

## *КОБЗЕВ Артем Игоревич*

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

# Актуальные проблемы перевода философской классики Китая

## ТЕЗИСЫ

Первый в России план системного перевода китайской классики разработал в 1914 г. В. М. Алексеев (1881–1951), но его обрушила Первая мировая война. С середины 1920-х до начала 1990-х годов китаеведение в СССР существовало в двух противоборствующих формах: классической синологии, концентрировавшейся в Ленинграде и опиравшейся на филологию с лингвистикой, и советскую китаистику, концентрировавшуюся в Москве и опиравшуюся на историю с обществоведением. Первая в 1930–1950-е годы подверглась официальному разгрому как «буржуазная наука», а вторая административно доминировала с 1930-х по 1960-е годы, но в 1970–1980-е стала терять главенство и после крушения СССР утратила свою идеологическую специфику. Уже треть века длится период формирования новейшего российского китаеведения, основными задачами которого являются 1) восстановление и совершенствование классической синологии как общемировой науки, 2) применение современных информационных технологий и 3) освоение последних достижений китайской синологии, бурно развивающейся с начала 1980-х годов.

Общей особенностью большинства советских изданий китайской классики было 1) достаточно вольное обращение с оригинальным текстом, выразившееся в обозначенном или чаще скрытом купировании или пересказе по-разному сложных мест, 2) скудное комментирование, 3) отсутствие иероглифики, 4) искусственная политико-идеологическая актуализация. Однако даже невинное купирование, сокращение и переформулирование текста может заметно изменить его смысл, восстановление которого затрудняет отсутствие сопровождающего оригинала. Сходный эффект способно произвести включение старого произведения в новый историко-культурный и политико-идеологический контекст. Для преодоления таких пережитков прошлого и формирования более строгих переводческих стандартов на основе достижений, ранее продемонстрированных некоторыми изданиями «Памятников письменности Востока», в ИВ РАН создана новая серия «Китайская классика в академических переводах». Важнейшую роль в этом процессе играет разработка наивысших стандартов перевода и интерпретации категориального аппарата и главных произведений китайской классики на *вэньяне*. Применительно к философии данный подход реализован в издании: *Кобзев А.И. «Да-сюэ»: «Великое учение» святомудрых для школяров, ученых и владык, или Судьба конфуцианского канона в Китае, на Западе и в России. М.: Востлит, 2014.*

В отечественной синологии интерес к системному исследованию категорий и основных понятий традиционной китайской философии и культуры возник в начале 1980-х годов независимо и синхронно с аналогичным явлением в КНР. Важнейшими

результатами этого процесса стали новаторские для российской науки публикации: в 1983 г. — материалов «круглого стола» «К проблеме категорий традиционной китайской культуры» в журнале «Народы Азии и Африки», в 1994 г. — энциклопедического словаря «Китайская философия», в 2006–2010 гг. энциклопедии «Духовная культура Китая». Эти достижения позволили ныне выявить даже глубинный смысл цитат из философской классики в докладе на XX съезде КПК Си Цзиньпина, который выступил соединением марксизма с «превосходной традиционной культурой Китая».

## КОНОНЧУК Дмитрий Васильевич

к.филос.н., доцент, Департамент философии и религиоведения, Школы искусств и гуманитарных наук

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия

## Почему Конфуция именовали *цзы* 子: концепция У Тяньмина

### ТЕЗИСЫ

*Цзы юэ* 子曰, – этими словами, которые обычно переводятся «Учитель сказал», начинается *Лунь юй*. Слово *цзы* 子 навсегда стало частью общепризнанного имени «учителя и образца десяти тысяч поколений». Но какова была семантика этого слова во времена самого Конфуция (552/551 – 479 до н.э.), в эпоху поздней Чуньцю? Почему Конфуция называли именно словом *цзы* 子?

