

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

АЗИАТСКИЕ ФИЛОСОФИИ:  
ИСТОРИЯ,  
МЕТОДОЛОГИЯ,  
МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД

II МЕЖДУНАРОДНАЯ  
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ  
КОНФЕРЕНЦИЯ

28.10–30.10

МОСКВА 2024

INSTITUTE OF PHILOSOPHY,  
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

ASIAN PHILOSOPHIES:  
HISTORY,  
METHODOLOGY,  
INTERCULTURAL APPROACH

2<sup>nd</sup> ANNUAL INTERNATIONAL CONFERENCE

MOSCOW 2024



ИНСТИТУТ  
ФИЛОСОФИИ  
РАН



СЕКТОР  
ВОСТОЧНЫХ  
ФИЛОСОФИЙ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН  
Сектор восточных философий  
Кафедра ЮНЕСКО по философии  
«Философия в диалоге культур»

II международная научно-практическая конференция  
**АЗИАТСКИЕ ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИЯ,  
МЕТОДОЛОГИЯ, МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД**  
28.10.2024–30.10.2024

Москва, 2024

<b>АФИША</b> .....	<b>1</b>
<b>ОГЛАВЛЕНИЕ</b> .....	<b>3</b>
<b>ПРОГРАММА</b> .....	<b>4</b>
<i>ОРГКОМИТЕТ</i> .....	<i>5</i>
<b>28 ОКТЯБРЯ</b> .....	<b>6</b>
10.00–15.30 <b>КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)</b> .....	<b>6</b>
16.30–19.00 <b>МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)</b> .....	<b>7</b>
<b>29 ОКТЯБРЯ</b> .....	<b>8</b>
10.00–14.00 <b>ИНДИЙСКИЕ КОГНИТИВНЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ (НА АНГЛИЙСКОМ)</b> .....	<b>8</b>
15.00–19.00 <b>ЯПОНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)</b> .....	<b>9</b>
<b>30 ОКТЯБРЯ</b> .....	<b>10</b>
10.00–14.00 <b>ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА АНГЛИЙСКОМ)</b> .....	<b>10</b>
15.00–19.00 <b>ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)</b> .....	<b>11</b>
<b>ТЕЗИСЫ</b> .....	<b>12</b>
<i>КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)</i> .....	<i>13</i>
КОБЗЕВ АРТЕМ ИГОРЕВИЧ.....	13
КОНОНЧУК ДМИТРИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ.....	14
СТАРОСТИНА АГЛАЯ БОРИСОВНА.....	17
БАНКОВА ЛЮДМИЛА ЛЬВОВНА.....	18
ГОРДИЕНКО АНДРЕЙ ВИТАЛЬЕВИЧ.....	19
ТЕРЯЕВА ВАЛЕРИЯ ДМИТРИЕВНА.....	21
ЛЕНКОВ ПАВЕЛ ДМИТРИЕВИЧ.....	22
КОТОВА ДИАНА ДМИТРИЕВНА.....	23
КИРИЧЕНКО АНАСТАСИЯ ДМИТРИЕВНА.....	26
РУДЕНКО НИКОЛАЙ ВЛАДИМИРОВИЧ.....	27
КОРОЛЁВ ДЕНИС АЛЕКСЕЕВИЧ.....	28
ЗИГАНЬШИН РИНАТ МАХМУТОВИЧ.....	30
КОЧЕРОВ ОЛЕГ СЕРГЕЕВИЧ.....	32
<i>МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)</i> .....	<i>33</i>
ЛЕПЕХОВ СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ.....	33
БЕРНЮКЕВИЧ ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА.....	35
ПОПОВА ОЛЬГА ВЛАДИМИРОВНА.....	37
ТИТЛИН ЛЕВ ИГОРЕВИЧ.....	38
КОСТИН НИКОЛАЙ.....	39
<i>ИНДИЙСКИЕ КОГНИТИВНЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ (НА АНГЛИЙСКОМ)</i> .....	<i>41</i>
ЧАТТОПАДХЬЯЙ МАДХУМИТА.....	41
НАИР ШРИКАЛА.....	43
КАТАРНИКАР МИНАЛ.....	44
БХАТТАЧАРЬЯ КУНТАЛА.....	45
ЛЫСЕНКО ВИКТОРИЯ ГЕОРГИЕВНА.....	46
ТИТЛИН ЛЕВ ИГОРЕВИЧ.....	48
<i>ЯПОНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)</i> .....	<i>49</i>
ФЕДЯНИНА ВЛАДЛЕНА АНАТОЛЬЕВНА.....	49
ЛЕПЕХОВА ЕЛЕНА СЕРГЕЕВНА.....	50
ЯЗОВСКАЯ ОЛЬГА ВАЛЕРЬЕВНА.....	52
КАРЕЛОВА ЛЮБОВЬ БОРИСОВНА.....	54
РОМАНЕНКО АНТОН СЕРГЕЕВИЧ.....	55
СКВОРЦОВА ЕЛЕНА ЛЬВОВНА.....	57
ШИМАНСКАЯ АННА СЕРГЕЕВНА.....	59
БОРИСОВА АНАСТАСИЯ СЕРГЕЕВНА.....	60
<i>ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА АНГЛИЙСКОМ)</i> .....	<i>61</i>
АЛИ МАЛЛА МУЗАФАР.....	61
РАДЖУ РАГХУРАМ.....	62
РАВЕХ ДАНИЕЛЬ.....	63
ГОКХАЛЕ ПРАДИП.....	64
ДЕМЧЕНКО МАКСИМ БОРИСОВИЧ.....	65
ДЕСНИЦКАЯ ЕВГЕНИЯ АЛЕКСЕЕВНА.....	66
МИШРА САЧЧИДАНАНД.....	67
<i>ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)</i> .....	<i>68</i>
ОСТРОВСКАЯ ЕЛЕНА ПЕТРОВНА.....	68
КАНАЕВА НАТАЛИЯ АЛЕКСЕЕВНА.....	69
ЕРМАКОВА ТАТЬЯНА ВИКТОРОВНА.....	71
СКОРОХОДОВА ТАТЬЯНА ГРИГОРЬЕВНА.....	72
СТРЕЛЬЦОВА ЛИЛИЯ АЛЕКСАНДРОВНА.....	74
ЛОБАНОВ СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ.....	75
ТОЛЧЕЛЬНИКОВ ИВАН ЕВГЕНЬЕВИЧ.....	76

**ПРОГРАММА  
КОНФЕРЕНЦИИ**

## *Оргкомитет*

- **Лысенко Виктория Георгиевна**  
д. филос. н., проф., г. н. с., Институт философии РАН  
(председатель, индийская философия, межкультурная философия)
- **Теряева Валерия Дмитриевна**  
старший лаборант, Институт философии РАН  
(ученый секретарь)
- **Степанянц Мариэтта Тиграновна**  
д. филос. н., проф., г. н. с., Институт философии РАН  
(межкультурная философия)
- **Белимова Влада Сергеевна**  
к. филос. н., м. н. с., Институт философии РАН  
(межкультурная философия)
- **Гокхале Прадип (Pradeep Gokhale)**  
проф., Университет Пуны (Индия)  
(индийская и буддийская философии)
- **Титлин Лев Игоревич**  
к. филос. н., с. н. с., Институт философии РАН  
(индийская и буддийская философии)
- **Карелова Любовь Борисовна**  
к. филос. н., с. н. с., Институт философии РАН  
(японская философия)
- **Рыков Станислав Юрьевич**  
к. филос. н., с. н. с., Институт философии РАН  
(китайская философия)
- **Кочеров Олег Сергеевич**  
к. полит. н., н. с., Институт философии РАН  
(китайская философия)

28 октября

**9.30–10.00**

Регистрация участников

**10.00–15.30**

**КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)**

ведущий – *Рыков Станислав Юрьевич* (к.филос.н., с.н.с., Сектор восточных философий, Институт философии РАН, Москва, Россия)

1. *Кобзев Артем Игоревич*  
д.филос.н., профессор, руководитель, Отдел Китая  
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия  
**Янминизм как революционная альтернатива марксизму в Китае**
2. *Конончук Дмитрий Васильевич*  
к.филос.н., доцент, Департамент философии и религиоведения, Школа искусств и гуманитарных наук  
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия  
**К вопросу о взаимоотношениях с духами *шэнь* 神 в эпоху Чуньцю в аспекте происхождения китайской философии**
3. *Старостина Аглая Борисовна*  
к.филос.н., с.н.с., Отдел Китая  
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия  
**Ван Чун и Плиний Старший о посмертной участи человека**
4. *Банкова Людмила Львовна*  
к. филол. н., доцент, Кафедра китайского языка, Институт иностранных языков  
Московский городской педагогический университет, Москва, Россия  
**О религиозно-философском понимании троичности в даосизме и православии**
5. *Гордиенко Андрей Витальевич*  
аспирант, Департамент философии и религиоведения  
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия  
**Полемика Мэн-цзы и Гао-цзы: определение понятия *син* 性 в трактате *Мэн-цзы***
6. *Теряева Валерия Дмитриевна*  
аспирант  
Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия  
**Представление о *дэ* 德 в *Вэнь-цзы* 文子 («Писаниях» Учителя Вэня»)**
7. *Ленков Павел Дмитриевич*  
к.истор.н., доцент, Кафедра истории религий и теологии Института истории и социальных наук  
Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия  
**Концепция времени в позднедаосских текстах: некоторые наблюдения**
8. *Котова Диана Дмитриевна*  
ассистент, Департамент философии и религиоведения  
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия  
**Интерпретации *ши* 詩 «стихов» в «Апокрифах к стихам» *Ши вэй* 詩緯: основные подходы и идеи**
9. *Кириченко Анастасия Дмитриевна*  
Гимназия № 108 имени В. Н. Татищева, Екатеринбург, Россия  
**Анализ и перевод *Чжоу ши сань му* 周室三母 («Три матери дома Чжоу») — фрагмента *Ле нью чжуань* 列女傳 Лю Сяна**
10. *Руденко Николай Владимирович*  
к.филос.н., с.н.с., Отдел Китая  
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия  
**Сказка об угре и о помощнике его вьюне: тайчжоуская ода свободе**
11. *Королёв Денис Алексеевич*  
аспирант  
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия  
**О роли коннотаций в понимании текстов китайской философии**
12. *Зиганьшин Ринат Махматович*  
к.филос.н., с.н.с., Отдел сравнительного культуроведения  
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия  
**Осмысление и морализация войны в школе военной философии Бинцзя**
13. *Кочеров Олег Сергеевич*  
к.полит.н., н.с., Сектор восточных философий  
Институт философии РАН, Москва, Россия  
**Древнекитайская концепция «гуманитарной интервенции» в контексте внешнеполитических взглядов современной КНР**

28 октября

**16.30–19.00**

**МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)**

ведущий – *Лысенко Виктория Георгиевна* (д.филос.н., руководитель, Сектор восточных философий, Институт философии РАН, Москва, Россия)

1. *Лепехов Сергей Юрьевич*  
д.филос.н., профессор, г.н.с., Центр восточный рукописей и ксилографов  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, Улан-Удэ, Россия  
**Возможные пути развития современного философствования**
2. *Бернюкевич Татьяна Владимировна*  
д.филос.н., профессор  
Национальный исследовательский московский государственный строительный университет, Москва, Россия  
**Рецепция идей «буддийской экономики» и «незападной» философии техники в контексте вопросов современного социально-экономического и технологического развития**
3. *Попова Ольга Владимировна*  
д.филос.н., руководитель, Сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики  
Институт философии РАН, Москва, Россия  
**Кросскультурные смыслы безумия: от «Записок сумасшедшего» Николая Гоголя к «Запискам сумасшедшего» Лу Сяня**
4. *Титлин Лев Игоревич*  
к.филос.н., с.н.с., Сектор восточных философий  
Институт философии РАН, Москва, Россия  
**Две парадигмы культуры через призму теорий ментального аппарата (Индия и Европа): возможно ли сопоставление в принципе?**
5. *Костин Николай*  
аспирант  
Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша  
**Юк Хуэй: понятия «космотехники» и «региональной (локальной) онтологии»**

29 октября

**9.30–10.00**

Регистрация участников

**10.00–14.00**

**ИНДИЙСКИЕ КОГНИТИВНЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ**

**В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ (НА АНГЛИЙСКОМ)**

ведущий – *Лысенко Виктория Георгиевна* (д.филос.н., руководитель, Сектор восточных философий, Институт философии РАН, Москва, Россия)

1. *Чаттопадхьяй Мадхумита*  
профессор, Кафедра философии  
Джадавпурский университет, Кольката, Индия  
**Смена парадигмы в таксономии ранней традиции Йогачары**
2. *Наир Шрикала*  
профессор  
Санскритский Университет Шанкарачарьи, Калади, Керала, Индия  
**Семиотика в воплощенном познании: буддийские идеи**
3. *Катарникар Минал*  
профессор, Кафедра философии  
Университет Мумбаи, Индия  
**Три парадигмы восприятия: сравнительный и критический анализ**
4. *Бхаттачарья Кунтала*  
Университет Равиндрабхарати, Кольката, Индия  
**Праманавьявастха: Уникальный буддийский взгляд**
5. *Лысенко Виктория Георгиевна*  
д.филос.н., руководитель, Сектор восточных философий  
Институт философии РАН, Москва, Россия  
**Эмоции и чувства в индийских классификациях когнитивных процессов: межкультурный подход**
6. *Титлин Лев Игоревич*  
к.филос.н., с.н.с., Сектор восточных философий  
Институт философии РАН, Москва, Россия  
**Сравнение ментальной терминологии в латинской и санскритской философии: предварительные соображения**



29 октября

**15.00–19.00**

**ЯПОНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)**

ведущий – *Карелова Любовь Борисовна* (к.филос.н., с.н.с., Сектор восточных философий, Институт философии РАН, Москва, Россия)

1. *Федянина Владлена Анатольевна*  
к.истор.н., доцент, руководитель, Кафедра японского языка  
Московский городской педагогический университет, Москва, Россия  
**Представления о пространстве и времени в средневековом японском буддизме: идеологический аспект**
2. *Лепехова Елена Сергеевна*  
д.филос.н., в.н.с., Центр «Государство и религия в Азии»  
Институт Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия  
**Сравнительный анализ буддизма и христианства у Иноуэ Энрё**
3. *Язовская Ольга Валерьевна*  
к.культ.н., доцент, Кафедра истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры  
Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина  
**Феномен Киотской школы в поколенческой перспективе**
4. *Карелова Любовь Борисовна*  
к.филос.н., с.н.с., Сектор восточных философий  
Институт философии РАН, Москва, Россия  
**Проблемы времени в философии Танабэ Хадзимэ**
5. *Романенко Антон Сергеевич*  
ассистент, Кафедра философии  
Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина, Санкт-Петербург, Россия  
**Роль математических концептов в развитии учения о «чистом опыте» Нисиды Китаро**
6. *Скворцова Елена Львовна*  
д.филос.н., в.н.с., Отдел сравнительного культуроведения  
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия  
**О процессах национального сепаратизма в японской эстетической науке**
7. *Шиманская Анна Сергеевна*  
к.филос.н., доцент  
Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия  
**Национальные символы в контексте изучения культуры Японии**
8. *Борисова Анастасия Сергеевна*  
к.филол.н., ст. преп., Кафедра японской филологии  
Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия  
**Дзэн-буддийская философия и японский дадаизм**

30 октября

**9.30–10.00**

Регистрация участников

**10.00–14.00**

**ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА АНГЛИЙСКОМ)**

ведущий – *Гокхале Прадип* (профессор, Университет Пуны, Пуна, Индия)

1. *Али Малла Музаффар*  
координатор и доцент, Центр философских исследований Аверроэса  
Исламский университет науки и технологий, Джамму и Кашмир, Индия  
**От вады к самваде: некоторые методологические идеи из индийской философии**
2. *Рагхурамраджу А.*  
профессор, Кафедра гуманитарных и социальных наук  
Индийский технологический институт Тирупати, Андхра-Прадеш 517619, Индия  
**Три аффективные траектории в творчестве Кришны Чандры Бхаттачарьи**
3. *Равех Даниэль*  
профессор  
Иерусалимский университет, Израиль, Джайпур  
**Кришначандра Бхаттачарья о йоге Патанджали**
4. *Гокхале Прадип*  
профессор  
Университет Пуны, Пуна, Индия  
**Доктрина кармы: некоторые критические соображения**
5. *Демченко Максим Борисович*  
к.культ.н, доцент, Кафедра восточных языков  
Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия  
**Социально-политическое измерение вишиштадвайта-веданты в контексте мысли представителей движения Рамананды**
6. *Десницкая Евгения Алексеевна*  
к.филос.н., н.с.  
Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия  
**Диалог Яджнявалкьи с Майтрейи: между санкхьей и ведантой**
7. *Мишра Саччидананд*  
профессор  
Индийский совет по философским исследованиям, Нью Дели, Индия  
**Современное значение учения Чарваки**

30 октября

**15.00–19.00**

**ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (НА РУССКОМ)**

ведущий – *Лысенко Виктория Георгиевна* (д.филос.н., руководитель, Сектор восточных философий, Институт философии РАН, Москва, Россия)

1. *Островская Елена Петровна*  
д.филос.н., г.н.с., зав. сектором Южной Азии, Отдел Центральной и Южной Азии  
Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия  
**Философия как программа обучения мудрости в буддизме раннесредневековой Индии**
2. *Канаева Наталия Алексеевна*  
д.филос.н., профессор  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия  
**Проблемы концептуализации «индийской философии» в свете неклассической эпистемологии**
3. *Ермакова Татьяна Викторовна*  
к.филос.н., в.н.с.  
Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия  
**Философия и религия в российско-индийских связях в буддологии в 1930-е гг.**
4. *Скороходова Татьяна Григорьевна*  
д.филос.н., профессор, Кафедра теории и практики социальной работы  
Пензенский государственный университет, Пенза, Россия  
**«Чаадаевская парадигма» в восточной философии Нового времени как сравнительная перспектива (на примере интеллектуального поиска Бенгальского Возрождения)**
5. *Стрельцова Лилия Александровна*  
к. истор. н., ассистент, Кафедра теории и методики преподавания языков и культур стран Азии и Африки  
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия  
**Специфика применения структурного психоанализа Ж. Лакана при анализе непалоязычной прозы**
6. *Лобанов Сергей Владимирович*  
соискатель  
Институт философии РАН, Москва, Россия  
**Концепт Ишвары в комментариях Шанкары и Абхинавагупты к «Бхагавадгите»**
7. *Толчельников Иван Евгеньевич*  
студент  
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия  
**История философии учеников: что Сурешвара говорит о себе как об ученике и какие методологические выводы можно из этого сделать**

# ТЕЗИСЫ

(в авторской орфографии)

## *КОБЗЕВ Артем Игоревич*

д.филос.н., профессор, руководитель, Отдел Китая  
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

# **Янминизм как революционная альтернатива марксизму в Китае**

## **ТЕЗИСЫ**

Ван Ян-мин 王陽明 (Ван Шоу-жэнь 王守仁, 1472–1529) — один из крупнейших китайских философов, создатель оригинальной доктрины в русле «учения о сердце» (синь-сюэ 心學), выдающийся литератор, военачальник и государственный деятель. При жизни и после смерти создателя вплоть до наших дней янминизм претерпевал драматические перипетии в диапазоне от духовного лидерства и канонизации до запрещения и поругания. Он лег в основу всех наиболее развитых форм неоконфуцианства в Китае и сопредельных странах, особенно в Японии, где стал символом модернизации и ведущим духовным течением перед Революцией/Реставрацией Мэйдзи (Мэйдзи исин 明治維新, 1868–1869) и продолжает восприниматься как революционная философия, альтернативная марксизму. На родине янминизм во многом стимулировал реформаторские движения второй половины XX в. и Синьхайскую революцию (Синь-хай гэ-мин 辛亥革命, 1911–1912), после которой претендовал на роль доминирующей идеологии, но был побежден более радикальным марксизмом. Эту победу обусловили прежде всего такие факторы, как вызванное крахом империи отрицание традиционной культуры, прогрессивный пафос и интернациональный характер марксизма, обещавшего вестернизированную модернизацию и западную помощь. После некоторых попыток в республиканской период соединить янминизм с марксизмом он как опасный конкурент был признан в КНР вредным пережитком феодализма, подвергнут огульной критике и замалчиванию, но с началом реформ и особенно в последнее время при личной поддержке Си Цзинь-пина обрел необычайную популярность, а его основоположник стал считаться одним из самых выдающихся представителей китайской культуры, государственным деятелем и педагогом, создавшим международно значимое учение, вдохновившее и Сунь Ят-сена, и Чан Кай-ши, и Мао Цзэ-дуна, т. е. идейно объединяющее весь китайский мир. Сам Ван Ян-мин из персоны нон грата превратился в превозносимую на высшем уровне, широко изучаемую и часто публикуемую культовую фигуру со своеобразными священными местами в мемориалах и исследовательских центрах на родине в Шаосине (в провинции Чжэцзян) и в Гуйяне (столице провинции Гуйчжоу), где отбывал ссылку. За этим стоит общая позитивная переоценка традиционных ценностей и конкретный поиск национальной идеи для уравнивания вестернизированности и интернационалистичности марксизма в противостоянии западному глобализму.

