, что я нарисовал. Правда, здорово?» В ответ отец говорит: «Но на твоем листе ничего нет!» Ребенок: «Ну, как же ты не видишь, что это белый медведь гонится за белым кроликом по снегу на Северном полюсе?!»

Это шутка, но как можно было бы ее исправить, чтобы подтвердить рассказ ребенка? Раз границы медведя и кролика не очерчены, никто не сможет отыскать ни того ни другого. Только контраст между кроликом и медведем может выявить их, так что больше контраста — больше понимания!

Каждой мысли нужны другие мысли, чтобы прояснить себя. Мы можем понять себя все лучше и лучше, понимая других. В сравнительной философии мы можем достичь понимания и самости, и инаковости.

8
Необходимость сравнительной философии и ее положение в настоящее время

Философию Муллы Садра должно рассматривать как одно из наиболее важных достижений / вкладов современной исламской философии, особенно в Иране. Эту философию продолжили и довели до зрелости такие ученые, как Сабзавари, Табатабаи и Мотаххари. На самом деле, благодаря прежде всего ее совместимости с исламской традицией, эта философская школа заняла весьма почетное место в рамках шиитской исламской мысли и стала частью официальной программы обучения и преподавания в духовных семинариях. Кроме того, мы хотели бы сказать, что шиизм был хорошим контекстом для всех видов рационального мышления. Поэтому можно сказать, что понимание и противостояние всякому роду рациональной и философской мысли есть одна из основных обязанностей исламских ученых в таких шиитских странах, как Иран. Исламская философия была прочной основой иранской культуры. Она представляет собой мощный фактор в развитии иранской культуры[10]. Например, именно благодаря иранской исламской философии народ Ирана был спасен от марксизма и атеистического позитивизма.

Я хотел бы также добавить, что философские исследования в Иране не ориентированы только на исламскую философию. На протяжении более 50 лет иранская культура постоянно знакомится с различными западными теориями, которые изучаются наряду с исламской философией. Довольно значительное количество работ представителей западной философской традиции уже переведено на персидский язык. Но верно также и то, что исламская философия представляет наибольший интерес в Иране. С дру-

---

[10] *Ayatollahy Hamidreza*. Interaction of Islamic and Western Philosophies // Ishraq (Illumination). Islamic Philosophy Yearbook. Moscow, № 1, 2010.

гой стороны, сравнительное изучение философии стало основной темой для академических диссертаций, лекций, книг и конференций. Большинство иранских ученых считают, что исламская философия способна серьезно повлиять на решение многих проблем современности.

9
Заключение

Таким образом, мы предполагаем, что философия имеет решающее значение для любого дальнейшего позитивного диалога между иранской культурой и культурами других народов и наций. Скажем больше, мы убеждены, что философия должна играть очень важную роль в дальнейшем развитии мирных международных отношений. Как мы хорошо знаем, имеется немало исторических обстоятельств, серьезно препятствующих достижению мирных отношений между странами. Кроме того, поток ложной информации и недоброкачественного политического анализа, а также всевозможные трудности, связанные с различиями в соответствующих системах ценностей, предоставляют в изобилии причины для конфликтов и недоразумений. Согласно вышесказанному, мы выступаем за признание исключительной роли разума и рационального мышления в содействии тому, чтобы разногласия и недоразумения не могли оставаться серьезными препятствиями для мира и взаимопонимания между различными культурами и цивилизациями.

10
Некоторые темы для сравнительной философии

Существует немало тем для сравнения между западной и современной исламской философией. По многим из них мы уже провели немало сравнительных исследований[11]. Эти темы можно разбить на три типа. Первым из них является сравнение совокупности философских взглядов одного философа с другим. Во-вторых, можно также сравнить рассмотрение одной и той же философской проблемы в целом в исламской и западной философии[12]. В-третьих, мы можем сравнить разработку одной философской проблемы или позиции в мыслях двух или более философов.

---

[11] Многие статьи по сравнительной философии можно найти в 3-м и 4-м томах серии книг, составленных из докладов, представленных на Всемирном конгрессе по Мулле Садра (май 1999, Тегеран), озаглавленной: Мулла Садра и сравнительные исследования. Тегеран: SIPRIn.

[12] См., например: Mulla Sadra's School & Western Philosophies. Khamenei, Seyyed Muhammad (ed.). Tehran: SIPRIn Publication, 2005.