Эволюционный путь семантики слова *цзы* 子 от базового значения «ребёнок» к значению «учитель» в первом приближении кажется многоступенчатым, сложным и запутанным. В эпоху Западная Чжоу титула *цзы* 子 удостаиваются владельцы небольших уделов-го и вожди варварских племён, входивших в культурную орбиту мира хуася<sup>1</sup>. На основании этого факта китайский исследователь из Уханьского университета У Тяньмин (吴天明, род. 1956) создал свою концепцию, объясняющую именование Конфуция в *Лунь юе* словом *цзы* 子. Сам автор резюмирует идею следующим образом:

«В ритуальной системе раннего Чжоу *цзы* 子 представлял собой титул младших *чжухоу* 諸侯. В эпоху Чуньцю правители малых уделов (*сяо го* 小國) хуася и правители варваров четырёх сторон света (*мань и жун ди* 蠻夷戎狄) большими уделами (*да го* 大國) хуася уничижительно назывались *цзы* 子 («сыновья»). *Гуны* 公 и *цины* 卿 (т.е. высшие сановники и министры – Д.К.) больших уделов хуася по политическому статусу были эквивалентны этим *чжухоу* (т.е. правителям малых уделов и варваров – Д.К.) с титулом *цзы* 子, поэтому также именовались *цзы*, в результате чего понятие *цзы* 子 приобрело уважительный смысл. В *Лунь юе* Конфуций уважительно называется *цзы* 子 и Кун-цзы, что не имеет отношения к тому, что он мужчина, к его учёной нравственности, статусу *шэн жэня* 聖人 («мудрейшего» – Д.К.) или уважению со стороны учеников. Единственное, что имеет значение – это его служебный ранг: Кун Цю когда-то был министром-цином Лу, большого удела хуася»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Известно, что на Древнем Востоке слово «сын» приобрело, в т.ч., и определённый политический статус, близкий понятию вассалитета. Так, в библейской 4-й книге Царств описываются события 30-х гг. VIII в. до н.э. Иудейский царь Ахаз просит военной защиты у могущественного ассирийского царя Тиглатпаласара III словами: «раб твой и сын твой я; приди и защити меня от руки царя Сирийского и от руки царя Израильского, восставших на меня» (4-я Царств 16:7). В этом смысле вассалитета и подчинения просматриваются параллели между библейским понятием «Сын Божий» по отношению к иудейским царям, и китайским понятием *тяньцзы* 天子 «Сын Неба» применительно к чжоускому вану.

<sup>2</sup> У Тяньмин. Кун Цю чэн «цзы» сяньсян яньцзю (Исследование феномена именованья Кун Цю [словом] «цзы») // Хубэй шэхуэй кэсюэ, 2019. – №8. – С. 103.

В самом деле, в *Цзо чжуани* обнаруживается ряд прецедентов, отражающих подобные парадигмальные представления:

«Министр суверенного удела (*ле го* 列國) соответствует правителю (*цзюнь* 君) малого удела, таков устоявшийся порядок Чжоу».

(*Цзо чжуань* 10.23.2)

«Высший *цин* удела второго ранга по положению соответствовал среднему [*цину*] великого удела; средний [*цин*] соответствовал его низшему [*цину*]; низший [*цин*] – его высшему *дафу*. Высший *цин* маленького удела по положению соответствовал низшему [*цину*] великого удела; средний [*цин*] соответствовал его высшему *дафу*; низший [*цин*] – его низшему *дафу*».

(*Цзо чжуань* 8.3.2)<sup>3</sup>

Иными словами, в рамках данной концепции вопрос о значении именованного *цзы* 子 применительно к Конфуцию плавно перетекает в вопрос о том, занимал ли в действительности Конфуций значимые управленческие должности. Оставляя за пределами тезисов подходы к этому непростому вопросу, заметим, что здесь, в целом, стоит согласиться (с некоторыми оговорками и дополнениями) с концепцией С.И. Блюмхена, который, на наш взгляд, точно интерпретировал упоминаемую в *Мэн-цзы* 12.26 и *Цзо чжуани* 10.1.2 должность Конфуция *сыкоу* 司寇 как наблюдателя за правильностью исполнения ритуалов<sup>4</sup>. Если С.И. Блюмхен подробно анализирует значение понятия *сян* 相<sup>5</sup>, под которым Конфуций фигурирует в *Цзо чжуани* 10.10.2, то У Тяньмин без обиняков объявляет эту должность министерской (*го цин* 國卿)<sup>6</sup>. Однако вне зависимости от деталей интерпретации эта должность, без сомнения, давала возможность Конфуцию называться *цзы* 子.