## КОНОНЧУК Дмитрий Васильевич

к.филос.н., доцент, Департамент философии и религиоведения, Школа искусств и гуманитарных наук  
Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия

# К вопросу о взаимоотношениях с духами *шэнь* 神 в эпоху Чуньцю в аспекте происхождения китайской философии

## ТЕЗИСЫ

1. Кризис Западного Чжоу первой трети VIII в. до н.э. привёл к постепенной девальвации чжоуской цивилизационной парадигмы, фундаментом которой служили верования в благую по отношению к людям волю Неба *тянь* 天, а также в покровительство со стороны предков и духов *гуй шэнь* 鬼神.

2. В наступившую эпоху Чуньцю (770 – 479 гг. до н.э.) взаимоотношения людей с духами *шэнь* 神 переосмысляются в социально-политическом аспекте. *Цзо чжуань* (под 706 г. до н.э.) передаёт беседу правителя государства Суй *Суй* 隨 и *дафу* Цзи Ляна 季梁, в которой последний наставлял господина в том, что поминание духов жертвой должно находиться в зависимости от уровня обеспеченности народа, поскольку расположение духов вызывают не щедрые жертвы сами по себе, но лишь ситуация, когда эти щедрость жертв отражает благосостояние народа. В ходе беседы Цзи Лян произнёс следующую знаковую фразу:

«Ведь народ – *чжу* 主 духов (*минь шэнь чжи чжу* 民神之主), вот почему мудрейшие ваны [древности] сначала обеспечивали народ, а потом [уже] прилагали усилия для служения духам».

(*Цзо чжуань* 2.6)

Что же здесь означает слово *чжу* 主?

3. В русском переводе *Цзо чжуани* М.Ю. Ульянов передаёт фразу «夫民神之主也» как «Но ведь опора духов – это народ»<sup>1</sup>. С переводом Марка Юрьевича (*чжу* 主 – «опора») можно согласиться, если мы понимаем этот вариант перевода в контексте китайской комментаторской традиции. В комментарии Ду Юя (222 – 285) данный фрагмент трактуется следующим образом:

«Благосклонность предков и духов опирается (*и* 依) на поступки людей».

<sup>1</sup> Чунь цю Цзо чжуань: Комментарий Цзо к «Чунь цю» / исследование, пер. с кит., гл. 1-5, комментарии и указатели М.Ю. Ульянова. Москва: Вост. лит., 2011. С. 108. Также М.Ю. Ульянов приводит вариант перевода К.В. Васильева: «Народ важнее духов». (См.: Васильев К.В. Истоки китайской цивилизации. Москва: Восточная литература, 1998. – С. 187).

(Чунь цю Цзо ши чжуань чжу шу 5.1.20)<sup>2</sup>

4. При этом ряд англоязычных исследователей, в частности, Ю. Пинес, а также авторы наиболее авторитетного комментированного перевода *Цзо чжуани* на английский язык С. Дюран, В. Ли и Д. Шаберг, прямо переводят слово *чжу* 主 его основным значением «хозяин», в результате начало фразы в переводе звучит как «The people are masters of the deities»<sup>3</sup>. Можно ли согласиться с данным англоязычным вариантом перевода слова *чжу* 主?

5. Обратимся к ближайшему контексту. В записи *Цзо чжуани* от 641 г. до н.э. знаковая фраза встречается ещё раз:

«Молитвы и жертвоприношения совершаются для людей, народ – *чжу* 主 духов».

(*Цзо чжуань* 5.19)

Слово *чжу* 主 ещё раз употребляет в своей речи и сам Цзи Лян, который описывает текущую ситуацию, в частности, так:

«Ныне каждый в народе имеет своё мнение, и предкам и духам недостаёт *чжу* 主».

(*Цзо чжуань* 2.6)

Особенно же характерно, что слово *чжу* 主 10 раз употребляется в *Цзо чжуани* в качестве должности при алтаре земли и злаков *Шэ Цзи* 社稷. Кроме того, фраза *мэн чжи чжу* 神之主 встречается в *Цзо чжуани* ещё раз, но по отношению к правителю (*цзюнь* 君):

«Ведь правитель – *чжу* 主 духов, упование (*ван* 望) народа».

(*Цзо чжуань* 9.14)

6. Данные примеры употребления слова *чжу* 主, особенно последние, заставляют предложить в качестве варианта его перевода русское слово «попечитель». Таким образом, смысл исходной фразы может быть интерпретирован как «Народ – попечитель духов». Таким образом, приемлемыми вариантами русского перевода употребления слова *чжу* 主 в данном контексте представляются: а) предложенное М.Ю. Ульяновым слово «опора», б) вариант, который предложили бы мы – слово «попечитель». Русское слово «хозяин» также не является здесь совсем уж неуместным, при условии, что мы понимаем это слово как член антитезы «хозяин – гость»<sup>4</sup> с семантикой «кормилец».

<sup>2</sup> Заметим, что интерпретация Ду Юя не является произвольной: судя по всему, цзиньский комментатор опирается на фрагмент из *Цзо чжуани* 3.32.

<sup>3</sup> Pines Y. *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722–453 b.c.e.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002. P.76, Durrant S., Wai-ye Li, Schaberg D. *Zuo Tradition = Zuozhuan: Commentary on the "Spring and autumn annals"*. Seattle and London: University of Washington Press, 2016. P. 97.

<sup>4</sup> Любопытно, что С. Дюран, В. Ли и Д. Шаберг, которые хоть и перевели *чжу* 主 в 2.6 как «masters», в аналогичном выражении в 5.19 употребили слово «hosts» (Durrant S., Wai-ye Li, Schaberg D. *Zuo Tradition = Zuozhuan: Commentary on the "Spring and autumn annals"*. Seattle and London: University of Washington Press, 2016. P. 97, 343).

7. Данный вопрос может показаться частным, однако это весьма значимый фрагмент масштабной картины постепенной эволюции представлений о взаимоотношениях с духами в эпоху Чуньцю. Он иллюстрирует один из промежуточных этапов данной эволюции. На данном этапе, при сохранении формально высокого статуса духов, наблюдается попытка инкорпорировать духов в социально-политические реалии, поставив щедрость попечительства над духами в зависимость от реального социально-экономического положения. Финальным этапом на этом эволюционном пути станет скептицизм в вопросе о самом существовании духов (Цзо чжуань 9.14), который окажется знаковым для возникновения в китайской культуре рефлексивной философской традиции<sup>5</sup>.

#### Список литературы

- 1) Васильев К.В. Истоки китайской цивилизации. – Москва: Восточная литература, 1998. – 318 с.
- 2) Конончук Д.В. О генезисе китайской философии // Вопросы философии, 2023. – № 3. – С. 145-159.
- 3) Чунь цю Цзо чжуань: Комментарий Цзо к «Чунь цю» / исследование, пер. с кит., гл. 1-5, комментарии и указатели М.Ю. Ульянова. Москва: Вост. лит., 2011. – 335 с.
- 4) Durrant S., Wai-yee Li, Schaberg D. Zuo Tradition = Zuozhuan: Commentary on the “Spring and autumn annals”. Seattle and London: University of Washington Press, 2016. – 2144 p.
- 5) Pines Y. Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722–453 b.c.e. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2002. – 314 p.
- 6) Чунь цю Цзо чжуань чжу («Вёсны и осени» в передаче [господина] Цзо с комментариями). Ян Боцзюнь бяньчжэ (Ред. Ян Боцзюнь). – Шан ся цэ (Т. I-II). – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2018.

---

<sup>5</sup> Подробнее см.: Конончук Д.В. О генезисе китайской философии // Вопросы философии, 2023. – № 3. С. 145-159.



*СТАРОСТИНА Аглая Борисовна*

к.филос.н., с.н.с., Отдел Китая

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

## **Ван Чун и Плиний Старший о посмертной участи человека**

**ТЕЗИСЫ**

Вера в посмертное существование души, в особый мир мёртвых универсальны, чего нельзя сказать о философской рационализации этих элементов мифологической картины мира. Древнекитайские представления о посмертной участи человека, о которых можно судить по ранним письменным памятникам, многообразны и несколько расплывчаты. Непосредственно после смерти душа ещё пребывает в ддящемся во времени и достижимом для смертных пространстве, но затем перемещается в локации, где время как бы останавливается, а события повторяются постоянно. Контакт с душой предка происходит с помощью жертвоприношения, откликаясь на которое, она получает возможность производить в нашем мире желаемые потомками действия. Начало теоретического осмысления того, что происходит после смерти с душой вообще (а не как полезной участницей дарообмена) и самосознанием в частности, относится приблизительно к границе эпох Чуньцю и Чжаньго. При этом с самого начала, несмотря на солидный религиозно-мифологический базис, который представляет культ предков, среди китайских философов велико сопротивление тем, кто пытается утверждать посмертное сохранение индивидуального сознания. В даосизме на фоне утверждений о полном посмертном распаде психофизического единства и о слиянии духа с небесной пневмой интенсивно развиваются техники максимального продления телесной жизни. Конфуцианцы, начиная с Конфуция, предостерегают от излишнего внимания к посмертному существованию, насильственно вынося его за пределы дискурса. На Западе в то же время постулировавшие посмертное существование индивидуального сознания и воли философы, от орфиков и пифагорейцев до платоников, тоже встречали последовательное сопротивление. И Ван Чун (27? – после 97), и Плиний Старший (22 или 24–79) подводили итог нескольким столетиям размышлений о том, что происходит с сознанием после смерти. Они трактуют эту тему со схожих позиций, и различия в их подходах дают возможность понять некоторые черты, характерные для картины мира жителей Римской и Ханьской империй в I в. н. э. Ван Чун и Плиний равно придерживались мнения о том, что сознание угасает в момент смерти. При этом оба современника приводят схожие аргументы в пользу своей точки зрения: указывают на то, что никто не говорит о сохранении сознания животных, которые не отличаются принципиально от человека; на то, что если бы души умерших продолжали существовать, их накопилось бы необозримое множество; утверждают, что после смерти человек должен возвратиться в то же состояние, в каком пребывал до рождения. Главной мишенью Ван Чуна при этом оказывается распространённая в его дни вера в посмертную вредоносную активность душ умерших, а Плиний спорит в первую очередь с надеждой на продолжение жизни после угасания тела, которая, с его точки зрения, мешает спокойно и без тревог ожидать смерти.

**БАНКОВА Людмила Львовна**

к. филол. н., доцент, Кафедра китайского языка, Институт иностранных языков

Московский городской педагогический университет, Москва, Россия

## **О религиозно-философском понимании троичности в даосизме и православии**

**ТЕЗИСЫ**

Доклад посвящен анализу корреляции религиозно-философского понимания числа *три* (троичности) в китайском даосизме и православном учении о Пресвятой Троице.

Согласно классической философской трактовке числа *три* в русле даосизма, «Дао (Путь) порождает единицу, единица порождает двойку, двойка порождает тройку, тройка порождает все сущее (букв. “десять тысяч вещей”)» («Дао дэ цзин», стих 42). Способность тройки порождать все вещи объясняется тем, что древние ханьцы весь космос, вселенную делили на небо, землю, человека и называли их «тремя началами мирозерцания / мировоззрения».

Число *три* признается космологически важным в китайской культуре. Религиозный даосизм, относящийся к концу IV века до н. э., считает концепт 三清 (варианты перевода: три высших проявления Дао, три чистых высших мира, три чистоты, Три Пречистых) проявлением первозданной космической энергии ци (气). В даосском понимании вещей Вселенная управляема тремя оригинальными силами, которые получили свое существование в результате взаимодействия Инь и Ян.

В китайском языке наблюдается обилие классификационных формул, содержащих в качестве структурообразующего компонента числительное «три», что говорит о важности концепта числа *три* для китайской лингвокультуры (трое совершенномудрых; три радости; три вида жертвенного скота и т.п.).

Даосское видение тройки сопоставим с православной трактовкой, изложенной в «Символе веры». Единица, которая сравнивается с первой ипостасью Пресвятой Троицы – Богом Отцом – является порождением Дао, в то время как Бога Отца никто не сотворил, поскольку он сам сотворил все сущее. Вторая ипостась Пресвятой Троицы – Сын Божий Иисус Христос – рожден от Бога Отца, и в этом заключается сходство двух религиозных парадигм. Третья ипостась Пресвятой Троицы – Дух Святой – исходит от Бога Отца (т. е. третья ипостась происходит от первой), и в этом также прослеживается расхождение, поскольку в даосском понимании тройку порождает двойка. От тройки, в свою очередь, берет начало все сущее, буквально названное «десять тысяч вещей». Этот тезис дублируется в «Исторических записках» Сыма Цяня, где указывается, что «...числа формируются тройкой». Тем не менее, в православном понимании все сущее происходит от первой ипостаси Пресвятой Троицы, Бога Отца. Таким образом, проводить параллели между религиозно-философскими пониманиями троичности можно до определенного предела, однако полное отождествление не представляется возможным.

**ГОРДИЕНКО Андрей Витальевич**

аспирант, Департамент философии и религиоведения

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия

## Полемика Мэн-цзы и Гао-цзы: определение понятия *син* 性 в трактате Мэн-цзы

ТЕЗИСЫ

Одной из важнейших задач для прояснения смысла понятия *син* 性 в трактате Мэн-цзы является интерпретация высказывания Гао-цзы из фрагмента 6.1.3: *шэн чжи вэй син* 生之謂性. Многозначность слова *шэн* 生 наводит нас на проблему: полемизируют ли воследовавшие вопросы Мэн-цзы с определением *син* через *шэн*, или через них отрицается только смысл, в котором слово *шэн* употребляет Гао-цзы?

При интерпретации данного фрагмента китаеведы, рассматривающие понятие *син* как «природу»<sup>6</sup>, «сущность» вещи, зачастую вместо напрашивающегося варианта перевода *шэн* «врождённое»<sup>7</sup> избирают вариант перевода «жизнь»<sup>8</sup>. Это связано, в частности, с необходимостью объяснить вопросы Мэн-цзы. Ведь утверждение формальной идентичности «природы» как явления не отрицает реальные различия «природ» животных, а утверждение реальной идентичности «природы» не предполагает формальной процедуры, подобной выделению *бай* 白 «белого». А вот *шэн* «жизнь» допускает критику как суждение о «природе», игнорирующее реальные различия животных, так как оказывается не определением *син*, а описанием его проявлений.

Однако, оправдывая вопросы Мэн-цзы, перевод *син* и *шэн*, соответственно, как «природа» и «жизнь», не объясняет замешательство Гао-цзы, ведь делает столь очевидной формальность сходства *шэн* как проявления *син* животных, что два первых вопроса Мэн-цзы получается рассматривать лишь как иллюстрацию, когда фактически неправота Гао-цзы утверждается через третий вопрос, где Мэн-цзы просто предлагает иное понимание *син* как включающего видовые различия.

Либо Гао-цзы и Мэн-цзы просто продемонстрировали, соответственно, формальное и реальное понимание «природы», либо понятие *син* само предполагает только реальное понимание, и тогда их расхождение касается возможности реального существования общего животным *син*. Если мы признаем за ним роль витального центра<sup>9</sup>, то описание *син* в трактате Мэн-цзы через *сэ* 色 «вид» (*ши сэ* 食色 «сытый вид» у Гао цзы (6.1.4) и *син сэ* 形色 «внешний вид» у Мэн-цзы (7.1.38)) засвидетельствует двоякость смысла *шэн* как определения *син*: 1) живое и 2) оживляющее.

<sup>6</sup> Так *син* переводят во фрагменте 6.1.3 П.С. Попов [2. С. 194], И.И. Семенов [3. С. 626], Дж. Легг [10. Р. 396], Д. Хинтон [6], И. Блум [7. Р. 121], Б. Ван Норден [8. Р. 144]. Вариант «природные задатки» предлагает В.С. Колоколов [4. С. 157].

<sup>7</sup> Такой интерпретации придерживаются, например, А. Грэм ([5. Р.8]) и Д. Хинтон [6].

<sup>8</sup> См. перевод фрагмента 6.1.3 П.С. Попова [2. С. 194], И.И. Семенов [3. С. 626], Дж. Легга [10. Р. 396], И. Блума [7. Р. 121], Б. Ван Нордена [8. Р. 144]. При этом В.С. Колоколов в отличие от предыдущих переводчиков склонен читать *шэн чжи* как атрибутивное словосочетание «всё то, что присуще всему живому» [4. С. 157].

<sup>9</sup> См. [1. С. 385]; [9. Р. 14-15].

Тогда первый вопрос Мэн-цзы удостоверяет различие взглядов. Гао-цзы, по всему отстаивающий идентичность *син* всех животных (6.1.1-4,6), соглашается: *шэн чжи* 生之 «[вещь] живого [состояния]» называют *син* подобно тому, как *бай чжи* 白之 «[вещь] белого [цвета]» называют «белой [вещью]». Вторым вопросом Мэн-цзы уточняет способ доказательства. Гао-цзы утверждает, что «белый [цвет]» одного белого объекта «подобен» (*ю* 猶) «белому [цвету]» другого. Наконец, следует проблематизация. Как из «подобия» живого состояния вывести «подобие» живых объектов, если (это скрытая посылка) из «подобия» белого цвета невозможно вывести «подобие» белых объектов?

Мэн-цзы акцентирует логическое стремление позиции Гао-цзы к признанию реального существования принципиально отделимого ото всякой белой вещи белого как такового. Также и *син* оказывается витальным центром не в описательном смысле, а реальным жизнеспособным центром, который, опять же, принципиально отделим ото всякого животного. Следовательно, такой витальный центр предполагает неестественность чего-то спонтанного, а значит допускает критику не только в логическом, но и в практическом плане. А вот подведение под жизнеспособное и естественное всего спонтанного, когда отрицается реальность некоего животного вообще, легализует разговор о естественности для человека всех видовых черт. В их числе Мэн-цзы сразу назовёт сердце-*синь* 心, которое, в отличие от животных, у человека качествами расположено к добродетели. Если у Гао-цзы *син* – это вещь, оживляющая именно потому, что сама живая, то у Мэн-цзы *син* – это только «[вещь] оживляющего [свойства]».

#### Список литературы

1. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 тт. Т. 1. Философия / под ред.: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова. – Москва : «Восточная литература» РАН, 2006. – 727 с. – ISBN 5-02-018431-4.
2. Китайский философ Мэн-цзы / пер. с древ. кит., прим. П. С. Попова. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии Наук, 1904. 262 с.
3. Мэн-цзы в новом переводе и с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / исслед., пер. с древ. кит., примеч. и прил. И. И. Семененко – Москва : Наука – Вост. лит., 2016. – 901 с. – ISBN 978-5-02-039765-1.
4. Мэн-цзы / пер. с древ. кит. В. С. Колоколова; предисл. и под ред. Л.С. Меньшикова. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 1999. – 272 с.
5. Graham, A. C. Studies In Chinese Philosophy & Philosophical Literature / Graham Angus C. – Singapore : Institute of East Asian Philosophies, 1986. – 435 p.
6. Mencius / tr. by D. Hinton. – Berkeley: Counterpoint, 2015. – 320 p. – ISBN 978-1-61902-683-4.
7. Mencius / tr. by I. Bloom; ed., entr. by Philip J. Ivanhoe. – New York : Columbia University Press, 2009. – 178 p. – ISBN 978-0-231-12204-7.
8. Mengzi with Selections from Traditional Commentaries / tr., intr. and not. by Bryan W. Van Norden. – Indianapolis : Hackett Publishing Company, 2008. – 207 p. – ISBN 978-0-87220-914-5.
9. Robins, D. The Debate over Human Nature in Warring States China : abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy / Robins D. – Hong Kong, 2001. – 291 p.
10. The Works of Mencius / tr., intr. and not. by J. Legge // The Chinese Classics : in V Vols. Vol. II. Hong Kong, 1960. 587 с.
11. Мэн-цзы 孟子 ([Книга] Учителя Мэна). – Текст : электронный // Chinese Text Project : [сайт]. – 2024. – URL: <https://ctext.org/mengzi> (дата обращения: 10. 09.2024).

*ТЕРЯЕВА Валерия Дмитриевна*

аспирант

Российский государственный гуманитарный университет, Москва,  
Россия

## Представление о дэ 德 в *Вэнь-цзы* 文子 («[Писания] Учителя Вэня»)

ТЕЗИСЫ

Философское учение о морали, именуемое этикой, является одной из основных областей философии, а одной из фундаментальных категорий этики традиционно является понятие «добродетель», которое, однако, на протяжении истории мысли по-разному осмыслялось и использовалось в разных философских традициях. Кобзев, Г. Роземонт, Моу Цзун-сань 牟宗三, Ду Вэй-мин 杜維明, Фэн Ю-лань 馮友蘭 сообщают, что этическая проблематика на протяжении тысячелетий звучала постоянным рефреном для китайских мудрецов различных школ и направлений мысли; она была не только имеющей первостепенное значение, но и онтологически, гносеологически, социально и антропологически обусловленной, пронизывая и сопровождая тем или иным образом все сферы общественной жизни и культуры. Ключевую роль играет категория дэ 德, которая традиционно признается стандартным древнекитайским эквивалентом понятия «добродетель», поэтому разбор толкований дэ 德 является существенным и актуальным для понимания китайской сферы морали.

