

ЕМЕЛЬЯНОВ Владимир Владимирович

д.филос.н., проф., Кафедра семитологии и гебраистики
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург,
Россия

Искусство как возвышенное и небесное в шумеро-аккадской культуре

ТЕЗИСЫ

Доклад продолжает тему исследования эстетической терминологии и эстетических представлений в клинописных текстах древней Месопотамии. Буду говорить о семантике слова и знака для обозначения искусства, о небесном как идеальной модели творения и о ритуале отлучения мастеров от изделия, в результате которого изделие должно считаться небесным.

ЛИДОВА Наталья Ростиславовна

к.ф.н., с.н.с., Отдел теории литературы
Институт мировой литературы РАН, Москва, Россия

Ли́ла. К истокам понятия

ТЕЗИСЫ

Немало сказано и написано об индийской концепции *лилы*, изучающейся в науке с религиозно-философской, космологической, эстетической, перформативной и др. точек зрения. Букв. существительное *līlā* (ж.р.) означает «игра», хотя, по мнению многих исследователей данное значение является слишком общим, не передает глубину этого понятия и не выражает всего многообразия заключенных в нем оттенков и смыслов. Как следствие, не раз предпринимались попытки уточнения значения слова *ли́ла*, которые в своем подавляющем большинстве оказывались не слишком успешными. Причин для этого было несколько: ранняя история этого слова в санскрите не прослеживается, этимология его неочевидна, терминологический статус расплывчат, а контексты употребления слишком сильно различаются.

Культурно-историческая значимость этого понятия во многом была предопределена его употреблением в религиозно-философском контексте. В недуалистических философских школах понятие *ли́ла* используется для обозначения той легчайшей и необременительной деятельности Абсолюта, по ходу которой бог, не прикладывая никаких усилий, бесцельно и спонтанно, как бы в игре созидает и разрушает мир. В дуалистических школах понятие *ли́ла* интерпретируется иначе и служит для описания той высшей формы пронизанной любовью трансцендентной игры, которая объединяет бога и его преданных. В различных школах йоги *ли́ла* характеризует божественную игру мужского и женского начал, а в эстетико-поэтическом контексте выступает синонимом женской эротической игры, наполненной прелестью, красотой и очарованием и нередко проявляющейся в своего рода травестии, когда женщина подражает манерам, речи и походке своего возлюбленного. И, наконец, перформативный контекст, опирающийся на связь *лилы* с иллюзией и воображаемой или имитируемой реальностью, представлен разнообразными костюмированными мистериальными представлениями, называемыми *раса-ли́ла*, *рама-ли́ла*, *пандава-ли́ла* и т.д. Инсценируя мифы и традиционные истории из эпоса эти, распространенные по всей Индии, зрелища призваны создавать ту особую игровую реальность, в которой возможно прямое взаимодействие актера-божества и адептов-зрителей.

В докладе будет проведено сравнение понятия *ли́ла* с другими терминами древнеиндийского, связанного с игрой, тезауруса и высказана гипотеза о том, почему, начиная с «Брахма-сутр» Бадараяны (II до н.э. – II н.э.) это необычное, и, скорее всего, звукоподражательное слово стало использоваться как основной термин для обозначения божественной игры Абсолюта.

СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна

д.филос.н., проф., Кафедра теории и практики социальной работы
Пензенский государственный университет, Пенза, Россия

Поэт-создатель философии: к методологии исследования философской мысли Рабиндраната Тагора

ТЕЗИСЫ

Всемирно известный индийский поэт, Нобелевский лауреат, просветитель и общественный деятель Рабиндранат Тагор (1861–1941) был создателем оригинальной философии, которая придаёт дополнительный смысл картине истории индийской философии XX в.. Тагор не был философом в академическом смысле и обычно подчеркивал свою идентичность поэта и художника, не считая себя философом. Однако это не отменяет феномена поэта-мыслителя, постигающего универсальные философские проблемы и в процессе философствования предлагающего собственное их видение. Тем более что Тагору принадлежит целый ряд текстов религиозно-философского и социально-философского характера, не говоря уже о содержании его поэзии и художественной прозы. Созданная поэтом философия требует всестороннего изучения, которое, в свою очередь, поднимает проблему методологии исследования. В докладе предлагаются методологические основы реконструкции философии Р. Тагора, исходя из понимания его личности, контекстов развёртывания мыслей и герменевтики текстов.