У Тяньмин в своей работе анализирует ряд сложностей, связанных с его концепцией<sup>7</sup>, оставляя практически без внимания тот факт, что уже в *Лунь юе* мы встречаем слово *цзы* 子 в качестве обращения по отношению к людям, не занимающим министерских должностей (16.13, 18.6). Однако концептуализированную У Тяньмином схему семантического превращения обыденного слова «ребёнок» в значимый в системе общественной иерархии титул (а позже, посредством текстуального образа Конфуция, и в значение «учитель») это обстоятельство, с некоторыми замечаниями, не опровергает.

### Список литературы

1) Библия. – Москва: Международный Издательский Центр Православной Литературы, 1994. – 1376 с.

<sup>3</sup> Позже эта формула встретится в тексте *Ван чжи* («Порядок царствования»; *Ли цзи* 5.5).

<sup>4</sup> Блюмхен С.И. Герменевтика имён и образов: Шао-чжэн Мао // Общество и государство в Китае. Том LI, часть 2. – Москва: ИВ РАН. – 2022. – 540 с. – С. 101-110.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> У Тяньмин. Кун Цю чэн «цзы» сяньсян яньцзю (Исследование феномена именованного Кун Цю [словом] «цзы») // Хубэй шэхуэй кэсюэ, 2019. – №8. – С. 107-108.

<sup>7</sup> Там же, С. 107-111.

- 2) Блюмхен С.И. Герменевтика имён и образов: Шао-чжэн Мао // Общество и государство в Китае. Том LI, часть 2. – Москва: ИВ РАН. – 2022. – 540 с. – С. 55-140.
- 3) Лунь юй (Избранные беседы) // Лунь юй. Да сюэ. Чжун юн. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2013. – С. 1-242.
- 4) Мэн-цзы (Мэн-цзы). – Пекин: Чаохуа, 2011 – 301 с.
- 5) У Тяньмин. Кун Цю чэн «цзы» сяньсян яньцзю (Исследование феномена именованя Кун Цю [словом] «цзы») // Хубэй шэхуэй кэсюэ, 2019. – №8. – С. 103-114.
- 6) Цзо чжуань (Комментарий Цзо). Т.3. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2012. – С. 1535-2426.

*ГОРДИЕНКО Андрей Витальевич*

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург,  
Россия

## Термины *цин* 情 и *син* 性 . О моральном совершенствовании в трактате «Сюнь-цзы»

### ТЕЗИСЫ

1. Исследования этики Сюнь-цзы строятся на толковании двух важнейших терминов – *цин* 情 и *син* 性, тесная связь которых остаётся предметом дискуссий. В трактате «Сюнь-цзы» эти термины иногда образуют пару – *цин син* 情性, связь в которой полагается переводчиками сочинительной [1, с. 257; 2, с. 40, 249; 3, с. 223; 4, с. 151-152; 5, с. 53], но иногда и подчинительной [6, с. 302; 7, с. 162]. Впрочем, бывает, что бином упраздняется [1, с. 188; 6, 76-78; 5, с. 322]. При этом Сюнь-цзы представляется одной из ключевых фигур в процессе эволюции семантики термина *цин* [8, с. 539]. Однако контраст его понимания *цин* с предшествующей традицией может быть вовсе не таким серьёзным, каким он часто кажется в переводах, трактующих термин как «эмоции» [6, с. 281; 4, с. 127; 7, с. 143].