Я предлагаю несколько примеров тем по каждому из этих трех типов, имеющих хороший потенциал для сравнительных исследований. Некоторые из этих вопросов уже имели возможность стать названиями отдельных исследований:

Сравнение взглядов одного философа в целом со взглядами другого. Например, Авиценна и Декарт, Кант и Авиценна, Мулла Садра и Гегель, Мулла Садра и Кант, Мулла Садра и Хайдеггер, Табатабаи и Вайтхед, Мотаххари и Юм;

Сравнение разработки одного конкретного философского вопроса в исламской и западной философии в целом. Например, метафизика, бытие, субстанции, сущности, движение[13], причинность[14], пространство и время, необходимость и случайность, теории познания[15], философии религии, этика и философия морали, эстетика, политическая философия, философия языка, космология;

Сравнение разработок одной философской проблемы или позиции в мыслях двух или более философов. Ниже приведены несколько примерных тем для подобных сравнительных исследований:

1. Существование в экзистенциализме Хайдеггера и «княжестве существования» Садра. Сравнение[16].

2. Сравнение теории аналитичности у Канта и у Муллы Садра.

3. Сравнение учений Ибн Сины и Фомы Аквинского о сущности / существовании.

4. Сущности у Садра и Гуссерля.

5. Истина времени у Муллы Садра и Анри Бергсона[17].

6. Анализ космологических аргументов по сравнению с аргументом необходимость / случайность в исламской философии[18].

7. Сравнение философского анализа этики аятоллы Мотахари с феноменологическим методом Гуссерля.

---

[13] См.: *Dehbashi, Mahdi.* Transubstantial Motion and Natural Wotld. London: ICAS PRESS, 2010.

[14] См., например: Mulla Sadra & Comparative Philosophy on Causation. Safavi, Seyed G. (ed.). London: Salman-Azaden Publication, 2003.

[15] См., например: *Misbah Yazdi, Muhammad Taqi.* Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy. P. II. Binghamton: Binghamton University Press, 1999.

[16] *Ayatollahy, Hamidreza.* Existence in Existentialism and Sadraean Principality of Existence. A Comparisson // Pajooheshnaame Ulome Ensani (Research Journal of Human Sciences). University of Shahid Beheshti. Tehran. Vol. 51, № 3, autumn 2006.

[17] *Fathi, Ali & Ayatollahy, Hamidreza.* Time in Mulla Sadra and Bergson // Marefat-i Falasafi (Philosophical Inquiry). Vol. 7, № 2, winter 2010. Статья написана в содружестве с доктором Али Фатхи.

[18] *Ayatollahy, Hamidreza.* An Analysis of Cosmological Argument Compared with Necessity-Contingency Argument in Islamic Philosophy // Qabasat. Vol. 11, № 3, Tehran, 2006.

8. Понятие и статус добродетели у Фараби и Аквинского.

9. Теория этики в природном законе у Аквинского и у мутазилитов.

10. Сравнительное исследование концепции «вторых интеллигибелий» у Муллы Садра и в категории Канта.

11. Субъективность субъекта: ответ Садра на вопрос Хайдеггера[19].

12. Психическая причинность: решение Садра.

13. Возможные миры: исламская философия и современная западная философия вместе.

---

[19] См. книгу: *Khatami, Mahmoud.* From a Sadraean Point of View: Toward an Ontetic Elimination of the Subjectivistic Self. London: Salman-Azaden Publication, 2004.

Список авторов

А'авани Голамреза (Иран), Иранский институт философии
Аль-Джанаби М.М. (Ирак–Россия), Российский университет дружбы народов
Аслан Аднан (Турция), Университет Сулейман Шаха, Стамбул
Аятоллаху Хамидреза (Иран), Университет Алламеха Табатабайи
Байракдар Мехмет (Турция), Университет Едитепе, Стамбул
Бейнориус Аудриус (Литва), Вильнюсский университет
Белая И.В. (Россия), Московский региональный институт высшего социально-экономического образования, отделение в г. Курске
Боверинг Герхард (США), Йельский университет
Вертоградова В.В. (Россия), Институт востоковедения РАН
Горохов В.Г. (Россия), Институт философии РАН
Грунвальд Армин (ФРГ), Университет Карлсруэ
Гюлен Фетхулла (Турция), Фонд журналистов и писателей
Далмия Вринда (Индия), Гавайский университет
Ефремова Н.В. (Россия), Институт философии РАН
Ибрагим Тауфик (Сирия–Россия), Институт востоковедения РАН
Канаева Н.А. (Россия), Институт философии РАН
Карелова Л.Б (Россия), Институт философии РАН
Кирабаев Н.С. (Россия), Российский университет дружбы народов
Кобзев А.И. (Россия), Институт востоковедения РАН
Кулкарни Мальхар (Индия), Бомбейский технологический институт
Лекторский В.А. (Россия), Институт философии РАН
Лысенко В.Г. (Россия), Институт философии РАН
Мамчур Е.А. (Россия), Институт философии РАН
Мири Сейид Джавад (Иран), Тегеранский университет
Насыров И.Р. (Россия), Институт философии РАН
Рыков С.А. (Россия), Институт философии РАН
Смит Роджер (Великобритания–Россия)
Степанянц М.Т. (Россия), Институт философии РАН
Степин В.С. (Россия), Институт философии РАН
Терентьев А.А. (Россия), журнал «Буддизм в России»
Чакрабарти Ариндам (Индия), Гавайский университет
Эгути Мицуру (Япония), Институт восточной философии
Юлен Мишель (Франция), Университет Сорбонны