Данный доклад посвящен исследованию представлений о «добродетели» (на основе trad. кит. дэ 德) в философско-политической доктрине, изложенной в трактате *Вэнь-цзы* 文子 («[Писания] Учителя Вэня»), а также выявлению ее специфики. Текст *Вэнь-цзы* 文子 имеет сложную текстологическую историю и его можно назвать достаточно проблемным в научном отношении. Традицией этот памятник считается одним из древнейших даосских трактатов, но при этом содержит не только даосские, но и конфуцианские, моистские и легистские идеи. Что касается даты его создания, то здесь существует ряд проблем, обусловленных в том числе наличием двух различных источников – бамбукового манускрипта и традиционного текста *Вэнь-цзы* 文子. Одни исследователи предлагают считать их двумя версиями одного текста, а другие убеждены в том, что это два разных текста, имеющие друг с другом мало общего. Китаеведы приписывают им разнообразные датировки, которые варьируются от VI в. до н.э. до V в. н.э. Вопрос о том, кто мог быть их создателем, до сих пор остается открытым. Кроме того, восприятие *Вэнь-цзы* 文子 в культуре Китая изменялось на протяжении веков. При династии Тан 唐 (618–907) *Вэнь-цзы* 文子 почитался как один из древних даосских канонов, в XIX в. был раскритикован за заимствования из *Хуайнань-цзы* 淮南子 («[Трактат] Учителя/ей из Хуайнани»), а после обнаружения бамбукового манускрипта в 1973 году и его публикации в 1995 году вновь стал считаться подлинным, а на свет начали выходить работы с опровержением информации о том, что традиционный текст содержал плагиат и являлся подделкой. Возможно, поэтому в научном Китаеведении текст *Вэнь-цзы* 文子 был недооценен и незаслуженно оказался на периферии научного дискурса.

На основании проведенного историко-философского анализа источника можно сделать вывод, что трактат представляет собой попытку описания социального идеала. В *Вэнь-цзы* 文子 дэ 德 и дао 道 – это высший общественный идеал, с помощью которого можно добиться гармоничных отношений между людьми, а следовательно – реализовать идеал социальной гармонии в государстве.

## **ЛЕНКОВ Павел Дмитриевич**

к.истор.н., доцент, Кафедра истории религий и теологии Института истории и социальных наук

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия

## **Концепция времени в позднедаосских текстах: некоторые наблюдения**

### **ТЕЗИСЫ**

Доклад посвящен представлениям о времени в позднедаосских текстах, прежде всего в текстах одной из школ позднего даосизма — Цюаньчжэнь. Современный китайский философ из Гонконга Юк Хуэй в своей работе «Вопрос о технике в Китае» утверждает, что «китайская культура не разрабатывает концепт времени». Он опирается, в том числе, на труды западных синологов — Гране и Жюльена, согласно которым в Китае не было понятия линейного времени, но были «случаи», или «моменты» (*ши*). Речь идет о «четыре сезонах» и о календаре, в соответствии с которым китайцы традиционно выстраивали свою жизнь. Не оспаривая эти наблюдения, отметим, что хотя в даосизме, как в религиозной экзотерической практике, календарь играет важную роль, вместе с тем в даосском эзотеризме возникла и утвердилась также концепция «обратимости времени». Эта концепция, своими корнями уходящая в философию «Дао дэ цзина», играла ключевую роль в даосских эзотерических практиках (внутренняя алхимия, *нэй дань*). Кроме того, во внутренней алхимии была специфическая терминология, описывающая мерность алхимических практик, активно использовавшая «знаки» (триграммы и гексаграммы) «И цзина». Так, одним из ключевых терминов этой мерности стал термин «периоды (режимы) огня» (*хо хоу*), указывающий на периоды активности определенных внутренних процессов в ходе выполнения практик. Поскольку тело адепта понималось в даосизме как микрокосм — точное подобие и уменьшенная копия мира, это предполагало перенесение на человеческое тело не только пространственных, но и временных представлений даосской космологии. В частности, речь идет об антропологическом соответствии процессу развертывания Многого из Единого, как он обозначен в «Дао дэ цзине». Дао понимается как Сокровенная самка (*сюань пинь*), которая порождает Небо, Землю и всю тьму вещей. Порождение — развертывание во времени, что понимается как удаление от материнского лона Дао, а значит, прогрессирующее отчуждение и деградация. С этим связан концепт/образ «реверсивного движения» (*ни син*) в текстах по внутренней алхимии, движения, которое ведет вспять, т.е. возвращает к Дао. Для школы Цюаньчжэнь с самого момента ее возникновения была характерна установка на религиозный синкретизм/синтез, объединение принципов и практик даосизма, буддизма и конфуцианства. Некоторые даосские мыслители, например Ван Чан-юэ (?–1680), истолковывали даосские понятия и образы в буддийском ключе. Так, например, Ван Чан-юэ понимает «реверсивное движение» прежде всего как действие сознания: реверсивная направленность сознания суть направленность его на самое себя. Тем не менее, можно отметить, что представления о времени стали одной из отличительных, наиболее своеобразных черт даосской мысли и практики.



**КОТОВА Диана Дмитриевна**

ассистент, Департамент философии и религиоведения

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия

## Интерпретации *ши* 詩 «стихов» в «Апокрифах к стихам» *Ши вэй* 詩緯: основные подходы и идеи

### ТЕЗИСЫ

1. Комментаторская традиция вокруг «Канона стихов» 詩經 *Ши цзин* стала в китайской философской традиции тем полем, в рамках которого происходило осмысление этого канонического текста. Наиболее известные комментарии – версия списка стихов «Ши цзина» под названием *Мао ши ши чжуань* 毛氏詩傳 «Поэзия в передаче [школы] господина Мао», составленная ханьскими учеными-эрудитами Мао Хэном и Мао Чаном<sup>10</sup>. Однако комментарии, относящиеся к стихам списка школы Мао – не единственные из дошедших до наших дней. Среди таких текстов мы бы хотели особенно отметить апокрифические тексты, т.н. *Ши вэй* 詩緯 «Апокрифы к стихам» мало изученные как в отечественном, так и в мировом китаеведении.

2. *Ши вэй* 詩緯 относится к числу *чэнь* 讖, «гадательных текстов», основу его составляют записи *Шэн жэнь гань шэн* 聖人感生 «Предчувствии рождения совершенномудрых», *Цзюнь цюань шэнь шу* 君權神授 «Власть государя, дарованная свыше», а также – о разного рода бедствиях и катаклизмах<sup>11</sup>. Сами же апокрифы к поэзии, согласно *Хоу Хань шу* 后漢書, помимо текста, озаглавленного *Ши вэй* 詩緯, включают в себя также такие тексты, как *Туй до цзай* 推度裁 «Предсказание бедствий», *Фань ли шу* 汜曆樞 «Возникновение календарных делений» и *Хань шэнь у* 含神霧 «Таящееся в тумане божества»<sup>12</sup>. В этих текстах содержатся основные идеи, через которые выражается подход апокрифов к:

1) тому, что такое стихи (*Тянь ди чжи синь* 天地之心 «Средоточия Неба и Земли»):

詩者，天地之心，君德之祖，百福之宗，萬物之戶也。孔子曰：詩者，天地之心，刻之玉版，藏之金府<sup>13</sup>。

<sup>10</sup> Цит. по: Кобзев, А. И. Старые проблемы и новый перевод «Ши цзина». С. 261-331.

<sup>11</sup> Сун Жунжун. Лунь «Ши вэй» дуй «Ши цзин» дэ чань ши (Трактовка «Канона стихов» в «Апокрифах к поэзии»). С. 111.

<sup>12</sup> Цит. по Фань Е. «Хоу Хань шу» цзюань ба ши эр шан «Фань ин чжуань». С. 2721.

<sup>13</sup> Аньцзюй Сяншань, Чжунцюнь Чжанба [Накамура Сёя, Анго Кузан] (安居香山, 中村璋八). Вэй шу цзи чэнь (шан) (Полное собрание апокрифических книг. Часть 1). С. 464.

«Стихи – средоточие Неба и Земли, источник благодати правителя, родоначальник жизненного счастья, дверь в [мир] всего сущего. Кун-цзы сказал: «Стихи – средоточие Неба и Земли, то, что вырезано на яшмовой табличке, то, что хранится в сокровищнице». (пер. Конончук Д.В., Котова Д.Д.)

2) в чем заключается их функция стихов (*чи* 持 «приведение к гармонии»):

詩者，持也，以手維持，則承負之義，謂以手承下而抱負之。在於敦厚之教，自持其心，諷刺之道，可以扶持邦家者也。

Стихи – удерживают. [Когда что-то] придерживают рукой, то смысл в том, чтобы схватить и взять на себя [это], [это] называется ухватить рукой снизу и прижать это к себе. В этом содержится научение доброму, [умение] сдерживать свое сердце, искусство сатиры, таким способом удерживают государство.

Они [стихи] научают доброте, [помогают] сдерживать сердце, могут высмеивать и благодаря ним можно привести государство к гармонии. (пер. Конончук Д.В., Котова Д.Д.)<sup>14</sup>

3) каков подход апокрифов к интерпретации стихов (*Ши у да гу* 詩無達詁 «У стихов нет точного истолкования»):<sup>15</sup>

詩無達詁，易無達言，春秋無達辭。

У «Стихов» нет точного истолкования, «Перемены» – не всегда говорят о чем-то, а «Весны и Осени» – не всегда говорят правду (пер. Котова Д.Д.)<sup>16</sup>

3. Являясь выражением концепции взаимопроникновения Неба и человека, некоторые из стихов в «Апокрифах» связывались с нумерологической схемой *тянь ган ди чжи* 天干地支 «Небесных стволы и земных ветвей», а также движением сил *инь* 陰 и *ян* 陽. Эта схема, опираясь на понятия *Сань цзи* 三基 «Три основы», *Сы ши* 四始 «Четыре начала» и *У цзи* 五际 «Пять рубежей», объединяется в единую систему, в которой стихи «Канона поэзии» также соотносятся с *у син* 五行 «Пятью элементами», *лю цин* 六情 «Шестью чувствами», *ши эр лю* 十二律 «Двенадцатью ладами» и китайским сельскохозяйственным календарем<sup>17</sup>. Согласно логике авторов апокрифов, по этой системе можно предугадать, по каким циклам будет жить Поднебесная. Стихи,

<sup>14</sup> Аньцзюй Сяншань, Чжунцюнь Чжанба [Накамура Сёя, Анго Кузан] (安居香山, 中村璋八). Вэй шу цзи чэнь (шан) (Полное собрание апокрифических книг. Часть 1). С. 464.

<sup>15</sup> Сун Жунжун. Лунь «Ши вэй» дуй «Ши цзин» дэ чань ши (Трактовка «Канона стихов» в «Апокрифах к поэзии»). С.111-117.

<sup>16</sup> Аньцзюй Сяншань, Чжунцюнь Чжанба [Накамура Сёя, Анго Кузан] (安居香山, 中村璋八). Вэй шу цзи чэнь (шан) (Полное собрание апокрифических книг. Часть 1). С. 482.

<sup>17</sup> Цао Цзянго. «Ши» Вэй Сань цинь, Сы ши, У цзи, Лю цин шо тань вэй (Исследования теории «Трех основ», «Четырех начал» и «Пяти границ» в апокрифах к «Стихам») С. 434-440



которые в «Апокрифах» соотнесены с «Четырьмя началами», являются иллюстрацией событий, происходящих в эти переломные моменты:

大明在亥，水始也。四牡在寅，木始也。嘉魚在巳，火始也。鴻雁在申，金始也。

«Да мин» соответствует знаку «Хай», порождает воду; «Сы у» соответствует знаку «Инь», порождает дерево; «Цзя юй» соответствует знаку «Сы», порождает огонь; «Хун янь» соответствует знаку «Шэнь», порождает металл»<sup>18</sup>.

4. «Апокрифы» представляют интересный пример комментария к стихам ханьского периода. С одной стороны они продолжают идеи, заложенные классическими ханьскими комментаторами «Канона стихов» (описание политической реальности, влияние стихов на человека), а с другой – адаптируют в форму комментария к стихам новые формы и идеи, критиковавшиеся традиционным конфуцианством (мистицизм и астрология).

#### **Список литературы**

1. Кобзев, А. И. Старые проблемы и новый перевод «Ши цзина» / Кобзев А. И. // Общество и государство в Китае. – 2018. – №2 (48). – С. 261-331.
2. Сун Жунжун. Лунь «Ши вэй» дуй «Ши цзин» дэ чань ши (Трактовка «Канона стихов» в «Апокрифах к поэзии») / Сун Жунжун // Цюши сюэ кань. – 2011. – № 1 (38). – С. 111-117.
3. Ясуи Кодзан. Вэй шу цзи чэнь (шан) (Полное собрание апокрифических книг. Часть 1) / Ясуи Кодзан, Накамура Сёхати. – Шицзячжуан : Хэбэй жэньмин мин чу юань шу. 1994. – 1085 с.
4. Фань Е. «Хоу Хань шу». Цзюань ба ши эр шан «Фань ин чжуань» / Фань Е. – Пекин : Чжун хуа шу цзюй. 1965. – 3684 с.
5. Цао Цзянго. «Ши» Вэй Сань цинь, Сы ши, У цзи, Лю цин шо тань вэй (Исследований теории «Трёх основ», «Четырёх начал», «Пяти рубежей» и «Шести чувств» в апокрифах к «Стихам») / Цао Цзянго // Ухань дасюэ сюэ бао (Жэнь вэнь кэ сюэ бань). – 2006. – №4 (59). – С. 434-440.

---

<sup>18</sup> Аньцзюй Сяншань, Чжунцюнь Чжанба [Накамура Сёя, Анго Кузан] (安居香山,中村璋八). Вэй шу цзи чэнь (шан) (Полное собрание апокрифических книг. Часть 1). С. 480-481.

**КИРИЧЕНКО Анастасия Дмитриевна**

Гимназия № 108 имени В. Н. Татищева, Екатеринбург, Россия

## **Анализ и перевод Чжоу ши сань му 周室三母 («Три матери дома Чжоу») — фрагмента Ле нью чжуань 列女傳 Лю Сяна**

### **ТЕЗИСЫ**

Содержанием доклада стал вариант перевода жизнеописания Чжоу ши сань му 周室三母 («Три матери дома Чжоу»), входящего в цзюань Му и чжуань 母儀傳 («Жизнеописания [женщин-]образцов материнства»), биографического свода Ле нью чжуань 列女傳 («Поставленные в ряд жизнеописания женщин»), созданного Лю Сяном (劉向, 77–6 гг. до н. э.).

В Чжоу ши сань му включены биографии Тай Цзян 太姜, Тай Жэнь 太任 – бабушки и матери Вэнь-вана 文王 (1099–1050 гг. до н. э.), а также Тай Сы 太姒, матери У-вана 武王 (1049/45–1043 гг. до н. э.).

«Три матери дома Чжоу» – центральный эпизод Ле нью чжуань в смысле изучения концепции пренатального воспитания тай цзяо 胎教 (буквально – «воспитание зародыша [в утробе]») и ограничений, накладываемых на себя добродетельными матерями. Хотя тема благопристойного материнства и сам термин тай цзяо были введены в жуистскую (儒 жу) этику до Лю Сяна, в ряде фрагментов Чжоу ши сань му автор сочинения чрезвычайно глубоко затронул вопрос вынашивания и воспитания детей. Описания подготовки к деторождению и педагогические размышления, предпринятые Лю Сяном, заслуживают самого пристального внимания исследователей жуистской этической мысли ханьского времени.

Данная работа непосредственно продолжает мой ранее представленный доклад «Концепция пренатального воспитания тай цзяо 胎教 в Ле нью чжуань Лю Сяна», в котором обсуждались проблемы интерпретации наиболее этически нагруженных фраз Чжоу ши сань му. Важнейшим результатом настоящего исследования автор полагает перевод целостного жизнеописания трёх героинь, родительниц правителей XI в. до н. э., призванный упростить изучение Ле нью чжуань.

Главная трудность перевода рассматриваемого жизнеописания заключается в том, что Лю Сян выходит за рамки нравоучительного описания ежедневной практической деятельности и соответствия её нормам благопристойности. Создатель «Трёх матерей дома Чжоу» излагает также собственные педагогические воззрения применительно к области взращивания жизни в утробе (тай цзяо) и материнского влияния на потомство в купе с важными антропологическими и натурфилософскими тезисами, оперируя при этом труднейшими для интерпретации терминами древнекитайской философии, как то: дуань 端 (прямота, последовательность), и 一 (единство), чэн 誠 (искренность, подлинность), чжуан 莊 (непреклонность) и др.

*РУДЕНКО Николай Владимирович*

к.филос.н., с.н.с., Отдел Китая

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

## **Сказка об угре и о помощнике его вьюне: тайчжоуская ода свободе**

**ТЕЗИСЫ**

Доклад будет посвящён анализу философского содержания и проблемам интерпретации малоизученного эссе-притчи «Толкование / ода о вьюне и угре» («Юй-шань шо / фу» 鯪鱓說/賦) Ван Гэня 王艮 (1483–1541), основателя Тайчжоуской школы последователей Ван Ян-мина 王阳明 (1472–1529). В этом лаконичном повествовании о спасении угря вьюном ярко проявляются типичные черты тайчжоуских текстов: синкретизм конфуцианства, даосизма и буддизма, гуманное и инклюзивное отношение к низам общества, апология личной свободы действий и суждений, приоритет горизонтальных связей перед иерархическими, общая беллетристичность изложения и обилие отсылок к предшествующей письменной традиции.

В ходе выступления будет впервые представлен перевод эссе на русский язык, включая поэтический перевод финального стихотворения, освещены и прокомментированы аллюзии на философскую классику, сделана попытка ответить на вопрос, по какой причине в качестве главных героев притчи были выбраны именно угорь и вьюн, а также на примере рассматриваемого произведения продемонстрировать потенциально деструктивную для центральной власти идейную компоненту произведений тайчжоусцев.

*КОРОЛЁВ Денис Алексеевич*

аспирант, Институт философии

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург,  
Россия

## **О роли коннотаций в понимании текстов китайской философии**

ТЕЗИСЫ

Обращение к любому философскому знанию всегда сопряжено с трудностями. Первая трудность заключается в том, чтобы преодолеть узы обыденного знания, которое довлеет над нами в повседневной жизни. Даже если к философии обращается человек, имеющий представление о научном знании как таковом, то специфика собственно философского знания может показаться ему чуждой. К этой изначальной проблеме добавляется ряд дополнительных, связанных с тем, что именно разделяет текст и его реципиента: например, время, культура, язык и пр.

Китайская философия в этом плане отделена от нас сразу тремя стенами, и в своём выступлении я хотел бы поговорить от третьей из них – языке.

Каждый язык имеет своё соотношение между обозначающим и обозначаемым, и потому любой перевод есть процесс декодирования, при котором в новом тексте неизбежно будут фигурировать иные смысловые поля, чем те, что были в тексте изначальном.

*Перевод, в конечном счёте, есть всего лишь интерпретация. ... перевод может передать лишь одну идею, хотя оригинал на самом деле может содержать и многие другие, ускользнувшие от перевода* (Фэн Ю-Лань. Краткая история китайской философии. Перевод на русский: Котенко Р.В. Научный редактор: Торчинов Е.А. – СПб.: Евразия, – 2019. С. 35).

В этом главная проблема любого перевода и о ней уже сказано немало, так что хотелось бы перейти к рассмотрению отдельной её стороны, а именно к вопросу о влиянии коннотаций на восприятие ключевых философских концепций. Наибольший интерес здесь представляют те понятия, которые в оригинале имеют нейтральный или положительный статус, а в языке реципиента сопряжены с отрицательными коннотациями. В своём выступлении я хотел бы рассмотреть следующие: не-бытие (неограниченное) и невыразимое (безымянное). Анализ будет построен следующим образом: сначала будет описана трактовка понятия в европейской философии, затем его понимание в китайской философии и, наконец, дан лингвистический анализ коннотаций в русском языке.

### **Не-бытие и неограниченное.**

В европейской философской традиции с самого начала было заложено представление о том, что небытие есть отсутствие бытия, а потому являет собой некий недостаток и упущение (ср. *Бытие есть, а небытия — нет* Парменида и *Природа не терпит пустоты* Аристотеля). Даже космологические представления долгое время были ограничены этим представлением: учёные не допускали того факта, что пространство космоса может быть пустым, и мысленно заполняли его неуловимым *эфиром*.

В китайской философии не-бытие выступает вовсе не как недостаток, а как базис, начало вещей, и в этом смысле оно даёт больше возможностей, поскольку предполагает представление о неограниченном.

С точки зрения языка любой термин, содержащий в себе приставку «не-» уже обращает нас к восприятию обозначаемого как некоторого отрицательного явления. Небытие может ассоциироваться со смертью и концом существования, так что изначально имеет отрицательные коннотации, которые должны быть преодолены, когда речь идёт о понятиях китайской философии.

#### **Безымянное и невыразимое.**

Европейская культура всегда была культурой словесной («В начале было слово»). Даже если возникал спор о словах (например, между реалистами и номиналистами), то речь шла только о форме существования слов и понятий, само существование и его необходимость под сомнение не ставились.

Начальные строки «Дао дэ цзин» выглядят в этом отношении прямой противоположностью: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя». В то же время китайская философия, как и европейская, тоже использует слова и тексты для передачи смыслов, так что речь здесь идёт не о полном отказе от речи, а об указании на то, что некоторые философские концепты не могут иметь языкового выражения – понять их можно только интуитивно.