Тагора можно отнести к типу «кросс-культурных мыслителей», живущих в культурном пространстве встречи крупных цивилизационных ареалов (Востока и Запада); в их сознании выстраивается диалог культур и традиций — Своей в соотношении с Другими. Также, следуя за Мартином Бубером, можно назвать Тагора «проблематичным мыслителем», явившимся в переломную эпоху истории и создающим особую «философию кризиса», дабы ответить на острейшие вопросы реальности. Философия Тагора развёртывается в трёх широких контекстах: внешнем общецивилизационном (встреча Индии с Западом в эпоху колониального правления Британии и начало модернизации), внутренний эпохальный (национально-культурный ренессанс в Бенгалии XIX — начало XX вв.) и внутренний биографический контекст («ренессансная личность» Тагора, его роль представителя Индии в мире и т. д.). Понимание текстов желательно предварить пониманием личности, особенностей сознания и влияния, которые испытал Р. Тагор — от воспитания в семье религиозного реформатора, главы Брахмо Самаджа Дебендронатха Тагора и принадлежности к традиции неортодоксальной интерпретации Упанишад (*веданты*) и до влияния европейской философии Нового времени и в целом культуры Европы. Особое измерение личности Тагора составляет его ощущение своей инаковости; для её анализа возможно приложить концепцию Поля Рикёра «я-сам как Другой». Герменевтика текстов Тагора предполагает, с одной стороны, учёт поэтического компонента философствования, где поэзия оказывается формой познания и мышления в образах, с другой — анализ

философской — религиозной и социальной — проблематики его выступлений, лекций и беллетристики.

В целом отправным пунктом реконструкции может стать определение герменевтического ключа (Е. Б. Рашковский) — наиболее наполненного смыслом текста Тагора, затем реконструкция может развернуться по векторам онтологии, антропологии (с философией личности), философия религии, философия творчества (с эстетикой) — в рамках религиозной философии. В социальной философии определяются векторы осмысления социального развития, содержание социального бытия Индии в мире, философия индийской истории, проблема «Восток — Запад», философия образования и социально-политическая мысль. Специального внимания заслуживает анализ категорий идиолекта Тагора, с учётом его собственного перевода бенгальских терминов на английский язык для мировой аудитории, к которой он обращается со времени своих первых переводов для сборника «Гитанджоли». Предложенная методология позволяет не только реконструировать философию Тагора, но также увидеть складывание предпосылок межкультурной философии.

ТАВАСТШЕРНА Сергей Сергеевич

к.филол.н., ст. преп., Кафедра индийской филологии Восточного факультета
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

**«Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?»:
некоторые замечания к интерпретации гимна
Ригvedы 10.121**

ТЕЗИСЫ

Гимн Ригvedы 10.121 «К неизвестному богу» (Т.Я. Елизаренкова) относят к разряду космогонических и даже философских, где автор или авторы размышляют о начале творения. В докладе рассматриваются некоторые традиционные интерпретации данного гимна, а также делается вывод о том, что древнеиндийские поэты нашли оригинальный способ вербального выражения «невербального», т.е. «невыразимого».

ЦВЕТКОВА Светлана Олеговна

к.филол.н., ст. преп., Кафедра индийской филологии Восточного факультета

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

Хатха-йога и шиваизм в средневековой лирике индийских суфиев

ТЕЗИСЫ

Суфийский орден Чиштиа, с середины XIII в. полностью перенесший свои центры из Персии в регионы Северной Индии, с самого начала развил активную прозелитскую деятельность в среде индуистского инокультурного населения. В отличие от других сообществ суфиев, этот орден поощрял практику коллективных экстатических радений (так называемые, *сама'*, араб., «слушание», «гармония»), сопровождавшихся музыкальным исполнением мистически переосмысленных лирических стихов (впоследствии – целых сюжетных поэм). В связи с этим довольно в скором времени поэты-чишти стали обращаться также к индийскому наследию эпических, религиозно-философских и лирических фольклорных произведений, тем более, что к радениям братства допускались и явно привлекались представители немусульманских индуистских сообществ. С XVI в. наибольшую славу и популярность снискали сочинения Малика Мухаммада Джаяси (1500–1558), в которых чрезвычайно интересен синтез доктрины и практики йогинов-натхов и практики суфийского мистического восхождения к божественной Истине.