List of contributors

A'avani Gholamreza (Iran), Iranian Institute of Philosophy
Adnan Aslan (Turkey), Süleyman Şah University in Istanbul
al-Janabi (Iraq/Russia), Peoples' Friendship University of Russia
Ayatollahy Hamidreza (Iran), Allameh Tabatabaii University
Bayrakdar Mehmet (Turkey), Yeditepe University, Istanbul
Beinorius Audrius (Lithonia), Vilnius University
Belaya Irina V. (Russia), Moscow Regional Institute of High Socio-economic Education, Kursk branch
Bowering Gerhard (USA), Yale University
Chakrabarti Arindam (India), University of Hawaii, USA
Dalmiya Vrinda (India), University of Hawaii, USA
Efremova Natalia V. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Gorokhov Vitaly G. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Eguchi Mitsuru (Japan), Institute of Oriental Philosophy
Grunwald Armin (Germany), University of Karlsruhe
Gulen Fethullah (Turkey), Journalists and Writers Foundation
Hulin Michel (France), University Paris-Sorbonne
Ibrahim Taufik (Syria/Russia), Institute of Oriental Studies, RAS
Kanaeva Natalya A. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Karelova Lubov B. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Kirabaev Nur S. (Russia), Peoples' Friendship University of Russia
Kobzev Artyem I. (Russia), Institute of Oriental Studies, RAS
Kulkarni Malhar (India), Indian institute of technology, Bombay
Lektorsky Vladislav A. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Lyssenko Victoria G. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Mamchur Elena A. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Miri Seyed Javad (Iran), Tehran University
Nasirov Ilshat R. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Rykov Stanisalv A. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Smith Roger (Great Britain/Russia)
Stepanyants Marietta T. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Stepin Vyacheslav S. (Russia), Institute of Philosophy, RAS
Terentyev Andrey A. (Russia), St. Petersburg
Vertogradova Victoria V. (Russia), Institute of Oriental Studies, RAS

Научное издание

Философия и наука
в культурах Востока и Запада

Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Редакторы *Г.О. Ковтунович*, *О.В. Мажидова*
Художник *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *Н.Н. Щигорева*
Компьютерная верстка *Е.А. Пронина*

Подписано к печати 21.08.13
Формат $60\times90^{1}/_{16}$. Печать офсетная
Усл. п. л. 22,5. Усл. кр.-отт. 23,0. Уч. изд. л. 30,0
Тираж 500 экз. Изд. № 8522. Зак. № 3339

Издательство «Наука»
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
Издательская фирма «Восточная литература»
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ООО «Цифровая типография № 21»
123022, Москва, ул. Рочдельская, д. 15, стр. 29

ISBN 978-5-02-036538-4

Необходим пересмотр прежнего отношения к природе, идеалов господства, предполагающих силовое преобразование природного и социального мира, необходима выработка новых идеалов человеческой деятельности, нового понимания перспектив человека... Новый тип рациональности, который в настоящее время утверждается в науке и технологической деятельности, резонирует с представлениями о связи истинности и нравственности, свойственной традиционным восточным культурам

В.С. Степин

Оптимистичное прогрессистское положение о том, что все научно-технические новации, безусловно, несут пользу личности и обществу, было поставлено под сомнение... Последствия технологий часто идут непредсказуемо далеко в будущее... Степень, до которой мы сегодня можем заставить будущие поколения терпеть последствия технической деятельности, является острой проблемой в бурных дискуссиях об этике техники

Армин Грунвальд

Именно по причине того, что современная западная наука состояла в неблаговидном союзе с войной, эксплуатацией природных ресурсов и колониализмом, теперь она 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

Ариндам Чакрабарти

ISBN 978-5-02-036538-4

9 785020 365384