С точки зрения языка данные понятия также будут скреплены с негативными коннотациями, хотя и не такими выраженными. Слова *безымянный*, *бессловесный*, *молчаливый* изначально несут лёгкий негативный оттенок, но в то же время у ряда реципиентов могут быть соотнесены с традициями, в которых отсутствие слов (или отсутствие *лишних* слов) воспринимается как благо («молчание – золото», «мысль изречённая есть ложь» и др.)

Таким образом, некоторые понятия, являющиеся ключевыми в китайской философии, могут быть изначально неверно истолкованы реципиентами – а отсюда прямой путь к неправильному представлению о философии в целом. Поскольку заменить указанные термины не представляется возможным, то единственным способом устранения недопонимания может быть подробное описание понятия при его первом упоминании или же отдельные работы по их истолкованию.

## **ЗИГАНЬШИН Ринат Махмутович**

к.филос.н, с.н.с., Отдел сравнительного культуроведения  
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

# **Осмысление и морализация войны в школе военной философии Бинцзя**

## **ТЕЗИСЫ**

Военная мысль древнего Китая наряду с традиционной китайской философией, поэзией, медициной, боевыми искусствами давно стала достижением всего человечества. Это одно из лучших достижений человеческой мысли в военно-теоретической области. Ее отличает понимание внутренних, скрытых законов войны. Рассмотрение войны в неразрывной связи с природой и обществом во всех ее проявлениях. А также достижение политических целей, преимущественно, невоенными средствами. Ее изучение по-своему раскрывает природу и мировоззрение древних китайцев как составную и неотъемлемую часть их культуры. Только в Китае военная мысль вылилась в самостоятельное философское направление бинцзя (школа военной философии). Она создала учение о военном искусстве как одной из основ социальной регуляции и выражении общекосмических законов. Эта школа представлена «Семикнижием военного канона» (академик Н.И. Конрад ставит его в один ряд с конфуцианским «Пятикнижием» и «Четверокнижием»), которых окончательно отобрали при сунской династии в конце XI в. К ним присоединяют еще около десяти комментаторов. Практически во всех философских школах была очень сильная традиция комментаторства как особого вида интеллектуальной деятельности, опирающейся на канон.

Известна ориентация китайских философских школ в морально-этическую плоскость, давать любому осмысливаемому явлению нравственную оценку. Небо, как высшая проекция Дао на людей, уже само по себе морально. Даосы, моисты, конфуцианцы и др., как правило, осуждают войну, в лучшем случае оправдывают войну оборонительную. В бинцзя авторы и комментаторы также осуждают войну вслед за самым авторитетным военным классиком – Сунь-цзы. Но он понимал войну в очень широком смысле – как боевое, экономическое, политическое и культурное противостояние. Боевой вооруженный компонент войны он осуждал и считал самой худшей, невыгодной и очень затратной войной. По мнению В. М. Штейна, для Сунь-цзы выгода является таким же высшим началом, каким для конфуцианца представляется справедливость или гуманность. Самой лучшей, когда разбиваются замыслы противника, на следующем месте – его союзы, ниже ценится – вооруженное столкновение и самое худшее, когда осаждаются крепости. Таким образом, Сунь-цзы осуждает вооруженную борьбу не из гуманных, а экономических соображений, на чем настаивает Н.И. Конрад. Потому что покорение другой страны культурными, экономическими, дипломатическими способами обходится гораздо дешевле в плане материальных и людских ресурсов, а также потому, что страна достается такому «мирному» завоевателю не разоренной, со всеми ее богатствами и ресурсами.

При этом Сунь-цзы среди всех качеств полководца особо отмечает моральную сторону: «полководец, который, выступая, не ищет славы, а отступая, не уклоняется

от наказания, который думает только о благе народа и о пользе государя, такой полководец – сокровище для государства». При этом отмечается независимость полководца от правителя в принятии решений, касающиеся военной сферы. Здесь встает вопрос о необходимости тщательно выбирать полководца. Ральф Сойер подчеркивает, что в дальнейшем правитель уже не может вмешиваться в его решения и действия потому, что при этом могут быть совершены ошибки, которые поставят армию под удар, или упущены возможности, а также чтобы не дать оспорить авторитет полководца некоторыми подчиненными под предлогом личного знакомства с правителем.

Принцип независимости полководца от правителя имеет в Китае очень глубокие концептуально-теоретические основания и видимо уходит корнями в глубокую древность. В древнем Китае было строгое разделение на военную и гражданскую власть. Их всегда было принято разделять и считать противоположными началами. Вэй Ляо-цзы: «Гражданское начало есть то, посредством чего видят, где выгода и где вред, различают, где благополучие и где опасность. Воинское начало есть то, посредством чего отражают сильного противника и делают могучим наступление и оборону». Вступление полководца в должность сопровождалось особым ритуалом, где правитель, вручая ему меч, среди прочего говорил: «Дорожи людьми и не цени одного себя... Не усаживайся сам, если еще не сели твои воины. Не берись за еду сам, если еще не стали есть твои воины. Дели с ними и холод и жару. В таком случае твои военачальники и солдаты непременно отдадут тебе все свои силы».

Я считаю, что бинцзя оказала на традиционную китайскую политику и дипломатию гораздо большее влияние, чем конфуцианство и другие школы. И далеко не только в Китае, но и на политическую и военную культуру Японии, Кореи, Вьетнама и др. И сейчас идеи Сунь-цзы и классиков бинцзя не утратили свою актуальность, и их глубокие теоретические наработки даже стали более актуальными.

## *КОЧЕРОВ Олег Сергеевич*

к.полит.н., н.с., Сектор восточных философий

Институт философии РАН, Москва, Россия

доцент, Факультет политологии,

Государственный академический университет гуманитарных наук,  
Москва, Россия

## **Древнекитайская концепция «гуманитарной интервенции» в контексте внешнеполитических взглядов современной КНР**

### **ТЕЗИСЫ**

Одно из фундаментальных противоречий современных международных отношений воплощено в дихотомии «порядок» – «справедливость». С одной стороны, государства согласны с тем, что попрание «справедливости» (крупномасштабные предельные нарушения прав человека) должно пресекаться международным сообществом, что оформилось в инициативе «обязанность защищать» (R2P). С другой стороны, они не готовы отказываться от значительной части своего суверенитета в пользу какой-либо наднациональной организации из-за боязни того, что это приведёт к утрате «порядка». Это противоречие привело к тому, что существующие механизмы легализации военного вмешательства (прежде всего Совет Безопасности ООН) не позволяют эффективно отреагировать на гуманитарные кризисы в связи с расходящимися интересами акторов, принимающих решения. Попытки же в одностороннем порядке обойти эти механизмы во многом лишь дискредитировали концепцию «гуманитарной интервенции» и укрепили позиции сторонников невмешательства.

В контексте современной КНР противоречие между «порядком» и «справедливостью» воплощено в столкновении двух идентичностей: «возрождающейся державы» и «ответственной державы». Первая из них коренится в китайской национальной травме («столетии унижений») и обуславливает приверженность принципу невмешательства во внутренние дела. Вторая же обусловлена ростом могущества КНР, необходимостью защиты китайских зарубежных интересов, а также стремлением Пекина доказать состоятельность своего проекта более инклюзивных и равноправных международных отношений. И если официальная риторика КНР пока воплощает в себе первую идентичность, в академическом дискурсе всё чаще поднимается вопрос о необходимости более гибкого подхода к невмешательству.

Особый интерес в связи с этим вызывает то, что в китайской традиции существует свой аналог западной этики войны – учение о «должном [применении] военных сил» (*и-бин* 義兵), в рамках которого возникли как различные обоснования протоконцепции «гуманитарной интервенции», так и разнообразные критерии, позволяющие оценить её легитимность и – в идеале – предотвратить неправомерное обращение к ней. Дискурс «гуманитарной интервенции» встречается уже в таких древнекитайских трактатах, как «Мо-цзы», «Мэн-цзы», «Сюнь-цзы» и «Люй-ши Чунь-цю».

Обращение Пекина к этой традиции (на практике пока ещё ограниченное) в рамках межкультурного философствования может создать более широкий простор как для легитимации политических шагов, отвечающих интересам и ценностям КНР, так и для повышения планки легитимности гуманитарной интервенции и детализации методов и механизмов несилового урегулирования конфликтов в рамках R2P. Основными аспектами «китаизации» современной гуманитарной интервенции с учетом древнекитайской этико-военной мысли могут стать альтернативная концептуализация политического пространства, акцент на нравственности легитимного актора, критерий народного одобрения, идентификация *jus in bello* и *jus post bellum* как верификаторов *jus ad bellum*, разграничение между сменой режима и сменой правителя, акцент на интервенции как крайнем средстве и переосмысление «этики справедливой войны» в контексте «этики справедливого мира».



## *ЛЕПЕХОВ Сергей Юрьевич*

д.филос.н., профессор, г.н.с., Центр восточный рукописей и ксилографов  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского  
отделения РАН, Улан-Удэ, Россия

## **Возможные пути развития современного философствования**

### ТЕЗИСЫ

Представления о том, что такое «философия», где и когда она возникла, сформировались в нескольких европейских философских школах и на факультетах нескольких европейских университетах. В них не было однозначности и определенности, но именно они были приняты в качестве эталонных для многих направлений мысли. В азиатских направлениях мысли существуют свои аналоги европейскому понятию «философия», но нельзя говорить о полной идентичности. Строго говоря «философией» не могут быть названы и многие направления древнегреческой мысли. Позднее и многие европейские мыслители стремились заменить этот термин другим, например, «наукоучение» и т.д. История философии, как европейской, так и мировой вряд ли позволит выделить необходимый минимум таких признаков, по которым можно уверенно отделить философские направления мысли от нефилософских.

В предлагаемом сообщении делается попытка предложить несколько другую модель развития философских традиций, которая не исходит из представления о европейской традиции как эталонной.

Один из вариантов представления картины современного философствования такой: Существует некоторое количество направлений мысли, каждая из которых была создана на основе группы текстов, поставивших и разрешивших выявившиеся ранее проблемы, признанные философским сообществом. Участие в каждом из подобных направлений обусловлено рядом социо-культурных условий: принадлежностью к определенной языковой среде, формой обучения, наличия устойчивых связей с группами коллег, связей преемственности по линии «учитель-ученик», связями с периодическими изданиями в этой области, наличием, признанных философским сообществом библиотеке текстов, ассоциирующихся именно с этим научным направлением; наличием институциональных рамок, ограничивающих проблематику, разрабатываемую именно этим направлением, наличием условий, соблюдение которых обеспечивает признание принадлежности исследователя к данному направлению (дипломы, степени, публикации и т.д.).

Как правило, соблюдение всех этих условий обеспечивает устойчивое положение данного направления в философском сообществе. Изменения в таком устойчивом существовании происходят в том случае, если появляется конкурирующее направление с большим количеством сторонников, создающее более обширную библиотеку текстов, устанавливающее большее количество внутренних и внешних значимых связей. Причиной упадка данного направления мысли может быть также неправомерное расширение границ проблематики, игнорирование других направлений мысли и их достижений.

Существенно, что культурно-исторические условия совершенно неустранимы, для оценки вклада каждого такого направления, что делает задачу определения необходимого формального «минимума», обеспечивающего признание направления «философией» очень сложной, если вообще выполнимой.

Представляется, что одним из показателей, который мог бы выполнять такую роль, является наличие связей у определенного направления мысли с другими культурно-историческими направлениями (в том числе и в других регионах).

Каждое из направлений имеет, по меньшей мере, одно, а иногда и большее количество уникальных черт, выделяющих его из всех других направлений. Соответственно, попытка выделения общих признаков, присущих всем направлениям, может привести к тому, что будут выделены не основные, а только второстепенные признаки, никак, в действительности, не характеризующие существенное в философствовании. Из этого следует, что мы не можем рассматривать различные направления как однородные элементы, подчиняющиеся неким общим законам.

Таким образом, мы имеем дело с сетевой негомогенной самоорганизующейся структурой.

В отличие от обычных случайных сетей, в которых распределение числа связей имеет максимум около среднего значения, для самоорганизующихся сетей такого среднего значения не существует. В таких сетях может существовать небольшое число узлов с очень большим числом связей и очень значительное число узлов с несколькими связями. Причем конфигурация сетей не является стабильной, а с течением времени может резко измениться.

Исходя из таких представлений, можно предположить, что многие направления мысли, в том числе азиатские будут развиваться, сохраняя свою идентичность, автономность, следуя своим культурно-историческим традициям и взаимодействуя с другими традициями по мере собственной необходимости. Создающаяся в таких условиях глобальная библиотека текстов, посредством взаимодействия, переводов позволит сформировать группу профессиональных языков общения с взаимным использованием философской терминологии, присущей различным традициям.

*БЕРНЮКЕВИЧ Татьяна Владимировна*

д.филос.н., профессор

Национальный исследовательский московский государственный  
строительный университет, Москва, Россия

## **Рецепция идей «буддийской экономики» и «незападной» философии техники в контексте вопросов современного социально-экономического и технологического развития**

**ТЕЗИСЫ**

Идеи восточной философии в настоящее время привлекают внимание исследователей, занимающихся вопросами социально-экономического и технологического развития. Сложные общественные проблемы, социальные конфликты, экологические проблемы, задачи экономического развития и вопросы, вызванные использованием новых технологий, вызывают потребность обращения к идеям, возникшим в рамках различных мировоззренческих систем, в том числе в азиатских философских традициях.

Так, например, следует обратить внимание на возможности использования буддийских идей в экономической сфере, в формировании современной системы управления как на региональном, так и на общенациональном и международных уровнях. Современные исследователи знакомы с концепцией «буддийской экономики» Эрнста Фридриха Шумахера, автора известных книг «Малое прекрасно: Экономика, в которой люди имеют значение» (1973) и «Малое прекрасно: экономика для человека. Карта для заблудившихся» (1977). «Буддийская экономика» в данной концепции – это особый «метаэкономический подход», отрицающий гигантизм западных экономических систем.

Эти идеи актуальны в настоящее время при определении стратегии пространственного развития регионов и государств в целом. В своих работах Шумахер советует избегать гигантизма в создании городов, пытается определить оптимальный вариант их размеров, где верхний предел не превышает полумиллиона жителей. Описывая концентрацию населения в трех районах-мегаполисах США (от Бостона до Вашингтона, вокруг Чикаго и от Сан-Франциско до Сан-Диего) Шумахер отмечает, что «оставшаяся часть страны оказывается практически незаселенной и представляет собой брошенные провинциальные города и сельскохозяйственные земли, обрабатываемые гигантскими тракторами и комбайнами и посыпаемые огромным количеством химикатов». [1]

Проблемы соотношения масштабных экономических проектов с необходимостью сохранения комфортной, в том числе и с точки зрения историко-культурной преемственности, среды для жителей небольших городов актуальна и для России. Так, если мы обратимся к ныне действующей «Стратегии пространственного развития Российской Федерации на период до 2025 года», несмотря на то, что её цель декларируется как «обеспечение устойчивого и сбалансированного пространственного развития Российской Федерации, направленного на сокращение межрегиональных различий в уровне и качестве жизни населения» [2], в самом

содержании мы обнаруживаем определенные черты «гигантизма», проявляющиеся, например, в отношении малых городов. В данном случае при формировании оснований новой Стратегии было бы полезным обращение к гуманистическим идеям «буддийской экономики»

На современном этапе развития технологий не теряет своей актуальности идея Шумахера о «промежуточной технике» (intermediate technology), или «подходящей технике» (appropriate technology). Представляет интерес их сравнение с понятием «космотехники» популярного сегодня философа и ученого Юк Хуэя, занимающегося проблемами цифровых технологий, медиатеории, кибернетики и «незападной» философии техники. [3; 4] Данные идеи коррелируют, к примеру, с идеями концепции биосферной совместимости городов академика Российской академии архитектуры и строительных наук, доктора технических наук В. А. Ильичева, в рамках которой реализуется практическая задача проектирования городов, в которых будет обеспечено гармоническое «сосуществования» экологических и социальных систем в городах и вокруг них. [5; 6]

#### Литература

1. Шумахер Э. Ф. Малое прекрасно. Экономика для человека. Карта для заблудившихся. Режим доступа <https://libking.ru/books/religion-/religion-self/564594-ernst-shumaher-maloe-prekrasno-ekonomika-dlya-cheloveka-karta-dlya-zabludivshihnya.html#read> Дата обращения 10.08.2024.
2. Стратегия пространственного развития Российской Федерации на период до 2025 года. Режим доступа [https://economy.gov.ru/material/directions/regionalnoe\\_razvitie/strategicheskoe\\_planirovanie\\_prostranstvennogo\\_razvitiya/strategiya\\_prostranstvennogo\\_razvitiya\\_rossiyskoy\\_federacii\\_na\\_period\\_do\\_2025\\_goda/](https://economy.gov.ru/material/directions/regionalnoe_razvitie/strategicheskoe_planirovanie_prostranstvennogo_razvitiya/strategiya_prostranstvennogo_razvitiya_rossiyskoy_federacii_na_period_do_2025_goda/) Дата обращения 10.08.2024.
3. Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике. Ад Маргинем Пресс, 2023. – 383 с.
4. Хуэй Ю. Рекурсивность и контингентность. М.: VA C Press, 2020. – 400 с.
5. Ильичев В.А. Биосферная совместимость. Технологии внедрения инноваций. Города, развивающие человека. М.: Либроком, 2011. – 240 с.
6. Бернюкевич Т.В., Иванова З.И. Проблема биосферы в зарубежных и отечественных концепциях // Экономика строительства и природопользования. 2023. № 4 (89). С. 104-111.

*ПОПОВА Ольга Владимировна*

д.филос.н., руководитель, Сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики  
Институт философии РАН, Москва, Россия

## **Кросскультурные смыслы безумия: от «Записок сумасшедшего» Николая Гоголя к «Запискам сумасшедшего» Лу Сюня**

ТЕЗИСЫ

В докладе будет предпринята попытка анализа кросскультурных коннотаций феномена безумия на основе сопоставления двух произведений: «Записок сумасшедшего» Николая Гоголя и «Записок сумасшедшего» китайского писателя Лу Сюня, испытавшего сильное влияние его творчества.

В данном контексте также будет рассмотрено влияние философии Ницше (в частности, его произведения «Так говорил Заратустра») на философское содержание «Записок сумасшедшего» Лу Сюня и показано, что все три упомянутых произведения объединяет образ ребенка, в разных формах выступающего против традиционных форм «безумия» взрослого мира и являющегося фигурой, отражающей философскую идею переосмысления ценностей и переопределения критериев социокультурной нормы.

**ТИТЛИН Лев Игоревич**

к.филос.н., с.н.с., Сектор восточных философий  
Институт философии РАН, Москва, Россия

## **Две парадигмы культуры через призму теорий ментального аппарата (Индия и Европа): возможно ли сопоставление в принципе?**

### **ТЕЗИСЫ**

Доклад имеет целью путем исследования терминологической составляющей теорий ментального аппарата раскрыть глубинные основания двух крупнейших традиций мысли и культуры – Индии и Европы, отличающихся своими практическими, теоретическими, познавательными, ценностными, сотериологическими установками.

В ходе доклада предпринимается попытка ответить на вопрос, возможно ли взаимопроникновение философского понимания между двумя совершенно разными философскими традициями.

Основные тезисы выступления:

1. Исследование терминологии для описания моделей ментального аппарата в Индии и Европе является ключевым для выявления базисных установок культуры и философии этих цивилизаций.
2. В Индии существует принципиальный *разрыв* между мирским субъектом и высшим миром. И этот разрыв принципиально не может быть преодолен мирскими средствами.
3. В Европе, напротив, субъект максимально приближен к высшей реальности. Учение о том, что «подобное познается подобным» – уже у Платона в Греции и в философии Цицерона в Риме признавалось, что человек принципиально подобен божеству – и, прежде всего, в интеллекте, которым человек может его постичь и приблизиться к нему.
4. Интеллект в Европе всегда был связан с постижением универсалий, категорий, мира идей – а идеи всегда находятся в Уме Бога. Интеллект является ключевым средством достижения божественного плана реальности (“*nemo intrat in celum nisi per philosophiam*” – Иоанн Скотт Эриугена, М. Фичино доказывает бессмертие души ссылкой на интеллектуальные способности, которые роднят нас с богом). Из такой установки впоследствии смогла возникнуть европейская наука.
5. Для Индии знанием является только то, что ведет к освобождению. При этом само знание понимается принципиально иначе, чем в Европе, оно не имеет ничего общего с европейским интеллектом (который впоследствии был смещен на «рациональность»). Оно скорее осталось на уровне *teps*. Задача и метод индийской философии предстают не интеллектуальными и даже антиинтеллектуалистскими. Индийских философов не интересует интеллект, познание «идей», рацио. Средство достижения высшего уровня реальности в Индии в конечном итоге сводятся к различным вариантам психопрактик.
6. В силу вышеуказанных причин европейская философия оказывается более спекулятивной и теоретичной, в то время как индийская – более практически ориентированной (даже индийская логика имеет исключительно практический характер и не направлена на установление истины).

*КОСТИН Николай*

аспирант

Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша

## **Юк Хуэй: понятия «космотехники» и «региональной (локальной) онтологии»**

ТЕЗИСЫ

В данном докладе речь пойдет о нескольких теоретических построениях Юка Хуэя и о перспективе их использования в гуманитарных исследованиях. Ю. Хуэй – современный гонконгский философ и теоретик техники, в область его интересов входят философия техники, кибернетика, современная западная и восточная (китайская) мысль. Опираясь на богатый инструментарий континентальной философии, он занимается построением не-европейской модели философствования, которая была бы конкурентна западной традиции (как континентальной, так и аналитической) и адекватна запросам современной гуманитаристики.