2. Тхан Сиуфу считает *син* (жизненные проявления и их причину) «компонентом» человеческого существа, на который другой «компонент» – «искусственность» *вэй* 偽 (ориг. «artifice») накладывает «этические рамки» (ориг. «ethical framework»), подводя активность *син* «под контроль суждений» [9, с.172, 196-197]. В таком случае возникает вопрос: откуда возникает и как существует стремление, которое, не относясь к *син*, дало бы импульс компоненту *вэй*? Винни Сун, напротив, полагая что тезис «*син* плох» направлен на природные склонности сердца-*синь* 心 стремиться лишь к «собственной выгоде» и приводить к беспорядку, утверждает способность сердца-*синь* научиться вследствие «интервенции» среды [10, с.637, 639]. Если Сюнь-цзы утверждал, что «*син* плох», имея в виду лишь некое неудобство от первичной необученности, то кажется странным его претензия, нашедшая свою крайнюю форму в интерпретации Тхана, о том, что *син* не порождает (*шэн* 生) культурные формы.

3. Вслед за Эриком Хаттоном переводя *цин* как «расположенность» (ориг. «disposition»), мы, обратив внимание на отрывки, содержащие описание стремлений в терминах *цин*, *син*, а также с биномом *цин син*, приходим к выводу, что «расположенность»-*цин* органов человека в связи с *син* отличается степенностью, ярко контрастирующей с «расположенностью»-*цин* отдельного органа. Вследствие этого на основании иного прочтения определения из фрагмента 22.2 мы предлагаем понимать *син* в рамках трактата «Сюнь-цзы» как холистический термин, означающий витальное ядро, смыкающее разные по устремлениям, системной значимости и выносливости органы в «резонансе» *гань ин* 感應, при котором состояние одного органа определяет состояния других, разделяющих его тяготы, но

вовсе не всегда разделяющих его довольство, ибо от чрезмерности его стремлений они страдают так же, как и от их нехватки. Дан *син* как общая «расположенность»-*цин* резонирующих органов, а именно как: «охота [или] отвращение, удовольствие [или] возмущение, печаль [или] радость» [11, 22.2].

4. Поскольку *син* не равно ни одному органу, проявления «расположенности»-*цин* которых могут как ладить, так и конфликтовать, наша трактовка позволяет объяснить причастность сопротивляющегося воспитанию «дурного *син*» к моральному совершенствованию, не прибегая к поиску иных инстанций стремлений помимо органов, а также избежать противоречия в признании за *син* непосредственной роли в создании культурных форм и облагораживании человеческого поведения при наличии указаний на его сопротивление этизации. К тому же, так удастся избежать допущений, излишне рационализирующих философию Сюнь-цзы, а также объяснить удивительную естественность для Мудрейшего (*шэн жэнь* 聖人) морального поведения, к тяготам от которого он оказывается положительно расположен.

5. Дискуссионный характер нашей интерпретации ввиду её неочевидной связи с другими положениями трактата «Сюнь-цзы», которые мы не имели возможности рассмотреть в рамках настоящей работы, а тем более неизбежные несоответствия с трактовками термина *син* в учениях иных древнекитайских философов, требуют от автора развития данной концепции в последующих работах, а также позволяют рассчитывать на любезную помощь критикующих его коллег.

#### Список литературы:

1. Феокистов, В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы / В.Ф. Феокистов. – Москва : Наука, 1976. – 296 с.
2. Hutton, E.L. Xunzi. The Complete Text / E.L. Hutton – Princeton : Princeton University Press, 2014. – 397 p.
3. Knoblock, J. Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works : in III Volumes. Vol. I. Books 1-6. / J. Knoblock – Stanford : Stanford University Press, 1988. – 340 p.
4. Knoblock, J. Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works : in III Volumes. Vol. III. Books 17-32. / J. Knoblock – Stanford : Stanford University Press, 1994. – 433 p.
5. Komenarović, I.P. Écrits de Maître Xun. / trad., entr. et not. par I.P. Komenarović. Paris : Les Belles lettres, 2016. – 961 p.
6. Dubs, H.H. The works of Hsuntze / H.H. Dubs – London : Late Probstain & Co., 1928. – 336 p.
7. Watson, B. Xunzi. Basic Writings / B. Watson – New York : Columbia University Press, 2003. – 202 p.
8. Рыков, С.Ю. Эмоции или факты... или что-то другое: и ещё раз о термине *цин* 情 в древнекитайской философии / С.Ю. Рыков // Общество и государство в Китае. – 2018. – Т. 48. Ч. 2. – С. 523–567.