ПСХУ Рузана Владимировна

д.филос.н., проф., проф., Кафедра истории философии Факультета гуманитарных и социальных наук, г.н.с., Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»

Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, Москва, Россия

«Шрибхашья» Рамануджи. Экзегеза священного текста

ТЕЗИСЫ

«Шрибхашья» (Śrībhāṣya) – один из главных комментариев южноиндийского теолога и философа Рамануджи (Rāmānuja, тамил. *Ṭaiya Perumal* (இளைப்பெருமன்), 1017-1137), составленного им к тексту «Брахма-сутр» (Brahmasūtras). О Раманудже и основанной им философской школе вишишта-адвайте можно прочитать на русском языке в работах Костюченко В.С и Р.В. Псху. Среди иноязычных работ можно порекомендовать немецкоязычные труды Г. Оберхаммера, и уже классические для вишишта-адвайтоведения англоязычные работы Липнера, Кармана, Кумараппы, Лакомба и др. Исследования текста «Шрибхашьи» в основном инкорпорируются в общие исследования по вишишта-адвайте, либо носят точечный, прикладной характер по освещению той или иной проблемы или вопроса, как они понимаются Рамануджей и в целом в вишишта-адвайте. Отдельного полноценного исследования «Шрибхашьи» не существует. Даже предисловия к англоязычным переводам этого памятника носят большей частью ознакомительный характер. Приятным исключением является краткое (на 70 стр.) изложение «Шрибхашьи» Стефеном Филлипсом в томе Энциклопедии индийских философий, посвященный вишишта-адвайте. Это краткая экспозиция «Шрибхашьи» содержит содержательный пересказ текста без какого-либо аналитического, либо текстологического рассуждения. В создании «визуального» макета текста мы будем отчасти опираться и на это краткое изложение. Обозначим значимые для данного доклада факты, позволяющие нам безусловно сосредоточиться на поставленной задаче дать анализ содержательной, композиционной и стилистической компонентах «Шрибхашьи»: 1) текст занимает центральное место в философской литературе вишишта-адвайты; 2) текст содержит максимально полное обсуждение значимых для вишишта-адвайты проблем; 3) текст написан на позднем, т.н. философском, санскрите. Собственно, именно этим трем аспектам и посвящена основная часть нашего доклада, образуя главные пункты ее плана: 1. История изучения «Шрибхашьи» (исследования и переводы). 2. Философское содержание «Шрибхашьи»: полемическая карта текста (оппоненты – проблемы). 3. Композиция и стиль «Шрибхашьи» и экзегетический метод Рамануджи, как он представлен в данном произведении. Проблема, решению которой посвящен данный доклад, формулируется следующим образом: каким образом устройство «Шрибхашьи» (и, в частности, метод экзегезы Рамануджи) способствует утверждению им философских положений вишишта-адвайты. Решение этой проблемы должно осуществляться

поэтапно, через поочередное раскрытие трех возможных ракурсов рассмотрения текста: 1) его композиции, 2) содержания, и 3) стиля.