Доклад состоит из трех взаимосвязанных частей. Первая часть доклада всецело посвящена описанию и теоретическому осмыслению двух важнейших для философской программы Хуэя понятий: *космотехника* и *региональная (локальная) онтология*, где «космотехника» является базисом, из которого следует весь последующий анализ. Что представляет собою космотехника по словам Хуэя? Он пишет, отталкиваясь от универалистского западного понимания техники как технологии и «τέχνη» как философской категории, что «можно прийти к еще более богатому концепту техники, связанному с тем, что я называю космотехникой. Префикс «космо-» подразумевает, что техника обусловлена космологией и выступает посредником между космосом и моралью человеческого мира». В своих работах, в «О существовании цифровых объектов»<sup>19</sup> и, особенно в «Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике»<sup>20</sup> он уточняет и аргументирует данное понятие. Космотехника – это особое философское осмысление техники как фундаментальной основы культуры в её связи с мифологическими, религиозными и космологическими представлениями той или иной цивилизации. Проработка данной концепции совершается им исключительно на примере Китая, однако сама формулировка говорит нам о возможности схожего анализа на материале других культур.

Региональная (локальная) онтология логически выводится из понятия космотехники. Важно отметить, что трактовка данного понятия не является классической – как известно, авторство понятия принадлежит Э. Гуссерлю. Но Хуэй понимает и использует «региональную онтологию» в большей степени в рамках трактовки М. Хайдеггера (который оказал значительное влияние на гонконгского исследователя). Через хайдеггеровское представление о «региональной онтологии» как «до-научном» схватывании и систематизации знания, Хуэй говорит о еще большей конкретизации и материализации объема «региональности». Он пишет, играя с понятием М. Фуко: «для меня это диспозитив, который в контексте

<sup>19</sup> Yuk Hui, *On the Existence of Digital Objects* (2016).

<sup>20</sup> Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotechics* (2016).

современной техники можно переизобрести на основе традиционных метафизических категорий, дабы повторно ввести форму жизни и реактивировать локальность». Таким образом, через «реактивацию локальности» на основе космологических представлений, возможна региональная (локальная) онтология, и через неё же она тесным образом смыкается с проектом космотехники.

Вторая часть доклада посвящена тому, как понятия «космотехника» и «региональная (локальная) онтология» могут быть использованы и применены вне китайской цивилизации, о которой говорит Ю. Хуэй. Очень нетривиальным и ярким примером может служить Австралия и осмысление её культурного, географического, этнографического контекста. Являясь носителем самой древней непрерывной культуры человечества, Австралия представляет собой сложный синтез западной культуры и полифонии аборигенских культур. Не углубляясь в специфику и детали австралийской действительности, мы лишь покажем, каким образом этнографические данные коренных народов служат материалом для синтеза в рамках теологии и философии. И проиллюстрируем это на примере теоретической работы австралийского исследователя Данкана Рида<sup>21</sup>.

Третья часть доклада посвящена суммированию изложенной информации и выводам. Каким образом концепт техники позволяет нам изучить и конкретную цивилизацию, и обогатить философскую антропологию? Как возможен не-европейский философский дискурс? Каким образом и зачем нужно преодолевать европоцентризм не только в не-европейских, но и в европейских культурах? (когда преодоление не означает деконструкцию и разрушение или отрицание). На эти вопросы предполагается возможный вариант ответа и необходимость дальнейшего изучения.

---

<sup>21</sup> Duncan Reid, *Time We Started Listening: Theological Questions Put to Us by Recent Indigenous Writing* (Atf Theology: a Forum for Theology in the World, 7).



## ЧАТТОПАДХЬЯЙ Мадхумита

профессор, Кафедра философии

Джадавпурский университет, Кольката, Индия

## Смена парадигмы в таксономии ранней традиции Йогачары

ТЕЗИСЫ

---

В истории буддийской философской мысли смена парадигмы наблюдалась с появлением традиции Махаяны. Если в традиции Тхеравады особое внимание уделялось благополучию самого индивида, достижимое путем следования *дхарме* и соблюдения *винаи*, а также осознания людьми только *пудгала-найратмьи*, то в традиции Махаяны, напротив, благополучие всех, а не только отдельного индивида, считалось конечной целью. При этом предполагалось, что к этой цели ведет не знание *пудгала-найратмьи*, а знание *дхарма-найратмьи*. Чтобы установить понятие *дхарма-найратмьи* и защитить его от критики оппонентов, мыслители Махаяны с ранних этапов в основном полагались на логико-эпистемологическую методологию, которая позже под влиянием Дигнаги и Дхармакирти развилась в форму новой школы буддийской эпистемологии и логики, и в этом отношении ранние мыслители Йогачары пошли немного дальше, чем их коллеги-мадхьямики, в установлении связи между логикой, эпистемологией, онтологией и собственно целью - сотериологией. Иными словами, для них эпистемология, логика, онтология и сотериология не изолированы, а теснейшим образом переплетены, взаимосвязаны и вместе образуют единое целое.

Хотя другая школа буддизма Махаяны, а именно Мадхьямака, основанная Нагарджуной, была создана намного раньше Йогачары, такого рода объединения в ней не наблюдалось. С помощью метода *прасанга* Нагарджуна в своем *тадпит оприс Муламадхьямака-шастра* опроверг онтологию абхидхармиков, а в текстах *Виграхавьявартани* и *Вайдалья-сутра* он опроверг взгляды наыйиков и вайшешиков. Тексты *Виграхавьявартани* и *Вайдалья-сутра* содержат подробный анализ эпистемологических концепций *прама*, *прамана*, *прамея*. В коротких текстах, таких как *Локатита-става*, *Лока-дхату-става* и других, содержатся рассуждения о предельной, высшей реальности. Однако трудность состоит в том, что все эти тексты сосредоточены на отдельных аспектах, но ни один из них не раскрывает всесторонне их взаимосвязи.

Однако, обратившись к мыслителям Йогачары, мы обнаруживаем, что все рассуждения о логике, эпистемологии, онтологии, морали и сотериологии взаимосвязаны. Такого рода всесторонность можно наблюдать практически во всех ранних текстах традиции Йогачары, таких как *Махаяна-сутраламкара*, *Мадхьянта-вибхага-карика*, *Йогачарабхуми-шастра*, *Виджняптиматрата-сиддхи* и других. Для краткости я в основном остановлюсь на рассуждениях, содержащихся в тексте *Таттвартха-патала*, который составляет четвертую главу *Бодхисаттва-бхуми* Асанги.

Беглый взгляд на предыдущие главы показывает, что после определения *готры*, или статуса ученика, и определения цели, автор фокусируется на объяснении того, что такое *таттвартха*. В этом объяснении сначала дается классификация знания по

двум типам - обычное, или мирское, и чистое; далее - реальность рассматривается с точки зрения бхавы и абхавы, то есть существования и не-существования. То, что свободно от бытия или существования, как описано ранее, и несуществования (указанного в настоящее время), и от обоих - существования и несуществования - является объектом, или реальностью, и попадает в характеристику всех *дхарм/сущностей*. Такой объект/реальность недвойственен по своей природе. То, что недвойственно, является Срединным Путем и лишено двух крайностей, называется непревзойденным (*нируттара*). Знание благословенных Будд о такой реальности следует понимать как абсолютно чистое. С другой стороны, знание Бодхисаттв следует понимать как подверженное влиянию пути обучения. Таким образом, в первых нескольких разделах главы обсуждение носит преимущественно эпистемологический характер. Затем следует рассмотрение вопроса о том, что есть реальность, которая определяется как *шуньята*, причем эта *шуньята* понимается иначе, чем у Нагарджуны. Таким образом, у Асанги эпистемология связана с онтологией. Правильное осознание истинной природы такой *шуньяты* позволяет достичь высшей цели. Таким образом, Асанга установил, что эпистемология, онтология и сотериология взаимосвязаны, и знание такой взаимосвязи является ступенью для реализации *дхарма-найратмьи*, конечной реализации в традиции Махаяны.

*НАИР Шрикала*

профессор

Санскритский Университет Шанкарачарьи, Калади, Керала, Индия

## **Семиотика в воплощенном познании: буддийские идеи**

ТЕЗИСЫ

---

Доклад исследует роль семиотики в буддийской теории воплощенного познания и ее применение в онтологических и религиозных дискуссиях. В докладе подчеркивается важность семиотики в буддийском понимании познания и реальности. Показано, что буддийская мысль предлагает уникальный взгляд на роль знаков в опыте и понимании мира, а также указано на пути преодоления ограничений, налагаемых знаковыми системами. Эта перспектива имеет значение не только для философии и когнитивной науки, но и для понимания буддийской сотериологии, в которой трансцендирование семиозиса становится ключом к достижению просветления.

Тезисы в кратком изложении:

Значение воплощенного познания: современная когнитивная наука рассматривает познание как феноменальный опыт, включающий чувство «я» (атман), которое динамично и распределено в пространстве и времени.

Буддийская перспектива: буддийские школы, особенно Сватантра виджнянавада, разделяют многие идеи воплощенного познания, такие как отсутствие постоянного "я" и феноменальная природа познания.

Роль знаков: Согласно Дигнаге, и прямое (восприятие), и косвенное (вывод) знание используют знаки, что отдаляет нас от истинной реальности. Однако знаки необходимы для конструирования прагматического мира (самврита сатья).

Буддийская онтология: Семиозис играет ключевую роль в понимании феноменального мира. Буддисты описывают три типа реальности: воображаемую, зависимую и совершенную, каждая со своим типом означающего.

Нирвана и отсутствие знаков: Конечная цель в буддизме - достижение состояния "без знаков" (анимитта). Это может интерпретироваться как прекращение семиозиса или его предельное совершенствование.

Преодоление бесконечного семиозиса: в отличие от концепции Чарльза Сандерса Пирса о бесконечном семиозисе, буддисты предлагают пути его прекращения, связывая это с достижением нирваны.

## *КАТАРНИКАР Минал*

профессор, Кафедра философии  
Университет Мумбаи, Индия

# **Три парадигмы восприятия: сравнительный и критический анализ**

## **ТЕЗИСЫ**

---

Знание, являющееся "непременным условием" человеческой личности, включает в себя и состоит из когнитивных, рациональных, ментальных, логических, а также социально-религиозных измерений человеческого существования, хотя его эпистемический аспект и преобладает в анализе и таксономии, предпринятых философскими системами. Для того чтобы получить подлинное представление о когнитивно-эпистемических таксономиях в разных культурах, хорошим примером для изучения может послужить обсуждение восприятия, особенно чувственного или эмпирического.

Этот доклад ставит своей целью проблематизировать понятие восприятия на фоне взаимоотношений между субъектом и объектом, приводящих к перцептивному познанию.

В докладе предлагается исследовать и проанализировать три парадигмы эмпирического восприятия, изложенные в классической индийской философской традиции, а именно – ньяи, буддизма и джайнизма.

Согласно парадигме ньяи, восприятие – это истинное, безошибочное и определенное познание, которое получается через контакт между органами чувств и объектами. В этой теории, помимо прочего, акцент делается на определении объекта.

Согласно буддийской парадигме, познание, в котором отсутствует концептуальное построение, является восприятием. В дополнение к другим важным особенностям, центром этой теории является ощущение или неопределенное восприятие.

Джайнская парадигма предлагает анализ процесса чувственного восприятия и, технически говоря, делает попытку примирить теории ньяи и буддизма.

Интересно, что все три теории рассматривают чувственное восприятие как наиболее непосредственное знание и, тем не менее, описывают различные структуры восприятия. Тщательное изучение этих трех теорий показывает, что различия могут быть обусловлены разным пониманием и артикуляцией взаимосвязи субъекта-объекта-знания.

*БХАТТАЧАРЬЯ Кунтала*

Университет Равиндрабхарати, Кольката, Индия

## **Прамана-вьявастха: Уникальный буддийский взгляд**

### **ТЕЗИСЫ**

---

Ортодоксальные школы индийской философии в целом придерживаются мнения, что эпистемология предшествует построению онтологической основы системы и вносит свой вклад в ее построение (мана-адхина-мея-сиддхих). Природа схваченного объекта, как правило, не определяет природу инструмента познания (праманы), который его захватывает, а зависит от того, является ли он непосредственным или нет. С этой точки зрения, одна прамана может познать разные виды объектов, и разные праманы могут иметь доступ к одному и тому же объекту.

Буддийские философы, с другой стороны, придерживаются мнения, что онтология диктует и формирует эпистемологию. Существует только две праманы - восприятие (пратьякша) и вывод (анумана). Эта позиция вытекает из двух дополнительных предположений: во-первых, что существует только два вида объектов, и, во-вторых, что каждая прамана имеет свою собственную сферу. Восприятие, например, раскрывает только несвязанные, сиюминутные и уникальные детали, известные как свалакшаны, и только они реальны в истинном смысле этого слова (парамартхасат). Логический вывод, с другой стороны, представляет нам концепции, отношения, имена и другие характеристики, которые используются в качестве квалифицирующих факторов в процессе пропозиционального познания. Они известны как саманьялакшаны и являются конструкциями воображения. Восприятие никогда не выявляет саманьялакшану, а умозаключение никогда не схватывает свалакшану. Таким образом, разница между двумя видами праман в конечном счете заключается в различии между их соответствующими объектами (вишайабхедат праманабхедах). Этот подход известен как прамана-вьявастха, в отличие от предыдущего, который называется прамана-самплава.

Очевидно, что это учение тесно связано с буддийским определением праманы как познания, ведущего к эффективной деятельности, с разработкой процесса, результатом которого становится существенная дифференциация опосредованных или непосредственных объектов, или с критериями, устанавливающими природу объектов познания, независимых от праман. В докладе предпринята попытка кратко изложить буддийский взгляд на праману-вьявастху, оценить аргументы, приведенные в ее пользу, а также выяснить, есть ли у нее аналоги в других философских системах.

## *ЛЫСЕНКО Виктория Георгиевна*

д.ф.н., г.н.с., руководитель, Сектор восточных философий  
Институт философии РАН, Москва, Россия

# **Эмоции и чувства в индийских классификациях когнитивных процессов: межкультурный подход**

## **ТЕЗИСЫ**

---

С точки зрения современной психологии эмоции и чувства классифицируются как различные типы аффективных психических явлений, различающихся по ряду критериев, в первую очередь: 1) продолжительности, 2) сложности, 3) уровню вовлеченности сознания и 4) интенсивности физиологических проявлений. Различие между эмоциями как кратковременными, простыми и интенсивными реакциями и чувствами как более длительными, сложными и стабильными состояниями сознания может представлять собой интересный объект межкультурных исследований.

Индийская цивилизация известна своим высокоразвитым классификационным мышлением, что особенно проявляется в культурной и философской областях. Хотя индологи начали изучать эмоции в индийской мысли, различие между эмоциями и чувствами в этом контексте остается недостаточно исследованным.

В индийской театральной эстетике (натья-шастра) мы находим понятия, аналогичные западному различию между эмоциями и ощущениями: "бхава" обозначает кратковременные эмоциональные переживания, а "раса" - более стабильные эмоциональные состояния. Однако в санскрите нет нейтрального, всеобъемлющего классификационного термина для обозначения эмоций. Вместо этого эмоции рассматриваются в основном через сотериологическую призму и часто классифицируются как клеши - препятствия на пути к мокше или нирване.

Эта точка зрения, которую я называю "кармическим подходом", является фундаментальной для понимания человеческого опыта в индийской цивилизации. Кармический подход подчеркивает влияние прошлых действий (карман) на настоящее и будущее существование. Однако буддизм разработал ментально-центрированный подход, в котором основное внимание уделяется намерению (четана), а не действию как таковому.

Буддийские практики направлены на преобразование эмоциональных состояний из сансарических в сансарно-нейтральные или даже транс-сансарические, связанные с нирваной как освобождением от перерождений. Буддийская Абхидхарма предлагает подробную классификацию ментальных явлений (дхарм), подразделяя их на самскрита (обусловленные) и асанскрита (необусловленные).

Хотя эта и другие буддийские классификации были сотериологически ориентированы, они обладают определенной "научной ценностью" для сегодняшней повестки дня, учитывая их систематичность и происхождение из, так сказать, "личного эксперимента", заключающегося в развитии практик осознанности (смрити) как четко прописанного протокола самоанализа (в отличие от более спонтанной западной идеи интроспекции). Здесь мы можем обратиться к

современным концепциям отелесненного и энактивного ума (Ф. Варела, Э. Томпсон, Э. Рош и др.).

С моей точки зрения, разделение на эмоции и чувства в соответствии с критериями, которые мы определили выше (скорость, продолжительность, вовлеченность сознания и т.д.), теряет всякий смысл для кармически обусловленных психических состояний, ведь при кармическом подходе различие между эмоциями и чувствами может объясняться лишь формами кармической каузации (например, анушая, васана, карма-пхала-випака, самскара). В конечном итоге, эта разница может заключаться в актуальном или потенциальном статусе психических явлений, а не в их продолжительности или интенсивности.

Некоторые индийские философские школы, такие как ньая-вайшешика, разработали эпистемологический подход к освобождению, наряду с кармическим. В этих традициях эмоциональные состояния часто рассматриваются как препятствия для правильного познания и, в конечном счете, для достижения мокши. В буддийской эпистемологической традиции (прамановада), которая отвергает атман, эмоциональная сфера относится к области манаса (внутреннего чувства). Здесь эмоции тоже рассматриваются как источники когнитивных заблуждений и отклонений в поведении, подчеркивается их в основном дестабилизирующая роль в когнитивном опыте.

Вместе с тем, кармическо-эпистемологический взгляд на аффективные явления предлагает задействовать не только актуальную, но и потенциальную сферу опыта, ускользающую от непосредственного наблюдения (в западной традиции это ассоциируется с коллективным бессознательным архетипами Юнга). Таким образом кармический подход создает альтернативную основу для понимания эмоциональных переживаний, бросая вызов западным психологическим подходам и дополняя их.

**ТИТЛИН Лев Игоревич**

к.филос.н., с.н.с., Сектор восточных философий  
Институт философии РАН, Москва, Россия

## **Некоторые предварительные соображения относительно сопоставления терминов для обозначения частей ментального аппарата в латинской и санскритской философских традициях**

**ТЕЗИСЫ**

1. В мире есть две мейнстримные философские культуры: западная, которая берет начало в Греции и формировалась изначально на греческом языке, но в эпоху Ренессанса была окончательно транслирована на латинскую почву, с последующим бытованием на языках «новых народов», и индийская, которая складывалась на разных языках: санскрите, пали, буддийском гибридном санскрите, пракритах (среднеиндийских языках) и других языках, со временем – на новоиндийских языках, но все равно в своей базе имеет санскритскую или парасанскритскую лексику (лексика санскрита и пали практически тождественны, за исключением фонетических отличий, в других языках ядро философского терминологического аппарата все равно составляет исходно санскритская лексика).
2. В индийской традиции существует множество различных терминов для обозначения частей ментального аппарата: индрии (indriya), manas, buddhi, ahaṃkāra, vijñāna, cit, citta, mati – мысль, anumāna – вывод, sām̐khyā, tarka, antaḥkaraṇa, и терминов для обозначения субъекта: ātman, jīva, paramātman (тождественный с brahman)
3. В латинском языке есть также целый набор терминов: sensus, sensus communis, ratio, intellectus, mens, animus и anima, subjectum, глаголы intellegere (intelligere)
4. Санскрит, латынь, греческий – языки большой индоевропейской семьи, причем ключевые языки, в особенности, в философском отношении. Можно сказать, что в индоевропейском регионе автохтонная философия возникла только на греческом и на санскрите. Зачастую в некоторых *внешних* элементах эти философии кажутся чрезвычайно похожими: и там, и там есть теория «универсалий», понятие «субстанции», обсуждаются проблема «субъекта», бессмертия души, проблема познания, сотериологическая проблема, проблема действительного существования внешнего мира, проблемы этики, существования и силы богов и т.д. и т.п.
5. Кажется, что можно было бы построить успешную и эффективную межкультурную философию, призванную наконец решить все философские проблемы, во всяком случае, применительно к индоевропейскому культурно-идейному ареалу, однако в действительности мы имеем две парадигмы:
6. Интеллект является ключевым средством достижения божественного плана реальности в Европе (“*nemo intrat in celum nisi per philosophiam*” – Иоанн Скотт Эриугена, М. Фичино доказывает бессмертие души ссылкой на интеллектуальные способности, которые роднят нас с богом). Интеллект в Европе всегда был связан с постижением универсалий, категорий, мира идей – а идеи всегда находятся в Уме (mens) Бога. Из такой установки впоследствии смогла возникнуть европейская наука.
7. “*Sā vidyā yā vimuktaye*” – «знанием называется только то, что ведет к освобождению». Дело тут даже не только в отличии vidyā от jñāna – сакрального постижения от обыкновенного знания информации. Достижение освобождения неизбежно предполагает некое прозрение в другую реальность, которое, пускай и начинается, с рассуждений, основанных на обыденной логике: в веданте со шраваны (śrāvaṇa), мананы (manana), но все равно заканчивается на нидидхьясане (nididhyāsana) на великих речениях (mahāvākya), в йогачаре (Yogacāra) – на практике йоги, в йоге Патанджали (Pātañjalayoga) – нужно фактически элиминировать флуктуации сознания (cittavṛtti-nirodha), так как его природа – флуктуация. Т.е. необходимо элиминирование самого сознания, то есть мы приходим к психической практике, не имеющей ничего общего с интеллектуальным постижением.