9. Tang, S. Xing and Xunzi's Understanding of Our Nature / S. Tang ; ed. by E.L. Hutton // Dao Companions to Chinese Philosophy. – Dordrecht : Springer, 2016. – Vol. 7. – pp. 165-200.
10. Sung, W. Mencius and Xunzi on Xing (Human Nature) / W. Sung // Philosophy Compass. – 2016. – Vol. 11. – pp. 632-641.
11. 荀子 – Xunzi [Электронный ресурс] // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xunzi> (дата обращения: 11.09.2023).



КОТОВА Диана Дмитриевна

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия

## Герменевтическое прочтение концепта *цин* 情 «чувство» в эпоху Хань через осмысление текстов «Ши цзина»

ТЕЗИСЫ

1. Категория *цин* 情 «чувство» так или иначе возникает в текстах китайских философов – например, в тексте конфуцианского философа Сюнь-цзы, осмыслявшего его в связке с категорией *син* 性. Мы полагаем эти категории одними из центральных в китайской философской мысли. На наш взгляд, эта связка носит этико-эстетический характер, проникая во все сферы китайской рефлексии. Нас интересует, как эта связка проявляется в рефлексии о тексте, в частности, в «Каноне поэзии» времен эпохи Хань. Наш выбор пал на этот период, поскольку именно тогда появился одобренный властью институт классических текстов и произошло обращение их в *цзин* 經 «каноны».

2. Стоит начать с этимологии категории *цин* 情. Уместно обратиться к словарю «Шовэнь цзецзы» – т.к. он относится к династии Хань, то, само собой, указывает на то, как категория оформилась к этому времени понятийно. «Желания, присущие людям с женской пневмой *ци* 气. Состоит из ключа синь 心 «сердце» фонетика *цин* 青 «цин». И уже там, в «Шовэнь Цзецзы», есть и парная категория, которую составитель словаря Сюй Шэнь контекстуально противопоставляет чувству – категория *син* 性 «природа», «характер». Определяет он ее так: «Мужская пневма человека, что склоняет его к доброду. [Иероглиф состоит] из [ключа] синь 心 и фонетика *шэн* 生». Таким образом, мы можем заключить, что уже к эпохе правления династии Хань это разграничение появилось и обозначало некие качества, заключенные в *синь* 心 (сердце). Представляется необходимым проследить, как эта дуальность сформировалась и всегда ли она была свойственна китайской мысли.

Стоит отметить, что для самого «Ши цзина» («Канона поэзии») употребление этой категории нехарактерно: слово *цин* 情 в «Ши цзине» встречается всего один раз, в стихе «Вань Цю» 宛丘 [I, XII, 1]<sup>8</sup>, и обозначает любовное чувство. На наш взгляд, именно конфуцианская герменевтика, т.е. осмысление конфуцианскими мыслителями канонических текстов, концептуализировала категорию в этическом и лингвистическом ключе. Наиболее ярко это выражено в тексте «Великого предисловия Мао» 毛詩大序:

«Фэн – это ветер, веяние. И также – поучение. Ветер приводит в движение, поучение же меняет к лучшему. Стих — вместилище устремлений. В сердце оно — устремление, воплощенное же в речи — стих. Чувства приходят в движение внутри нас и обретают формы в речах. Если речей недостаточно, [чтобы выразить чувство],

<sup>8</sup> Ли Шань. «Ши цзин» си ду: цюань вэнь цзэндин чату бэнь. (Анализ Книги Песен: полный текст с иллюстрациями) / Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2018. – с. 314-315

то стонут и вздыхают, если недостаточно стонов и вздохов, то скандируют и поют, если же недостаточно речитатива и песен, то руки и ноги сами собой [выражают это чувство] в танце. Чувство изливается в звуках, звуки же образуют узор, и называется это мелодией. Мелодии умиротворенного века спокойны и радостны, ибо правление тогда гармонично» (перевод И.С. Лисевича)<sup>9</sup>.