Помимо привычных для каждого историко-философского исследования методов в качестве специальных методов нами использовались методы, разработанные в рамках религиозной герменевтики Г. Оберхаммера, метод ситуативной герменевтики Р.В. Псху и метод экспертного анализа текста Г.В. Сориной. Среди комментариев на «Шрибхашью» можно отметить следующие: 1. «Веданта-ньяя-сударшана» – автор Варада Нараяна Бхаттарака (1150?) 2. «Виврти» Рамамишра Дешика (1160?) 3. «Прапаннапариджата» Ватсья Варада (1200-1290) 4. «Шрутапрадипика» Сударшана Сури (1300?) 5. «Бхашья-бхава-прабодхана» Мегханадари Сури (1310?) 6. «Ньяя-пракашика» Мегханадари Сури 7. «Адхикарана-саравали» Веданта Дешика (1268-1369) 8. «Ратнасарини», «Татпарьядипика» Вирагахава Даса (1400) и др. Один из последних был создан во второй половине 20 в. Вирагахавачарья опубликовал в 1963-64 «Артхадарпана». Традиционно содержание «Шрибхашьи» определяется достаточно кратко: в этом тексте описываются три категории реальности (*tattva*) – Бог, души, мир, а также даются философское обоснование бхакти как средству освобождения. Удивительно, но в исследовательской литературе нет монографического исследования «Шрибхашьи». В предисловиях к переводу дается краткое описание текста, а в монографиях к нему обращаются при необходимости: то есть изложение идей Рамануджи осуществляется с опорой на все его произведения. Мы же решили соорудить нечто вроде полемической карты «Шрибхашьи», которая, как предполагается, должна облегчить навигацию по тексту всем желающим почитать «Шрибхашью» на любом языке. Другими словами, философское содержание «Шрибхашьи» трансформировано в карту текста, на которой, в частности, обозначено, с кем же оппонирует Рамануджа, на какие темы и как работает его экзегетический метод

Тезисы подготовлены в рамках Соглашения между Министерством Образования и Науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Его публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

ЕРМАКОВА Татьяна Викторовна

к.филос.н, в.н.с.

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

Философские истоки интерпретаций М.И. Тубьянским (1893–1937) индийской мифологии

ТЕЗИСЫ

Доклад посвящен анализу научного наследия М.И. Тубьянского в аспекте уточнения философской базы его интерпретаций индийской мифологии и, шире, индийских религий. Сохранившееся наследие ученого невелико, равно как немногочисленны и опубликованные труды. Однако они очень ценны для восстановления истории Санкт-Петербургской школы классической индологии в 1920-е–1930-е гг. Как ученик акад. Ф.И. Щербатского Тубьянский придерживался базовых принципов учителя — опора на письменные памятники в изучении религиозно-философских традиций, исторический подход. Вместе с тем он расширил предмет исследования, обратился к изучению индийской мифологии, к освоению наследия Индии на языке бенгали. В докладе анализируется подход М.И. Тубьянского к исследованию индийской мифологии, осмысление ученым историко-культурных и историко-философских истоков творчества Рабиндраната Тагора. На основе опубликованных и архивных источников установлено, что Тубьянский активно использовал концепцию И. Бахофена о матриархате и идеи А. Дитериха о «материнской религии» применительно к анализу индийской архаической ментальности, отраженной в мифологии и религии.

ДЕСНИЦКАЯ Евгения Алексеевна

к.филос.н., н.с.

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

Был ли Бхартрихари перспективистом? (Концептуальное и историческое в изучении индийской философии)

ТЕЗИСЫ

Индийский философ-грамматист Бхартрихари (V в.н.э.) в трактате «Вакьяпадая» (ВП) собирал и обосновывал различные, нередко взаимоисключающие, точки зрения практически по каждому из рассматриваемых вопросов. Немецкий индолог Вильгельм Хальбфасс предложил обозначать философский метод Бхартрихари как «перспективизм» - стратегию по представлению предмета изучения с различных ракурсов (перспектив) без уточнения, какое решение представляется самому автору предпочтительным. Впоследствии схожая стратегия была эксплицитно сформулирована в джайнизме в форме учения анекантавады.

Гипотеза о перспективизме в учении Бхартрихари была предметом критики со стороны ряда исследователей (в частности, Джорджа Кардоны), настаивавших на принадлежности Бхартрихари к монистическому учению веданты и отмечавших, что в тексте ВП нет прямых указаний на использование перспективизма или попыток осмысления данного философского метода. По мнению таких критиков, альтернативные точки зрения, представленные в ВП, следует воспринимать как изложение учений, с которыми сам Бхартрихари не согласен и которые потенциально подлежат опровержению.