**ФЕДЯНИНА Владлена Анатольевна**

к.истор.н, доцент, руководитель, Кафедра японского языка

Московский городской педагогический университет, Москва, Россия

## **Представления о пространстве и времени в средневековом японском буддизме: идеологический аспект**

### **ТЕЗИСЫ**

В докладе анализируются представления о пространстве и времени в средневековой Японии, а также обусловленные ими идеи о власти и управлении в Японии. Источниковедческой базой исследования являются работы Дзиэна (1155–1225), монаха буддийской школы Тэндай: его прозаические произведения «Записи моих скромных мыслей» (*Гукансё*) и ритуальный текст в честь Сётоку-тайси (*Котайси годан тандоку*), циклы стихотворений, отражающие религиозно-философские взгляды Дзиэна.

Общевуддийский хронотоп (махакальпа и три мира / сферы, описанные в «Абхидхармакросше») Дзиэн дополняет специфическими японскими чертами: пространственно-временной концепцией японского буддизма «сангоку маппо», «три страны в последние дни Закона».

Дзиэн считал свое время периодом упадка буддийского закона, или «последними днями Закона» («маппо»). Эти представления в тот период были неотделимы от пространственной концепции «сангоку» («три страны», Индия, Китай и Япония). Как следствие Япония представала далекой от первоисточника буддизма страной, последней в цепи передачи учения. По мнению японских мыслителей удаленность Японии от родины буддизма компенсировалась, в том числе, деятельностью местных божеств *ками*.

Понимание пространства и времени в буддийском ключе определяет толкование японской истории Дзиэном. Он описывает Японию как маленькую страну на окраине буддийского мира около Южного материка (Джамбудвипа) в «мире желаний», в ухудшающейся половине одной из малых кальп в кальпе пребывания. Концепция «три страны в последние дни Закона» позволили Дзиэну теоретически обосновывать роль местных японских божеств *ками* в религиозных представлениях Японии, а также в истории страны: божества-предки и покровители родов государей и поддерживали страну и единую линию императоров. У Дзиэна космологические воззрения индийского буддизма, обогащённые японскими представлениями о местных божествах *ками*, не только обуславливают положение Японии в пространстве и времени, но определяют ход событий в истории страны. Это неотвратимая деградация кальпы, упадок в стране с некоторыми периодами улучшения. Дзиэн описывает историю Японии, ее формы правления, делает прогнозы на будущее, обращается с просьбой к божествам, приспосабливаясь к условиям своего времени, к периоду упадка Закона.

*ЛЕПЕХОВА Елена Сергеевна*

д.филос.н., в.н.с., Центр «Государство и религия в Азии»  
Институт Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия

## **Сравнительный анализ буддизма и христианства у Иноуэ Энрё**

**ТЕЗИСЫ**

Данный доклад посвящен сравнительному анализу буддизма и христианства в трудах Иноуэ Энрё (井上 円了 1858-1919), одного из ведущих японских философов, реформаторов и просветителей периода Мэйдзи (1868-1912). Его научно-философская деятельность совпала со временем, когда в стране происходили радикальные перемены, вызванные переходом от самоизолированного феодального общества к новой парадигме современного индустриального государства, развивавшегося под влиянием различных западных идей, в том числе и философских. Однако, обратной стороной этого процесса, во многом стимулированного общественной элитой, стало то, что многие японские традиционные ценности, и, главным образом, буддизм, подверглись переосмыслению и беспощадной критике со стороны партии реформаторов, ратовавших за прогрессивное развитие. Все это привело к движению *хайбуцу кисяку* 廃仏毀釈, которое в действительности привело к уничтожению многих буддийских храмов и преследованию духовенства. Лишившись прежней финансовой и правовой поддержки со стороны сёгуната и столкнувшись с новым идеологическим соперником в лице распространяющегося в Японии христианства, буддизм в условиях новых жестких реалий вынужден был разрабатывать новую стратегию сохранения своего изначального духа с учетом тех преобразований, которые охватили все сферы японского общества в тот период. Соответственно, в среде буддийских интеллектуалов того времени сформировался особый круг, представители которого стремились не только к возрождению изначальной духовности буддизма, но и к его интерпретации в рамках того, что считалось прогрессивной западной культурой. Иноуэ Энрё считается одним из наиболее известных представителей первого поколения этого типа мыслителей. В научно-философской среде того времени получили широкую известность его критические взгляды относительно христианства, рассматриваемого им как низшей разновидности одного из учений буддизма. В одном из своих популярных трудов «Синри кинсин 真理金針» («Золотой компас истины») (1886-1887) он анализирует основные положения христианства, характеризуя его как «религию откровения», основывающуюся на эмоциональном аспекте и свойственную низшей степени интеллектуального развития. В противоположность христианству Энрё рассматривает буддизм, как рациональную философско-религиозную систему, соответствующую западной философии (теориям социального дарвинизма и эволюционного развития) и естественным наукам. Соответственно, в концепции Энрё, буддизм, лишенный идеи личностного Бога и опирающийся на теорию «только сознания», предстает как единственно рациональный способ гносеологии. Изначальная предрасположенность буддизма к абстрактному мышлению, делает его, по мнению Энрё, наиболее подходящим кандидатом в качестве новой

глобальной религии для современного мира, основывающегося на эмпирических знаниях.

При этом, следует отметить, что он стремился к объективной оценке христианства, отмечая не только его недостатки, прежде всего неспособность воспроизвести картину мира, соответствующую современным научным исследованиям, но и его прогрессивную роль в истории западных стран. Ориентируясь на общественно-политические успехи христианских религиозных институтов, Энрё надеялся, что, благодаря их примеру, японский буддизм очистится от того, что он называл «суевериями», и примет новую, прогрессивную форму.

Взгляды Энрё на христианство и буддизм, популярные в первой половине периода Мэйдзи, со временем подверглись критике у Иэнага Сабуро и Судзуки Дайсэцу, однако в дальнейшем схожие попытки сравнительного анализа христианства и буддизма предпринимались также Сэрикава Хиромити и Оцука Хисао.

## *ЯЗОВСКАЯ Ольга Валерьевна*

к.культ.н., доцент, Кафедра истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры  
Уральский федеральный университет им. первого Президента России  
Б.Н. Ельцина

## **Феномен Киотской школы в поколенческой перспективе**

### ТЕЗИСЫ

Феномен Киотской школы заслуживает системного рассмотрения с точки зрения оснований, по которым определяется принадлежность тех или иных авторов к ней, а также с точки зрения исторических этапов ее развития в виде смены поколений философов. Отсчет отдельного направления философской мысли в Японии принято вести с ученого, работавшего в Киотском университете, Нисида Китаро (1870–1945). Само название школы спустя время предложил ученик Нисида Китаро и Танабэ Хадзимэ (1885–1962), философ марксистского толка Тоска Дзюн (1900–1945), который критиковал своих учителей за пропаганду идеализма и выделяли их в качестве представителей буржуазной философии в Японии.

Ряд современных исследователей, например, Фудзита Масакацу и Такэда Ацуси, исходят из того, что Киотская школа в большей степени представляет из себя интеллектуальную сеть самостоятельных мыслителей, чьи взгляды обладают сильными отличиями, а их связь прослеживается в связи с Нисида Китаро и Танабэ Хадзимэ в личном и / или научном плане. Джон Маральдо предлагает ряд критериев, в соответствии с которыми ученые попадали в число представителей Киотской школы. Ключевым из них является позиция в отношении понятия Абсолютного ничто.

На основании данного критерия Оохаси Рёсукэ выделяет несколько поколений Киотской школы. К первому поколению относятся Нисида Китаро и Танабэ Хадзимэ как два противостоящих друг другу мыслителя. Оба они развивали понятие Абсолютного ничто в философском ключе. И если Нисида пытался понять историю как самоопределение Абсолютного ничто, то Танабэ понимал Абсолютное ничто как диалектический принцип экзистенциальной практики, на основе которого и выстраивается философия истории.

Второе поколение начинается с мастеров дзэн-буддизм Хисамацу Синъичи (1889–1980) и Ниситани Кэйдзи (1900–1990). Первый больше ориентировался на практику дзэн, второй предложил начало философствования в виде скорби жизни, которая углубляется в мышлении в виде нигилизма. Через нигилизм дается отрицание, что приводит нас к Абсолютному ничто, но в тоже время и отрицание приводит и к пустоте как пустому Великому Небу, в котором заключено все сущее. Также ко второму поколению предлагают относить Косака Масааки (1900–1969), Кояма Ивао (1905–1993), Симомура Торатаро (1900–1995) и ряд других.

К третьему поколению, согласно Оохаси Рёсукэ, принадлежат мыслители, стремящиеся еще более плотно взаимодействовать с западной философской традицией. Среди них можно назвать Такэути Ёсинори (1913–2002), Абэ Масао (1915–2004), Цудзимура Коичи (1922–2010), Уэда Сидзитэру (род. 1926).

Размышления о ничто стали для данного поколения духовным климатом, который творчески расширял взаимодействие с западной философией.

Брет Дэвис в своей статье о Киотской школе для Стенфордской энциклопедии философии также предлагает говорить уже о четвертом поколении школы. К нему он предлагает относить представленного выше Оохаси Рёсукэ, который не только систематизирует традицию школы, но и сам является самостоятельным и интересным мыслителем. Также Дэвис перечисляет ряд других современных авторов, не только японцев, которых можно считать продолжателями традиции школы: Хасэ Сёто, Хорио Цутому, Оминэ Акира, Фудзита Масакацу, Мори Тэцуро и др. Представленная поколенческая перспектива представляется нам значимым вектором устойчивого развития философской мысли в современной Японии, а также показателем возрастающего интереса к японской философской традиции со стороны западной философии.

### *Литература*

1. Киотогакуха но тэцугаку (Философия Киотской школы) / под ред. Фудзита Масакацу. — Киото: Сёвадо, 2001.
2. Маральдо Дж. Обэй но ситэн кара мита Киотогакуха но юрай то юкиэ (Происхождение и направления развития Киотской школы с точки зрения Запада) // Фудзита Масакацу, Брет В. Дэвис. Сэкай но нака но нихон но тэцугаку (Японская философия в мире). — Киото: Сёвадо, 2005. — С. 31–56.
3. Davis, Bret W. The Kyoto School // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), 2017. — URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/kyoto-school/>>
4. Heisig, James W. Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School. — Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
5. Ōhashi Ryōsuke. Die Philosophie der Kyōto-Schule. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 2011.

*КАРЕЛОВА Любовь Борисовна*

к.филос.н, с.н.с., Сектор восточных философий  
Институт философии РАН, Москва, Россия

## **Проблемы времени в философии Танабэ Хадзимэ**

### **ТЕЗИСЫ**

Танабэ Хадзимэ (1885–1962) был учеником и преемником основателя Киотоской школы Нисиды Китаро и в то же время его непримиримым критиком.

В докладе ставится задача на примере философии Танабэ показать идейную преемственность Киотоской школы, выделив основные положения, получившие дальнейшее развитие, помимо идеи абсолютного ничто, на которой сосредоточил свое исследование Джеймс Хейзиг и на которую указывал Джон Маральдо. Предполагается рассмотреть основные идеи концепции времени Танабэ Хадзимэ, высказанные им в работах «Вечность, история, действие» (1940) и «Философия как путь покаяния» (1945).

Имея ряд сходных положений с теорией времени Нисиды Китаро, философия времени Танабэ отличается своеобразными подходами к ним, а также формулировкой ранее не обсуждавшихся проблем, в частности проблемы обратимости времени.

Создавая теорию абсолютного ничто, Нисида в этот же период предложил трактовку времени как «самоопределения вечного сейчас». В философии Нисиды сформировался подход, при котором центральное место занимает настоящее, время рассматривается с точки зрения настоящего, которое связывается с вечностью.

Танабэ Хадзимэ, как и ряд других философов Киотоской школы разделял эти идеи. Он рассматривает мгновенное настоящее как основу временности. Танабэ был не удовлетворен положением Нисиды, что настоящее одновременно является и вечным. Его позиция заключается в том, что настоящее следует понимать как «разрыв» длительности. Настоящее рассматривается им как преобразующая точка, где прошлое и будущее противостоят друг другу и в то же время опосредуют друг друга.

Танабэ отказался от характерной для Нисиды идеи хронотопа, которая была им выражена в понимании «настоящего момента» как здесь и сейчас. Он критикует ключевое положение теории времени Нисиды, «самоопределение вечного сейчас», за то, что оно приводит к пространственности времени.

Взгляды на проблемы времени Танабэ формулирует в контексте своих ключевых концепций – тотального опосредования и метаноэзиса. В духе идеи метаноэзиса он обосновывает понимание настоящего как мгновения, в котором происходит отрицание прошлого и рождение нового состояния, тем самым утверждая преобразующий характер настоящего.

*РОМАНЕНКО Антон Сергеевич*

ассистент, Кафедра философии

Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург, Россия

## **Роль математических концептов в развитии учения о «чистом опыте» Нисиды Китаро**

ТЕЗИСЫ

Эмпирической базой сообщения избрана вторая крупная работа Нисиды Китаро, «Интуиция и рефлексия в самосознании» (自覚における直観と反省, «дзикаку-ни окэру тэкан-то хансэй», 1917 г.), в которой автор развивает ранее высказанные идеи (в частности, положения учения о «чистом опыте»).

Концептуальное ядро представленных в рассматриваемом тексте рассуждений – понятие «самосознание» (自覚, «дзикаку»), используемое Нисидой для указания на фундаментальную форму реальности. Нисида рассматривает реальность в качестве динамической «самосознающей системы» опыта, развертывание которой, фиксируемое в феноменах сознания, происходит в единстве интуиции (直観, «тэкан») и рефлексии (反省, «хансэй»). В самосознании предметом рефлексии становится предшествующая активность сознания, в результате чего в потоке опыта выделяются субъект рефлексии (познающее) и объект рефлексии (познаваемое). Тем самым возникают различные гносеологические и онтологические оппозиции, фундирующие представление о реальности («субъект/объект», «материя/дух» и т.д.). Мгновение настоящего сознания, в котором реальность еще не дифференцирована на «субъективное/объективное», философ именуется интуицией. Примечательна особенность текста – обильное включение в повествование математических концептов и иных знаковых средств математического языка (понятия, термины, символические конструкции и т.п.). Подобная тенденция проявит себя и в поздних работах мыслителя. В этой связи закономерен вопрос о функциональном статусе математики в границах представленного в «Интуиции и рефлексии...» теоретизирования.

Актуализация концептуальных единиц и символов математического языка в рассматриваемом тексте осуществляется тремя способами. Во-первых, Нисида обращается к математике как к источнику аналогий и/или иллюстративных примеров в процессе объяснения закономерностей развития самосознающей системы. Например, объясняя возможность взаимоперехода различных априорных единств, служащих схемами объединения опыта, мыслитель проводит аналогию с взаимопереходом эллипса и параболы в зависимости от фокусного расстояния конического сечения.

Аналогия основана на некотором сходстве или родстве рассматриваемых явлений. В данном случае «математическое» рассматривается Нисидой в качестве одной из феноменальных форм развертывания опыта как самосознающей системы. С этим обстоятельством связан второй способ использования математических концептуальных единиц в тексте – рассмотрение математики и «математического» в качестве предмета объяснения (возможно, описания). Указанный способ

предполагает понимание математики: а) эпистемологически – как формы познания (например, с точки зрения ее отношения к логике); б) онтологически – как формы развертывания реальности (например, с позиции отношения количественного и качественного в реальности).

Третий модус актуализации концептуальных единиц математики основан на использовании математических понятий как языка описания реальности. Например, бесконечный процесс самосознания представлен континуумом, фундируемым недостижимой и недоступной рефлексии предельной точкой, рассматриваемой в качестве подлинного Я, т.е. самой активностью самосознающей системы в настоящем.

Таким образом, в «Интуиции и рефлексии в самосознании» автор использует математику в качестве системы, выступающей и как объект описания, и как язык описания. Подобная ситуация детерминируется содержанием самой концепции самосознания: всякая самосознающая система описывает сама себя в рефлексии при помощи ею же порождаемых концептуальных средств.



*СКВОРЦОВА Елена Львовна*

д.филос.н, в.н.с., Отдел сравнительного культуроведения  
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

## **О процессах национального сепаратизма в японской эстетической науке**

**ТЕЗИСЫ**

Крупные философы, определяющие лицо современной эстетики Японии, такие как Сакабэ Мэгуми, Сасаки Кэнъити, Амагасаки Акира и Иваки Кэнъити, в последние годы выступают за пересмотр интеллектуального отношения к мыслительной традиции Запада, а вместе с ней – и к 150-летней истории собственной эстетической мысли.

Выступая на 15-ом Международном эстетическом конгрессе в Токио в 2001 г., Сасаки Кэнъити выступил со скандальным заявлением: «по-моему, самый главный факт о японской эстетике состоит в том, что её не существует», и её следует создать заново, отказавшись от теорий Запада и опираясь на “эстетику жизни”, на то, что «может быть воспринято или прочувствовано, а не выражено в лингвистической форме»<sup>22</sup>.

Позиция этих учёных разделяется представителем западной философско-эстетической мысли – Микеле Марра (1956-2011), выдающимся американским исследователем итальянского происхождения, преподававшим в университетах США и много лет тесно сотрудничавшим с профессором Сасаки в Токио. Вклад, который Марра, будучи блестящим переводчиком, трудов японских авторов разных исторических эпох, внёс в изучение эстетического наследия Японии, трудно переоценить. Именно Марра стал идейным вдохновителем сепаратистских настроений своих японских коллег, прямо заявив, что под “эстетикой Японии” он понимает спекуляции в области философии искусства профессионально обученных японских учёных, объектом внимания которых была Япония и продукты японского художественного творчества <...> Марра писал об искусственном конструировании феномена “японской эстетики”, являющейся результатом герменевтических усилий японских учёных. По мнению Марра, словосочетание “японская эстетика” порождено философскими договорённостями между японскими мыслителями и западными герменевтиками в процессе создания и развития эстетического образа Японии. Особенно острую неприязнь он высказывал в отношении тех учёных-эстетиков Японии, которые искали в японской мысли аналогии эстетике западного образца, видевшей в художественном образе отражение некоего Абсолютного духа, некой абсолютной воли или иной общей идеи, в том числе идеи материи.

Большинство японских учёных стремились подвести под пёструю россыпь национальной конкретики эстетического характера общую идею, пытались систематизировать и логически обосновать последовательность смены эстетических вкусов японского общества на протяжении нескольких веков. При этом они опирались на понятия-концепты, сформировавшиеся в процессе

<sup>22</sup>Sasaki Ken-ichi. Introduction. Japanese Aesthetic // Asian Aesthetics. Singapore: NUS Press, Kyoto: Kyoto Univ. Press, 2010. P. 3, 9.

многочисленных художественных практик, а также на классические тексты литераторов и мудрецов.

Отметим, что на взгляды Микеле Марра оказал влияние Джанни Ваттимо, автор концепции "*pensiero debole*" или "слабой мысли" (1983). Эта концепция имеет прямое отношение к кризису гуманитарного знания на Западе, состоящего в том, что, поскольку последствия воплощения в жизнь "сильных идей" или "сильной мысли" (коммунизм, колониализм, фашизм, либерализм, мультикультурализм и современный глобализм) закончились крахом, можно сделать вывод, что история сама по себе не даёт оснований для анализа её событий с точки зрения таких "сильных идей". Согласно Ваттимо, в ней возможна лишь фиксация россыпи отдельных событий, т.е. само наше социальное и индивидуальное бытие как бы размывается в потоках словесного описания. В итоге бытие рассматривается как вечно актуально, в котором нет значимых или незначительных явлений, нет абсолютных критериев истины, красоты и добра.

Поколение японских эстетиков второй половины XX в., вполне разделяет декларируемую Ваттимо идею "слабой мысли", считая японский язык определяющим фактором развития японской культуры. Готовность ко взаимной адаптации и обогащению идей Востока и Запада, сменившаяся стремлением к обособленности, подчёркиванием национальных особенностей, автономности и интеллектуальной независимости и в то же время концепцией "слабой мысли" выглядит противоречивой. Парадокс заключается в следующем: с одной стороны, эти эстетики жёстко выступают против "сильной мысли" западных теорий, против их сильных утверждений, а с другой – не менее жёстко утверждают правоту своей уникальности, покоящейся в действительности не на "слабой мысли", а на некой разновидности той же "сильной мысли" нигилизма и номинализма.

*ШИМАНСКАЯ Анна Сергеевна*

к.филос.н, доцент

Московский государственный лингвистический университет, Москва,  
Россия

## **Национальные символы в контексте изучения культуры Японии**

### **ТЕЗИСЫ**

В концепции Ю.М. Лотмана культура рассматривается как некий код, или знаковая система, которая предполагает наличие в своей структуре множества текстов, представленных и в плане выражения, и в плане содержания в виде символов. Соответственно и изучение культуры понимается как расшифровка сообщений или вскрытие заключенных в знаки смыслов и значений. В докладе в качестве репрезентанта культурного знака предлагается рассматривать некоторые национальные символы Японии, которые, несомненно, включены в систему культурных ценностей в качестве одной из основных категорий.