В данном фрагменте: 1) чувства, как и указывает нам иероглифическая этимология, мыслятся как размещённые в сердце человека. 2) чувства нуждаются в эстетическом выражении: речи, песни-стихи и танец. 3) чувства при этом влияют на окружающий мир вокруг, являясь как бы гарантом его гармоничности.

3. Ещё одним важным нововведением ханьской эпохи в трактовку «Канона поэзии» является осмысление «Канона» в рамках натурфилософии, развитой, как считается, под влиянием текстов школы Ци – одной из ханьских школ, толковавших собственный список стихов-ши и основанной каноноведом Юань Гу. Как считается, именно под влиянием этой школы были созданы «Апокрифы к поэзии» – «Ши вэй». Однако эти натурфилософские влияния скорее привнесены в нее не основными представителями этой школы (основатель школы Ци – Юань Гу был приверженцем канонического конфуцианства и противником даосизма), а проникавшим тогда в официальный дискурс даосизмом. А натурфилософские влияния оформлены одним из последователей этой школы, И Фэном, который не был официальным каноноведом при ханьском дворе. Скорее всего, именно его версия могла повлиять на «Ши вэй»<sup>10</sup>. Опираясь на концепцию взаимопроникновения Неба и человека, авторы апокрифов считали, что натура человека (в оригинальной статье – 性情 – примеч. Д.К.) напрямую влияет на ход истории. Стихи, таким образом, являясь выражением первого, в «Апокрифах» связывались с гадательной системой «Небесных ствол и земных ветвей» *тянь ган ди чжи* 天干地支 и движением сил *инь* и *ян*, через которые можно проследить, когда сменяют друг друга периоды процветания и упадка. А опираясь на «четыре начала» *Сы ши* 四始 – первые строки каждой из глав «Канона поэзии» – и *У цзи* 五际 – систему, при которой главы «Канона поэзии» соотносятся с пятью элементами – можно предугадать, в какой конкретно период (в т.ч. и календарного) произойдет передача небесного мандата.

“五性不相害，六情更兴废。观性以历，观情以律，明主所宜独用，难与二人共也”

«Пять природных свойств [человека] не причиняют друг другу вреда, шесть чувств [человека] подвержены колебаниям вверх-вниз. Вникай в природные свойства посредством календарного цикла, вникай в чувства посредством музыкальных ладов. Просвещённый правитель то, что должно, использует один, трудно [делать это] вместе с двумя людьми».

Также И Фэн соотносит категории *син-цин* 性情 с местностями и обычаями – *ди ли фэн гу* 地理风俗. Это используется им для объяснения того, что в каждом регионе поэзия, зависящая от обычаев-рельефа, отличалась, а, значит, отличались и заложенные в них чувства. Что-то похожее мы можем наблюдать в известном

<sup>9</sup> И.С. Лисевич «Великое введение к „Книге песен“» // Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти академика Н.И. Конрада. М.: Наука, ГРВЛ, 1974, с.178-181

<sup>10</sup> Ван Чанхуа. «Ши вэй» юй «Ци ши» гуаньси каолунь (Исследование связи «Апокрифов к поэзии» с «Поэзией Ци») / Хэбэй, Вэньсюэ пинлунь, №2, 2009 - с. 51-59.