Дискуссия о наличии или отсутствии перспективизма в ВП превращается в спор об оправданности интерпретации произведения сквозь призму определенной концепции. Следует отметить, что на широком материале истории индийских религий схожий спор велся в отношении концепции инклюзивизма, введенной Паулем Хакером для объяснения присутствия разнородных идеологем и сюжетов в индийских религиозных учениях. Понятие инклюзивизма можно использовать не только на религиоведческом материале, но и более широко – на материале истории индийской культуры, и в этом смысле перспективизм Бхартрихари вполне оправданно можно считать «философской разновидностью» инклюзивизма.

В то же время, использование концептуальных обозначений не столько объясняет непонятные нам аспекты чужой культуры, сколько делает их более привычными. При изучении философского метода Бхартрихари и внутренней структуры ВП, вероятно, стоит задаться вопросом о причинах, побуждавших Бхартрихари излагать в своем трактате, например, буддийское по духу учение о языке как процессе ментального конструирования или концептуализации (викальпа), с очевидностью противоречащее заглавным утверждениям ВП о лингвистическом абсолюте. Ответ на этот вопрос можно найти, обратившись к историческим обстоятельствам сложения учения Бхартрихари. Середина первого тысячелетия н.э. была периодом

систематического оформления брахманистских школ индийской философии, которые – в ходе активной полемики с буддистами – вынуждены были развивать свои учения и формулировать свою позицию по вопросам эпистемологического характера, прежде находившимся вне сферы их интересов. Это наблюдение в полной мере применимо и к Бхартрихари, труд которого, вероятно, был призван решить две задачи:

- 1) Собрать и сохранить в письменной форме разнородные лингвистические и лингвофилософские учения, складывавшиеся и циркулировавшие в брахманистской среде в предшествующие столетия;
- 2) Сформулировать обновленную версию учения грамматической философии, которая бы учитывала достижения буддистов в области теории познания и была бы неязвима для критики с их стороны.

Стратегия, пригодная для решения первой задачи, может быть обозначена как 'энциклопедизм' или 'антологизация' – аккумуляция и беспристрастная репрезентация различных точек зрения, без вынесения суждений об их истинности. Для решения второй задачи Бхартрихари уклончиво и предельно декларативно формулировал общие установки лингвистического абсолютизма и с гораздо большей частотой прибегал к буддийским по духу решениям.

Данных соображения позволяют уточнить характер философии Бхартрихари. В их свете перспективизм предстает не случайно выбранной философской стратегией и не проявлением склонности к релятивизму, а следствием из тех социально-исторических обстоятельств, в которых происходило сложение «Вакьяпадии».

ЛОБАНОВ Сергей Владимирович

соискатель

Институт философии РАН, Москва, Россия

«Гитартхасанграха» Абхинавагупты: альтернативная монистическая парадигма в интерпретации «Бхагавадгиты»

ТЕЗИСЫ

«Бхагавадгита» является одним из наиболее комментируемых религиозно-философских текстов индуизма. Большинство комментаторов в той или иной степени следуют традиции адвайта-веданты, самым ярким представителем которой бесспорно является Шанкара. Поэтому именно с монистическим комментарием Шанкары будет уместно сравнить комментарий «Шанкары кашмирского шиваизма» – Абхинавагупты, представившего свое оригинальное прочтение и истолкование «Бхагавадгиты» в другой монистической парадигме.

Серьезное метафизическое различие между взглядами Шанкары и Абхинавагупты не могло не отразиться и на их комментариях. Поэтому при сравнении двух рассматриваемых систем будет вполне оправданным сопоставить и проанализировать идеи этих двух великих философов Индии на примере их комментариев к одному и тому же (с учетом различий между комментируемыми рецензиями, разумеется) тексту – «Бхагавадгите». Сравнительного исследования двух этих комментариев в отечественной научной среде никто не осуществлял.