Интерес к японской культуре и японским символам, часто появляющимся и используемым не только в Японии, но и далеко за ее пределами, последнее время стремительно растет. Различные объекты окружающего мира в Японии обладают особым смыслом и ценностями, не всегда очевидными и понятными представителям других культурных традиций. Вследствие чего без дополнительных знаний бывает непросто считывать ту информацию, которая заложена, например, в сюжетах спектаклей и популярных анимэ, орнаментах и гербах на традиционной японской одежде (кимоно), названиях и даже логотипах всемирно известных компаний.

Для того, чтобы условно разделить всё многообразие японских знаков и символом на несколько категорий, необходимо обратить внимание на то, что окружает человека в повседневной жизни. А далее, двигаясь от общего к частному, можно уже более тщательно и детально рассмотреть самые основные понятия, которые в то или иное время были наделены японцами особым, дополнительным или символическим значением. Большую роль в изучении символики японцев играет знание истории, мифологии, традиций, обычаев, верований, а также понимание таких важных категорий, как сезонность, эфемерность, очарование и скрытая красота.

Исследование национальных японских символов представляется важным и необходимым условием наиболее полного понимания общей картины существования, функционирования и взаимодействия специфических и самобытных закономерностей традиционной и современной японской культуры. В качестве примера в докладе будут рассмотрены такие основные символы Японии, как солнце и луна, горные вершины, некоторые виды растений («Три друга зимы»), животных (олень, лиса) и обитателей водной стихии (камп, осьминог).

## **БОРИСОВА Анастасия Сергеевна**

к.филол.н., ст. преп., Кафедра японской филологии  
Институт стран Азии и Африки, Московский государственный  
университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

### **Дзэн-буддийская философия и японский дадаизм**

#### **ТЕЗИСЫ**

Буддизм издавна влиял на развитие японской поэзии, и наибольшую роль в формировании целых поэтических направлений и эстетических категорий сыграл дзэн. Китайские стихи из чаньских монастырей, попав в Японию, дали начало как поэтике созерцательности и минимализма *ваби-саби*, так и абсурдистскому жанру хайкай. Форма хайкай очень хорошо подходила для парадоксальной проповеди монахов и достижения состояния *мусин* («не-ума») и просветления *сатори*. Позже дзэнские темы и мотивы заимствовали авторы-самураи и горожане, и они стали господствующими в поэзии раннего Нового времени.

Западный литературный авангард был очень тепло встречен в Японии, и дадаизм с его стремлением к простоте формы, непосредственному восприятию мира, отрицанием рационализма и сложной эстетики был очень близок к средневековым категориям японской культуры, сложившимся под влиянием именно дзэн. После того, как в 1920 г. критик Вакацуки Сиран в газете «Ёродзу тёхо» пишет статью с разбором «Манифеста дада» Тристана Тцары в духе дзэн, буддийское восприятие дадаизма становится в Японии основным, а понятие «дада» приравнивается к буддийскому «му» – абсолютному отрицанию существования и несуществования.

Наиболее яркий представитель японского дадаизма Такахаси Синкити (1901–1987) считал свою литературную деятельность буддийской проповедью, создал вдохновенную дзэн псевдомифологию дада, а в итоге даже стал священнослужителем. В его манифесте «Убеждения – дадаист» и поэтических текстах упоминаются и интерпретируются такие понятия, как недвойственность, просветление, универсальная природа Будды.

Цудзи Дзюн (1884–1944), сподвижник Такахаси, пытался сочетать буддийскую философию с эпикуреизмом и идеями Макса Штирнера. Как в литературном творчестве, так и в самом образе жизни он подражал странствующим монахам. Западные образы и концепции он интерпретировал именно в буддийском духе, например, положение Гераклита *панта реи* он описывал в духе японской концепции непостоянства *мудзё*.

Поэт-анархист Хагивара Кёдзиро (1899 – 1938) использовал буддийские образы для критики общества и своеобразной проповеди. В японском дзэн, особенно в его самурайской интерпретации, метафоры, связанные с гибелью, агрессией, разрушением, символизируют стремление к освобождению от уз сансары, и образ поэта как разрушителя и одновременно просветителя и метафизического освободителя занимает большое место в творчестве Хагивара.

Тематика и мотивы, связанные с дзэн, очень разнообразно представлены именно у поэтов дада, и заметна общая тенденция переосмысления в буддийском духе пришедших с Запада концепций. Критики, в первую очередь Уэда Макото, особо отмечали традиционный для Японии характер поэзии дадаистов, что отличало японский дадаизм от западного.

*АЛИ МАЛЛА Музаффар*

координатор и доцент, Центр философских исследований Аверроэса  
Исламский университет науки и технологий, Дхамму и Кашмир, Индия

## **От вады к самваде: некоторые методологические идеи из индийской философии**

**ТЕЗИСЫ**

Диалогическая структура (вада) остается важнейшим методологическим отличием классической индийской философии от неиндийских философий. Идет ли речь о дебатах между философами в очном формате или о письменных аргументах (пакша) и контраргументах (пурвапакша) между различными индийскими философами и школами, диалогическая структура отражает ключевое методологическое основание, на котором строились эти дебаты и аргументы (вады).

Цель моего доклада – проследить историю вады в её четырех этапах:

Этап мантра-калы (Эпоха Откровения) с акцентом на споры в упанишадах.

Этап тарка-калы (Эпоха Аргументов) с акцентом на буддийские соборы и дебаты.

Этап вистара-калы (Эпоха Диверсификации) с акцентом на взаимодействие Аль-Бируни и интеллектуального сообщества Индии.

Хотя эти три этапа обсуждаются Радхаваллабхом Трипатхи в книге «Вада в теории и практике», я предлагаю расширить дискуссию, включив в нее четвертый этап, который берет начало в современную эпоху и завершается проектом самвады, инициированным Дайей Кришной и М. П. Рее в постколониальном индийском контексте.

Я утверждаю, что этот четвертый этап расширяет границы диверсификации, заложенной на третьем этапе, до широкомасштабного межкультурного и глобального обмена идеями в рамках преобладающих политических контекстов – будь то колониальный натиск современности или поиск Индией живого философского ландшафта в эпоху после обретения независимости.

*РАДЖУ Рагхурам*

профессор, Кафедра гуманитарных и социальных наук

Индийский технологический институт Тирупати, Андхра-Прадеш, Индия

## **Три аффективные траектории в творчестве Кришны Чандры Бхаттачарьи**

ТЕЗИСЫ

В докладе различаются три аффективные тенденции, или настроения, в творчестве знаменитого индийского философа Кришны Чандры Бхаттачарьи. Это делается с целью установить определённую внутреннюю связь между его сочинениями.

Первая тенденция – переосмысление классических индийских философий (в частности, веданты, санкхьи-йоги и джайнизма) на языке современной эпохи; это ответственность за сохранение наследия прошлого, традиции.

Вторая – связанная с осознанием этой ответственности эмоциональная реакция на колониализм, что отразилось, в частности, в его знаменитой лекции «Сварадж в идеях».

Третья тенденция содержит исследования познавательной способности «я», которую Бхаттачарья изучает, опираясь на сочинения Канта. При этом Бхаттачарья, как полагает автор доклада, делает особый акцент на то, что познавательная способность «я» находится в состоянии «рабства».

Таким образом автор стремится выделить три основные тематические линии в наследии мыслителя и проследить их внутреннюю взаимосвязь. Это, как утверждается в докладе, вносит большую ясность в философию Бхаттачарьи в частности и в современную индийскую философию в целом.

*РАВЕХ Даниэль*

профессор

Иерусалимский университет, Израиль, Джайпур

## **Кришначандра Бхаттачарья о йоге Патанджали**

### **ТЕЗИСЫ**

В центре внимания доклада - «Исследования по философии йоги» (ИФЙ) К.Ч. Бхаттачарьи (КЧБ), представленные в его малоизученном комментарии к «Йогасутре» (ЙС) Патанджали, который основан на серии лекций, прочитанных КЧБ в 1937 году. КЧБ рассматривает ЙС как часть своего более широкого «проекта свободы», охватывающего сферы познания, воли и чувства. В ИФЙ он развивает свое понятие воли, рассматриваемое им как сердцевина, лежащая в основе различий между санхьей и йогой, душой которой можно назвать йогу Патанджали, т.е. ЙС и корпуса комментариев к ним. Интересно, что ключевое понятие КЧБ, воля, не имеет точного санскритского эквивалента в тексте ЙС. В диалоге с КЧБ (который внимательно читает классических комментаторов Патанджали, в первую очередь Виджнянабхикшу) я рассмотрю пятичленную схему читта-вритти (модификаций сознания), когнитивную таксономию, изложенную в первой главе ЙС, с акцентом на память (смрити), пятый элемент этой схемы.

Я также остановлюсь на значении вайрагьи (бесстрастия) как концепции и опыта (ЙС 1.12 и 15-16), которая вместе с понятиями пратьяхары (отвлечения чувств) и кайвальи (разъединения как свободы) составляет то, что КЧБ называет пирамидой Патанджали относительно "воли не желать". Для Патанджали, как подразумевает КЧБ, свобода заключается в акте "распускания швов". Знание (праджня, в первой главе ЙС) обретается только для того, чтобы от него отказаться. Силы (сиддхи, в третьей главе ЙС) приобретаются только для того, чтобы от них отказаться. КЧБ оспаривает описание Патанджали сиддхи как препятствий (упасарга) на пути к самадхи (медитативному поглощению). Для КЧБ они – не препятствия, а необходимое условие. Их оставление (после достижения) прокладывает путь к самадхи. Поэтому Дая Кришна, еще один авторитетный представитель современной индийской философии, описывает философский ход КЧБ как "перевернутую гегелевскую диалектику, укорененную в санхье", состоящую из тезиса (воля), антитезиса (воля не желать) и попытки выйти за пределы этих двух, что на самом деле является вопросом возвращения к истоку, источнику обоих.

*ГОКХАЛЕ Прадип*

профессор

Университет Пуны, Пуна, Индия

## **Доктрина кармы: некоторые критические соображения**

### **ТЕЗИСЫ**

Доктрина кармы была принята почти всеми школами индийской философии (за исключением школы Чарвака). "Карма" является предметом популярных религиозных верований индусов, джайнов и большинства буддистов. Доктрина кармы важна с моральной и религиозной точек зрения, поскольку предполагается, что она обеспечивает основу для обоснования морали и религиозности. "Нужно действовать морально" или "Нужно следовать правилам данной ритуалистической религии" - потому что, если этого не делать, считается, что придется испытать болезненные последствия (плоды) согласно доктрине кармы. Если же, наоборот, следовать этим правилам, то неизбежно испытаешь приятные последствия.

В различных школах индийской философии по-разному рассматриваются природа кармы, ее типы и плоды, а также взаимосвязь между кармой и ее плодами. Разнообразие в трактовках доктрины кармы обусловлено многообразием взглядов этих школ на метафизику и сотериологию. А поскольку метафизические и сотериологические установки различных школ являются предметом дискуссий, последние также отражаются в их формулировках учения о карме.

Цель доклада - представить некоторые критические соображения относительно доктрины кармы как она понимается в отдельных школах индийской философии. После описания ключевых и специфических черт, я остановлюсь на проблематике доктрины кармы. В частности, я затрону проблему соотношения доктрины кармы и понятие свободы, и рассмотрю две формы свободы: «свободу для» и «свободу от».

Цель доклада - представить некоторые критические соображения относительно доктрины кармы, как она принята в некоторых школах индийской философии. Описав основные и существенные черты доктрины, я остановлюсь на проблематике доктрины кармы. В частности, затрону проблему соотношения доктрины кармы и свободы, которая рассматривается в двух формах – как «свобода для» и «свобода от». Доклад разделен на четыре части. Первая часть посвящена основным и существенным чертам доктрины. Вторая часть исследует отношение доктрины кармы к «свободе для». Третья часть рассматривает ее в связи со «свободой от». Поскольку вера в доктрину кармы в значительной степени повлияла на индивидуальное и социальное поведение людей, четвертая часть критически рассматривает социальные последствия этой доктрины.



**ДЕМЧЕНКО Максим Борисович**

к.культ.н, доцент, Кафедра восточных языков

Московский государственный лингвистический университет, Москва,  
Россия

## **Социально-политическое измерение вишиштадвайта-веданты в контексте мысли представителей движения Рамананды**

**ТЕЗИСЫ**

В отличие от адвайты, вишиштадвайта-веданта редко рассматривается исследователями как вдохновитель социально-политических движений. Исключением, пожалуй, является образ самого Рамануджачарьи, который считается социальным реформатором, поставившим под сомнение кастеизм и неприкасаемость, по крайней мере, в среде вайшнавов. Однако, в движении Рамананды, чаще всего остающимся за рамками исследователей вишиштадвайты, поиск ответа на вопрос о потенциальных социальных последствиях принятия вишиштадвайты, рассматривающей мироздание через призму единства в многообразии, восходит ко временам самого ачарьи. Этому поиску способствовало учение о вечной связи и включённости в таттву Парабрахмана всех живых существ. В XX веке эти размышления вновь заняли важное место, причём источником вдохновения часто становилась Шри Рамачаритманаса Госвами Тулсидаса. Важный вклад в рассматриваемые искания сделал Свами Бхагавадачарья (1879 – 1977), давший санскритский комментарий на Пуруша-сукту, в котором смягчил учение о градации живых существ от высших (брахманы) до низших (шудры). Он видит в Рамаяне некую “предвечную демократию”, а его преемники иногда цитируют Саваркара, считавшего, что “пока у нас есть Рамаяна, никакой диктатор не сможет захватить власть в Индии” [*Sharma, Hemant, Rām phir laute. Delhi: Prabhat Prakashan, 2024, p. 37*].

Роль вишиштадвайта-веданты в социально-политической жизни общества была признана Правительством Индии в 2022 году, когда Премьер-министр Нарендра Моди открыл Статую Равенства, представляющую собой гигантскую скульптуру Рамануджачарьи, построенной по заказу южноиндийского учителя вишиштадвайты Чинны Джияра Свами в рамках празднования тысячелетия со дня рождения ачарьи. В докладе мы проанализируем некоторые аспекты представлений мыслителей-рамананди по таким вопросам, как структура общества, гражданские права и свободы, гендерное равенство, война и мир, неприкасаемость и другим, обращая особое внимание на их связь с ведантистским мировоззрением. Мы также обратимся к работам Свами Бхагавадачарьи, краеугольного камня движения Рамананды в XX веке.

*ДЕСНИЦКАЯ Евгения Алексеевна*

к.филос.н., н.с.

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

## **Диалог Яджнявалкьи с Майтрейи: между санкхьей и ведантой**

ТЕЗИСЫ

Диалог мудреца Яджнявалкьи с его женой Майтрейи – один из самых известных сюжетов «Брихадараньяка-упанишады» (БАУ), неоднократно привлекавший внимание исследователей. Яджнявалкья – авторитетный представитель традиции Яджурведы – неоднократно упоминается в «Шатапатхабрахмане», в БАУ его именем озаглавлен обширный раздел, в котором излагаются учения об Атмане. Атману посвящено и наставление, которое Яджнявалкья дает своей жене Майтрейи, прежде чем покинуть ее (статья отшельником, либо же умереть). Примечательно, что этот сюжет повторяется в тексте БАУ дважды (БАУ 2.4 и 4.5), а с учетом двух параллельных редакций БАУ общее число версий достигает четырех.

Обращаясь к различным примерам, Яджнявалкья объясняет Майтрейи, что Атман – основание всех феноменов и всех познавательных процессов; подобно соляному раствору, он не может быть разделен на внешнее и внутреннее и состоит из познания (*vijñāna-ghana*). И далее мудрец резюмирует, что после смерти нет познания (*saṃjñā*) (БАУ 4.5.13). Это заключение вызывает недоумение как у Майтрейи, так и у современных исследователей. Последующие разъяснения Яджнявалкьи о том, что недвойственный Атман лишен субъектно-объектной дихотомии, являющейся необходимым условием всякого познавательного процесса, укладываются в логику адвайтистского учения веданты, однако находятся в очевидном противоречии с его предшествующим утверждением о том, что Атман состоит из познания.

Р. Райнванг и Дж. Бреретон в ходе предпринятых ими критических исследований версий диалога предположили, что объектом некоторых или даже всех сравнений Яджнявалкьи (БАУ 2.4.7-12, 4.5.8-13) был не Атман, а некая «великая сущность» (*mahad bhūta*). По мнению исследователей, это выражение в тексте диалога надлежит понимать не как характеристику Атмана, но как особое понятие – основу познавательных способностей человека. Впрочем, истолкование этой концепции в рамках учения ранней или прото-веданты, с которой обыкновенно связывают наставления Яджнявалкьи, выглядит проблематичным.

Однако если обратиться к учению санкхьи, в нем понятие *mahad bhūta* имеет очевидный коррелят – это таттва буддхи – первая ступень разворачивания Пракрити, которая рассматривается в качестве основания и первоэлементов (*mahābhūta*), составляющих мир феноменов, и познавательных способностей человека. Так и Яджнявалкья, подчеркивая связь «великой сущности» с познавательными процессами, отмечает, что она возникает из элементов (*bhūta*) и в них же и растворяется. Примечательно, что в ряде версий санкхьи таттва буддхи именуется *mahad*, что может быть краткой формой от выражения *mahad bhūta*. При такой интерпретации учения Яджнявалкьи Атман в нем занимает положение, схожее с Пурушей в философии санкхьи: духовное начало, полностью отъединенное от мира материи.

Переключки наставления Яджнявалкьи с ранними формами санкхьи представляют интерес, поскольку позволяют поставить вопрос о доктринальной принадлежности этого учения. Традиционные интерпретации, в немалой степени основанные на позднейших ведантистских комментариях к Упанишадам, связывают учение Яджнявалкьи с ранними формами веданты. Выявленная связь БАУ 2.4/ 4.5 с санкхьей позволяет с новой стороны взглянуть на содержание диалога, а также проливает новый свет на интеллектуальную ситуацию в брахманистской среде в середине первого тысячелетия до н.э.

*МИШРА Саччидананд*

профессор

Индийский совет по философским исследованиям, Нью Дели, Индия

## **Современное значение учения Чарваки**

**ТЕЗИСЫ**

Философия чарвака - одна из древнейших философских систем Индии. Следы мысли чарвака обнаруживаются уже в Ведах. Правда, ее популярность была невелика; она выступала лишь как своего рода пурвапакша, предварительная позиция, т.е. изложение противоположной точки зрения, противоречащей первоначальному утверждению. В доступных нам текстах она нигде не представлена как окончательная позиция (сидханта).

Вместе с тем самобытность этой философии и ее оригинальность позволяют говорить о том, что без нее картина индийской философии была бы неполной и односторонней. Современность - время прогресса, развития науки, в основе которой лежит именно материалистическое мышление. Чарвака - это как раз материалистическая система. Поэтому важно выяснить, как мысль чарваков будет способствовать научному постижению мира.

*ОСТРОВСКАЯ Елена Петровна*

д.филос.н., г.н.с., зав. сектором Южной Азии, Отдел Центральной и Южной Азии

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

## **Философия как программа обучения мудрости в буддизме раннесредневековой Индии**

**ТЕЗИСЫ**

Доклад посвящен экспликации генетической связи буддийской философской мысли с системой высшего монашеского образования, разработанной в раннесредневековом Кашмире. Эта система рассматривается автором на материале трактата Васубандху (IV–V вв.) «Энциклопедия [науки] Абхидхармы с комментарием».

Кашмирская система буддийского образования была ориентирована на подготовку архатов, то есть аскетов, осуществивших сотериологическую цель Учения Будды. Архат утрачивает статус ученика, поскольку результат обучения достигнут. Его новое состояние есть «пребывание вне обучения», связанное с обладанием способностью к просветительной деятельности на благо других людей.

Состояние ученичества предполагало освоение трех компонентов образования: обучение моральному поведению, обучение практике концентрации сознания, обучение мудрости как правильному пониманию науки Абхидхармы. Термин «абхидхарма» трактовался в высшем смысле как способность различения характеристик дхарм (элементов, конституирующих поток индивидуального психосоматического опыта). Но в конвенциональном смысле Абхидхармой называли совокупность семи канонических текстов, посвященных теоретическому истолкованию наследия Будды (проповеднических бесед и моральных наставлений).

Кашмирские учителя составили в I–II вв. исторически первую программу обучения мудрости: «Большая дискуссия по Абхидхарме». Она известна ныне лишь в переводах на китайский язык. Текст содержит полемику ранних буддийских школ по ключевым вопросам понимания Учения Будды.

Васубандху подверг ревизии ряд кашмирских экзегетических доктрин. Его трактат «Энциклопедия [науки] Абхидхармы с комментарием» претендовал на роль обновленной программы обучения мудрости. Мыслитель выделил восемь крупных тем, образующих структуру буддийской философии на экзегетическом этапе ее развития: канонические классификации дхарм, психические способности человеческих существ, космология, теория человеческой деятельности и кармическая ретрибуция, аффективные и когнитивные загрязнения сознания, праксиология и сотериология, знание, типы созерцания. Текст комментария содержит исследование терминологического аппарата Абхидхармы и тематически релевантные дискуссии между последователями различных буддийских школ.

Исследование науки Абхидхармы Васубандху определил как профессиональную интеллектуальную деятельность, оснащенную специальными методами. Во-первых, это составление различных классификаций дхарм, снабженных числовыми индексами. Например. 52 вида алмазоподобной концентрации сознания. Во-вторых, это герменевтическая процедура истолкования смысла метафор, использованных Буддой в проповеднических беседах с простолюдинами.

Васубандху сформулировал теоретический подход к анализу человеческих поступков. Кроме того, мыслитель объяснил, что волевое намерение человека, аффективно привязанного к миру желаний, всегда обусловлено извращенным пониманием реальности. Такое ментальное действие есть феномен невежественного своеволия, укрепляющего узлы страдания. Согласно Васубандху, свободное волевое намерение впервые возникает во время слушания проповеди. Когда слушатель понимает истинные причины страдания, он добровольно вступает на спасительный путь, проторенный Буддой.

*КАНАЕВА Наталия Алексеевна*

д.филос.н., профессор

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

## **Проблемы концептуализации «индийской философии» в свете неклассической эпистемологии**

**ТЕЗИСЫ**

Притом, что выражение «индийская философия» прочно утвердилось в философских сообществах по всему миру, его предметное значение продолжает оставаться проблематичным, поскольку представители разных культурных традиций определяют его несходным образом. Подручной иллюстрацией такого положения дел может служить сравнение дискурсов об индийской философии в монографии С. Радхакришнана «Индийская философия» и в статье В.К. Шохина и М.Т. Степанянц «Индийская философия в исторической ретроспективе» в энциклопедии «Индийская философия» (2009). С. Радхакришнан, выражая распространенную в Индии точку зрения, относит к философии (хотя и с оговорками) идеи распеваемых в ходе ритуалов вед, эпических поэм «Махабхарата» и «Рамаяна», упанишад, а также схоластические (школьные) религиозно-философские учения (Индийская философия, т. 1, с. 43–45). Зарождение индийской философии он относит к 1500–600 гг. до н.э.). – В статье энциклопедии же, выражающей точку зрения, распространенную среди российских индологов, начало индийской философии приближено к нам почти на тысячу лет, и первыми собственно философскими названы учения шраманов – критиков ведийско-брахманистской религии.

Отмеченные расхождения между двумя трактовками термина «индийская философия» вполне легитимны с точки зрения философских подходов постмодерна и трансмодерна с их плюрализмом истины и признанием нормальности дрейфа философских концептов. Однако они порождают прагматические затруднения и целый ряд вопросов. В первую очередь, эти вопросы касаются идентификации первоисточников индийской философской традиции: какие тексты из моря санскритской литературы относить к философским? Решение этого вопроса определяет и методологию исследований, и методику преподавания индийской философии. В западной культуре таким решением стало введение концептов дофилософии и предфилософии как форм рефлексии. Они не только обосновывают необходимость исследования дофилософской, ведийской литературы и предфилософских текстов (упанишад, эпосов, научных сочинений) для понимания самобытных характеристик индийской философии, но и дают главный критерий для выявления признаков, делающих мировоззренческий дискурс индийских мудрецов философским, а именно: опору на опыт физической реальности и теоретически оформленное критическое мышление.

Еще один важный вопрос: на чем ставить акцент, исследуя тексты индийских мыслителей: на том, что они «философские» – то есть на сходствах мировоззренческого дискурса в Индии и на Западе, или на том, что эти тексты

«индийские», и делать акцент на самобытности индийской мировоззренческой мысли, на ее несоизмеримости с западной философией?

Обе стратегии применялись в предыдущие два столетия и применяются ныне. Акцент на сходствах нередко приводит к искажениям облика индийской мысли, к ее тенденциозным трактовкам. В этом смысле показательны истолкования индийского религиозно-философского текста школы ньяя – «Ньяя-сутр» – в сциентистском духе (как научного) в «Синописе наук с точки зрения ньяи» (1852–1855) шотландца Дж. Р. Баллантайна и в монографии «Позитивные науки древних индусов» (1915) историка индийской науки Брэджендры Натха Сила. Оба автора увидели в творении Акшапады выходы на все известные в их время западные науки: алгебру, дифференциальное и интегральное исчисления, геометрию, формальную логику, риторику, минералогия и геологию, ботанику, зоологию, физику, химию и многие другие. О распространенности в Индии такого толкования индийских религиозно-философских текстов говорит коллективная монография «Краткая история науки в Индии» под ред. Д.М. Боса (1971).

Вторая стратегия (акцент на различиях, на несоизмеримости индийского и западного философских дискурсов) сегодня, с принятием новых трактовок знания не как «истинного», но как «жизнеспособного», как инструмента выживания (Князева Е.Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. С. 24), также выглядит нерелевантной, особенно в контексте поисков межкультурного философствования. Более продуктивной представляется такая новая стратегия, которая опирается на современное понимание знания в когнитологии, в неклассических эпистемологиях (эволюционной, натуралистической, социальной) и на концепции энактивизма. Новая исследовательская стратегия может быть выстроена на принципах не поверхностного сравнения сходств и различий локальных философских традиций, но на сравнении эффективности функционирования философского знания в локальных культурах для обеспечения их жизнеспособности в разные исторические периоды и в разном историческом окружении. Результаты таких исследований представляются неопределимыми для выстраивания межкультурной философии.

*ЕРМАКОВА Татьяна Викторовна*

к.филос.н, в.н.с.

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

## **Философия и религия в российско-индийских связях в буддологии в 1930-е гг.**

ТЕЗИСЫ

Доклад посвящен анализу истоков и содержания российско-индийских научных связей в буддологии в 1930-е гг. Изучение письменного наследия буддийской религиозно-философской мысли отечественной школой классической индологии восходит к XIX в., в конце которого на базе академической научно-издательской серии «Bibliotheca Buddhica» в контексте проекта Ф.И.Щербатского по изучению базовых философских текстов сформировались отчетливые векторы международных связей: Европа и Япония. В период работы ИНБУК АН СССР (1928-1930) при радикальной смене программных установок академических исследований сохранять прежнюю конфигурацию в полном объеме было невозможно, и был взят курс на развитие связей с коллегами из стран Востока. В докладе на основе опубликованных и архивных источников установлена роль Ф.И.Щербатского в инициации научных связей с индийскими журналами «Indian Historical Quarterly» (IHQ) и «Journal of the Greater India Society», активно привлекавшими к сотрудничеству европейских исследователей. В дальнейшем, после образования ИВ АН СССР (1930) и включения ИНБУК в его состав, эти контакты активно поддерживал ученик Ф.И.Щербатского Е.Е.Обермиллер. Анализ тематики публикаций Е.Е.Обермиллера в IHQ в соотнесении с архивными документами впервые показал, что это была форма реализации планов Ф.И.Щербатского по публикации и исследованию текстов круга Праджняпарамиты. Этот материал представляет историко-научную ценность для восстановления истории Санкт-Петербургской школы классической индологии в 1920-е–1930-е гг. В докладе показано, что индийский вектор научных связей в буддологии был формой сохранения философской проблематики в условиях смены приоритетов в индологии.

*СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна*

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

## **«Чаадаевская парадигма» в восточной философии Нового времени как сравнительная перспектива (на примере интеллектуального поиска Бенгальского Возрождения)**

ТЕЗИСЫ

Настоящий доклад представляет собой попытку методологического обобщения опыта автора по сопоставлению интеллектуального наследия П. Я. Чаадаева и мыслителей Бенгальского Возрождения от Раммохана Рая (1772–1833) до Рабиндраната Тагора (1861–1941). Его результаты нашли отражение в серии статей, опубликованных в 2022–2024 гг. и в недавних работах, предваряющих переводы значимых текстов Свами Вивекананды и Р. Тагора.

Мысль о сходстве проблематики и парадигм мышления П. Чаадаева и восточных интеллектуалов Нового времени появилась в российском востоковедении в 1980-х гг. благодаря трудам Е. Б. Рашковского и В. Г. Хороса. Е. Б. Рашковский специально подчеркнул востоковедную, в частности индологическую ценность изучения чаадаевского наследия и заметил, что «текстологически обоснованное сопоставление мировоззрения Раммохана Рая напрашивается как бы само собою». Двадцать с лишним лет занимаясь историей философии Бенгальского Возрождения, автор доклада неоднократно отмечала и сходство смысла и содержания интеллектуального поиска бенгальских мыслителей XIX – начала XX вв. с наследием Чаадаева и в итоге пришла к сопоставлению его мысли с трудами его индийского современника, «отца Индийского Ренессанса» Раммохана Рая, а также описала феномен схождения философии Чаадаева с общественной мыслью эпохи. Таким образом, в Бенгалии XIX века обнаруживается личность, равная русскому философу по роли «возмутителя спокойствия» (А. Дж. Тойнби) и силе мышления, есть тексты, соположенные первому «Философическому письму» (1836) («О природе и важности исторических исследований» Кришномохана Банерджи (1838)); в текстах отображается феномен условного «чаадаевского начала» в мышлении.

Конкретный пример такого параллелизма эпохи подтверждает методологическую ценность наследия Чаадаева для востоковедения, занимающегося философской мыслью Нового времени. Ценность эта представляется автору в том, что в «Философических письмах и других текстах Чаадаева создана парадигма мышления, которая обнаруживается в разных культурных ареалах Востока в начале периодов модернизации и встречи традиционных обществ с Западом, и потому она может служить в качестве модели сопоставления. Сам феномен П. Чаадаева в российской интеллектуальной истории подходит под категорию кросс-культурного мыслителя, как и многие интеллектуалы Востока этого периода. «Чаадаевская парадигма» вырастает из особенностей мышления в пространстве общества, вовлечённого во взаимодействие с Западом: религиозность, соотнесённость с Другим и понимание его в диалоге; критический настрой в отношении состояния своего общества,



воспринимаемого как кризисное. Первым принципом, по которому можно судить о присутствии парадигмы, является строгое стремление к истине, которой поверяются любые идеи и суждения. В основу философского подхода П. Чаадаева положен принцип универсальности духовного и социального мира; благодаря этому национальное (Свое – страна, народ, традиции, культура) рассматривается как одна из особых частей всеобщего целого – человечества, и отсюда уже ставится вопрос об основаниях отличий инаковых по отношению друг к другу обществ. Этими основаниями являются духовные и культурные традиции, создаваемые развитием народов в истории. С их помощью объясняются и наличное состояние своего, его особенности и прогнозируются перспективы. Способ постановки проблемы представляет собой соотнесение Своего с Другим, «нашего» и «универсального» в контексте дихотомии «Восток – Запад». В процессе соотнесения задаются особые «чаадаевские» вопросы и поднимаются темы, открывающие критическое познание Своего. В парадигме Чаадаева присутствует два уровня философствования – религиозный (метафизический) и социальный. Духовная традиция задаёт религиозно-философскую основу размышлений. Социальное философствование направляется пониманием и интерпретацией Своего – традиции, истории, народа, его развития во времени и современного состояния. В самопознании создаётся образ Своего (общества, цивилизации) с чётко обозначенными достоинствами и недостатками, ценностями и идеалами, ролью и местом в истории, и определяются перспективы будущего. Появление и развёртывание описанной «чаадаевской парадигмы» иллюстрируется в докладе материалами по истории бенгальской общественной мысли. Предполагается возможность выявления похожих парадигм мышления в истории иных восточных модернизирующихся обществ. Главным условием успеха этого начинания является хорошая изученность текстов восточных интеллектуалов.

## **СТРЕЛЬЦОВА Лилия Александровна**

к. истор. н., ассистент, Кафедра теории и методики преподавания  
языков и культур стран Азии и Африки

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург,  
Россия

## **Специфика применения структурного психоанализа Ж. Лакана при анализе непалоязычной прозы**

### **ТЕЗИСЫ**

В основе настоящего доклада лежит попытка осмысления непальских исследований, в которых для анализа прозаических текстов привлекаются положения из психоаналитической теории Жака Лакана. Выбор подобной методологии представляется достаточно необычным, поскольку большая часть исследователей обращается к наследию З. Фрейда и Г. Юнга. Доклад опирается на статьи непальских исследователей Раджани Дхакал, которая анализирует рассказ «Я Джуджуман» с позиции психоаналитической теории Жака Лакана, и Дургибахадра Гхарти, который рассматривает современные непальские романы при помощи различных психоаналитических подходов.

В фокусе статьи Раджани Дхакал – рассказ известного непальского писателя Говинды Бахадура Маллы «Готхале» (1922-2010), автора непальской психологической прозы середины XX века. В центре произведения находится внутренний конфликт, разворачивающийся в сознании главного героя. Джуджуман – небогатый сельский лавочник, который отправляется в город на праздник к шурина, человеку гораздо выше его по социальному статусу. На протяжении всего рассказа Джуджуман остро переживает собственную отчужденность и несоответствие городской среде Непала 50-х годов. Непалоязычное исследование этого рассказа основано на идее Лакана, что человеческий разум направляется обществом и языком. Из-за этого всегда существует конфликт между сознательным и бессознательным. Автор заключает, что тщательное прочтение данной истории с опорой на лакановскую концепцию воображаемого показывает, как состояние общества повлияло на формирование двойственного характера главного героя. Основным выводом исследования заключается в том, что рассказ успешно демонстрирует переходный период общества через настроение Джуджумана.

В обеих статьях существенную роль играет теоретическое объяснение психоаналитических понятий, а также их адаптация для понимания непалоязычным читателем. Источниками являются англоязычные тексты психоаналитиков, поэтому авторы вынуждены самостоятельно переводить термины на непальский. Очевидно, что отсутствует непальская традиция интерпретации и переводов текстов Лакана, поэтому наблюдается разобщенность в переводах даже таких ключевых концепций, как воображаемое, символическое и реальное. Вместе с тем, в Непале уже сложилась традиция перевода работ Фрейда, и разночтений в его терминологии не наблюдается. Центральное место в обеих статьях играет описание концепции «стадии зеркала», сформулированной Ж. Лаканом, и то, какую роль эта стадия играет в развитии и формировании у человека собственной идентичности. Р. Дхакал также подробно описывает связь концепции воображаемого и формирование Я на этапе стадии зеркала.

Несмотря на то, что авторы статей утверждают, что проводят исследование литературных произведений с позиции психоанализа, фактически анализ проводится с позиций марксистской критики. В центре работ неизменно оказываются взаимоотношения человека и общества, а также классовые противоречия.

*ЛОБАНОВ Сергей Владимирович*

соискатель

Институт философии РАН, Москва, Россия

## Концепт Ишвары в комментариях Шанкары и Абхинавагупты к «Бхагавадгите»

ТЕЗИСЫ

«Бхагавадгита» является одним из наиболее комментируемых религиозно-философских текстов индуизма. 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 ранее никто не осуществлял.

Одной из центральных тем «Бхагавадгиты» является определение роли и места *Ишвары* (Īśvara, буквально «Повелитель; Господь», – термин, обозначающий личностное Божество), которым контролируется переход от пространственно-временного континуума к вечности и наоборот. Комментируя следующие «Бхагавадгиту» (стихи 9.10, 7.14 и 18.66), Шанкара объясняет, почему Ишвара проявляет себя в мире и жизни людей как *аватара* (avatāra). Но как неизменный, трансцендентный, бескачественный и бездеятельный Абсолют (Брахман) становится Ишварой? В интерпретации «Бхагавадгиты» Шанкара исходит из традиционных для Упанишад и веданты представлений о том, что недвойственный Абсолют (Брахман) может быть переживаем на двух различных духовных уровнях – эмпирическом (vyāvaharika) и метафизическом (pāramārthika). Брахман «Бхагавадгиты» с такими его деятельными качествами, как созидание, поддержание и разрушение, безусловно, представляет собой Абсолют «с качествами» (saguṇa), мало напоминающий «бескачественный» (niḡuṇa) трансцендентный Брахман Упанишад.

Однако, согласно Шанкаре, бескачественный Брахман присутствует в «Бхагавадгите» не только имплицитно, но и эксплицитно упомянут в ряде ее мест. Идея какого бы то ни было действительного изменения (raḡiṇāma) в Брахмане, вынуждающего его становиться *Ишварой*, совершенно неприемлема для Шанкары, и для объяснения он постулирует принцип *майи* (māyā) – кажущегося изменения или становления. В действительности неизменный Брахман не изменяется сам в себе, а изменяющиеся *Ишвара*, мир и эмпирический индивид (jīva) сущностно всегда едины с ним и лишь кажутся отличными от него вследствие деятельности *майи*, которая для чистого сознания ни реальна, ни нереальна, и кажется реальной лишь для сознания, омраченного иллюзией и не переживающего единство абсолютной Реальности. Таким образом, в стратификации уровней реальности концепт Ишвары и теизм (Īśvaravāda) имеют у Шанкары более низкий онтологический статус по сравнению с безусловным монизмом.

Для Абхинавагупты, осуществляющего синтез монизма и теизма, высший Брахман (*parabrahma*) – это Шива кашмирского шиваизма, наделенный динамической мощью и различными качествами. Абхинавагупта рассматривает все эти качества как неотъемлемые атрибуты Шивы, являющегося одновременного трансцендентным Абсолютом и имманентным Ишварой. В соответствии с доктриной *абхасавада* (ābhāsavāda), согласно которой «внешняя» материя, или энергия, является проявлением сознания, Абхинавагупта утверждает, что Шива осуществляет деятельность посредством своей безграничной мощи (svātantryaśakti), осуществляя миропроявление как отражение вовне себя и потому его деятельность не ограничивает, не ослепляет и не поработачивает его.

## *ТОЛЧЕЛЬНИКОВ Иван Евгеньевич*

студент

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва,  
Россия

## **История философии учеников: что Сурешвара говорит о себе как об ученике и какие методологические выводы можно из этого сделать**

### ТЕЗИСЫ

Материалом для этого доклада послужили фрагменты из «*Naiṣkarmyasiddhi*» и «*Bṛhadaranyakopaniṣadbhāṣyavārtika*», в которых Сурешвара говорит о Шанкаре как учителе и рассуждает о том, какое место должны занимать его собственные работы по отношению к наследию Шанкары.

В истории адвайта-веданты Сурешвара известен как *Vārtikakāra*, то есть как автор комментариев к комментариям Шанкары на Брихадараньяка-упанишаду и Тайттирия-упанишаду. *Vārtika* представляет собой «разворачивание» того, что в комментируемом тексте было сказано, то есть в достаточной степени разъяснено (*ukta*), того, что было разъяснено недостаточно (*durukta*), и того, что не было сказано вовсе (*anukta*). Похожим образом можно рассматривать и самостоятельный текст Сурешвары «*Naiṣkarmyasiddhi*», отсылающий к «*Upadeśa-sāhasrī*» Шанкары.

Вопреки установкам авторов комментариев *vārtika*, Сурешвара старается отбросить подозрения читателей о том, что в работах Шанкары что-либо важное не высказано, высказано плохо или без должного обоснования. Он заключает, что Шанкара высказал все необходимое о содержании Вед, и от себя он ничего не может добавить к этому (*Naiṣkarmyasiddhi* 1.5).

Против упреков в бесцельности или своекорыстии его авторских начинаний Сурешвара высказывает два соображения:

- Написание собственного текста позволит ему «очистить свое понимание» Вед и учения Шанкары при помощи критики от «знатоков Брахмана» (*Naiṣkarmyasiddhi* 1.5).
- Некоторые мыслители, склонные к недобросовестным спекуляциям, (*kutarkika*) выдвигали аргументы против учения Шанкары уже после его смерти. Поскольку в текстах Шанкары отсутствуют прямые опровержения этих аргументов, приведение таких опровержений ложится на плечи Сурешвары (*Bṛhadaranyakopaniṣadbhāṣyavārtika* 1.2).

Таким образом, заявляемые цели Сурешвары являются исключительно образовательными как в отношении самого себя, так и в отношении иных лиц. Сурешвара не стремится сказать нечто новое, но хочет повторить сказанное Шанкарой другими словами.

Поэтому в историко-философской работе, объектами которой являются тексты Шанкары и Сурешвары, необходимо учитывать описанное выше целеполагание последнего в качестве фундамента построения исследовательской оптики (или

одной из таких оптик). Это целеполагание устанавливает особого рода отношения между текстами учителя и ученика.

Р. Барт выделяет три типа отношений между знаками, которые можно экстраполировать на область текстов как знаков, имеющих крайне сложное внутреннее устройство, но все же представляющих собой единство в выражении определенного смысла:

Считать отношение текстов ученика и учителя (комментатора и комментируемого) символическим – значит, полагать, что комментируемым не было исчерпано все означаемое, в то время как для Сурешвары очевидно, что предмет был исчерпан Шанкарой во всей его полноте.

Считать отношение текстов ученика и учителя синтагматическим – значит, полагать, что есть некоторый иной предмет, разговором о котором можно было бы продолжить тексты учителя. Тем не менее если Шанкара, по мнению Сурешвары, высказал все необходимое о предметах действительно имеющих ценность (Брахмане, освобождении и т.д.), всякий разговор об иных вещах не имел бы смысла. Целеполаганию Сурешвары отвечает лишь парадигматическое отношение между текстами Шанкары и его собственными: в такой оптике они представляются двумя разными означающими с одним означаемым, выбор между которыми зависит исключительно от аудитории, к которой это сообщение обращено.

Таким образом, история адвайта-веданты, если она учитывает то, какие цели ставили перед собой исследуемые мыслители, будет историей означающих как разных способов сказать об одном и том же или, под иным углом рассмотрения, историей практик образования и самообразования. Вероятно, это утверждение можно распространить на исследования, касающиеся и других школ индийской философии.