«Гитартхасанграха» (Gītārthasaṅgraha) Абхинавагупты заслуживает особого внимания как единственный его комментарий к одному из текстов *прастханатраи* (prasthānatraya) веданты. Приступая к комментированию «Бхагавадгиты», Абхинавагупта заявляет, что не будет повторять интерпретации некоторых своих предшественников, таких как, Бхаскара, и оставит без разъяснений те места текста, смысл которых и так ясен и очевиден. Его интересует прежде всего то, что составляет «саму сущность» учения «Бхагавадгиты», заключающуюся, по его мнению, в высшей недвойственности (paramādvaita), которую либо превратно, либо недостаточно истолковывают приверженцы санкхьи или веданты. Более того, он даже заявляет, что знание, поведенное Кришной Арджуне, намного сокровеннее самой веданты (guhāt vedāntād api guhyam).

Важной отличительной особенностью стиля «Гитартхасанграхи» является то, что свои комментарии к каждой главе Абхинавагупта завершает строфой, вкратце суммирующей данные до этого разъяснения. Сквозящей идеей всех подобных суммирующих строф (Абхинавагупта также называет их *санграхами*) является провозглашение инклюзивности и имманентности Сознания, которое озаряет всё изнутри и снаружи своим светом так, что вообще нет такого состояния, в котором бы этот свет Сознания отсутствовал или не переживался достигшим просветления и самореализации. Значительное число мест «Бхагавадгиты», рассматриваемых другими известными комментаторами как важные, зачастую оставляются

Абхинавагуптой без какого-либо внимания – он комментирует лишь те фрагменты, которые с его точки зрения представляют интерес и либо вообще не разъяснены другими комментаторами, либо разъяснены недостаточно (или неверно). Абхинавагупта унаследовал доктринальное положение об одновременной важности знания и действия (*jñāna-karma-samuccayavāda*), которые для него не являются двумя разными вещами.

Другая особенность «Гитартхасанграхи» – использование Абхинавагуптой т.н. кашмирской рецензии «Бхагавадгиты», во многих местах существенно отличающейся от той, которую комментировал Шанкара. Эти различия следует принимать во внимание при сравнении «Гитартхасанграхи» с «Гита-бхашьей» Шанкары. Наконец, читающий «Гитартхасанграху» должен быть знаком с монистической доктриной кашмирского шиваизма и понимать ее характерные особенности и отличие от монизма адвайта-веданты.

Основная «тайна» «Бхагавадгиты» в интерпретации Абхинавагупты заключается в учении об очищении через жертвенное приношение чувственных объектов внутренним божествам-чувствам. В соответствии с доктриной *абхасавада* (*ābhāsavāda*), согласно которой «внешняя» материя, или энергия, является проявлением духа, или сознания, Абхинавагупта утверждает, что действующий с осознанием того, что он не действующий агент, представляет собой правильно мыслящего, поскольку он идентичен с любым другим действующим агентом – то, что другими делается как благое деяние, является деянием, выполняемым им.

В концепции Абхинавагупты единство и множественность не погружены одно в другое и не отделены друг от друга. Единство сознания предполагает некую субординацию (*nyaghāva*) сравнительно различных элементов (*tattva*) проявленного мира. Реальность описывается как единство, превосходящее собой простую проявленную множественность. Активность сознания, является средством описания единства с объектами многообразного мира майи, благодаря чему все они соединяются в сознании воедино. Именно приписывание Абхинавагуптой сознанию свободы деятельности и созидательного самовыражения и отличает его учение от веданты.

«Бхагавадгита» представляет собой единственный текст, который прокомментировали оба великих философа, написавшие соответственно «Гита-бхашью» и «Гитартхасанграху», поэтому на примере сопоставления этих двух комментариев мы можем наглядно увидеть характерные особенности предлагаемых ими двух парадигм монистической интерпретации самого известного памятника индийской религиозно-философской мысли. Оба комментатора придерживаются идеи абсолютного единства Атмана и Брахмана как самой сущности философии «Бхагавадгиты». Пожалуй, самое яркое различие между их подходами заключается в «статическом» постижении бездеятельной природы Атмана (и исчезновении всех иллюзорных «наложений» майи на него) у Шанкары и позитивном «динамическом» способе «вновь-узнавания» себя как полного активности сознания, чьим реальным проявлением является мир во всем его многообразии, у Абхинавагупты.