фрагменте о визите принца Цзи Чжа в Лу, где он высказывал суждения о стихах-ши<sup>11</sup>. Высказывания Цзи Чжа – это эмоциональное высказывание о песнях, подкрепленные знанием об особенностях конкретной местности, то у И Фэна это завязано на более отвлеченной трактовке, связывающей регионы Китая с календарным циклом.

Так под пером И Фэна и авторов «Апокрифов к поэзии» система трактовки поэзии-ши 詩 оформляется в некую систему взаимодействия человека и неба, где категория син-цин 情性 становится инструментом для наблюдения за миром вокруг, соединяя воедино Небо, Землю и Человека.

---

<sup>11</sup> Цзо чжуань. Пэн Ду, Чэн Сяоцин, Ли Линьюань инчжу (Цзо чжуань с комментариями Пэн Ду, Дэн Сяоцина и Ли Линьюаня) / Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2012. – с. 1473

**КИРИЧЕНКО Анастасия Дмитриевна**

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

## **Концепция пренатального воспитания *тай цзяо* 胎教 в «Ле нью чжуань» Лю Сяна**

**ТЕЗИСЫ**

Оказавший огромное влияние на развитие биографического жанра китайской литературы *чжуань* 傳 литератор, литературовед и библиограф эпохи Западная Хань (209/202 гг. до н.э. –8 г. н.э.) Лю Сян (劉向, 77–6 гг. до н.э.) создал первый в истории Китая памятник, целиком посвящённый женским персонажам, и оставил тем самым не только уникальный материал в области женской истории, но и ценнейший источник для исследования антропологических воззрений данного периода.

Доклад строится вокруг содержащегося в *Чжоу ши сань му* 周室三母 («Три матери дома Чжоу») биографического свода *Ле нью чжуань* 列女傳 («Поставленные в ряд жизнеописания женщин») Лю Сяна термина *тай цзяо* 胎教 («воспитание зародыша», «пренатальное воспитание») и связанному с ним тезису: «Во время вынашивания ребёнка, необходимо [быть] осторожным во всех восприятиях. Воспринявший доброе [станет] добр, воспринявший злое, – зол. Человеческое рождение подобно [рождению] десяти тысяч вещей, все посредством своих матерей воспринимают вещи, поэтому видом и голосом подобны матерям» (妊子之時，必慎所感。感於善則善，感於惡則惡。人生而肖萬物者，皆其母感於物，故形音肖之).

Докладчик задаётся целями:

1. Прояснить, насколько новым к моменту творчества Лю Сяна был термин *тай цзяо* 胎教 и в какой степени мысль о предопределяющем характере пренатальных восприятий человека была оригинальна в рамках педагогических воззрений своего времени, а в какой навеяна предшествовавшей Лю Сяну жуистской (жу 儒) литературой;
2. На материале *цзюаня Му и чжуань* 母儀傳 («Жизнеописания [женщин-]образцов материнства») раскрыть содержание термина *тай цзяо* 胎教 и то, как данная концепция регламентировала поведение беременной женщины;
3. Уточнить последствия благоприятных и неблагоприятных пренатальных впечатлений ребёнка и установить, допускал ли Лю Сян ситуации неоднородного, смешанного влияния на ребёнка, или же категорически делил поведение будущих матерей на дурное и хорошее.

Тема доклада может представлять интерес как с точки зрения исследования литературного творчества Лю Сяна, так и жуистской этической мысли эпохи Хань.

*СТАРОСТИНА Аглая Борисовна*

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

## **Космография и историография в первой главе трактата «Синь юй»**

**ТЕЗИСЫ**

Главный адресат трактата «Новые речи» («Синь юй», кон. III в. до н. э.), автором которого традиционно считается Лу Цзя – правитель. В связи с этим первый переводчик книги на европейский язык, А. фон Габайн, назвала трактат *Fürstenspiegel*, «княжеским зеркалом». Автор уделяет преимущественное внимание вопросам ценностных приоритетов государственного управления, а не конкретным политическим стратегиям. Большая часть тезисов подкреплена примерами из событий недавней истории (периодов Чуньцю – Чжаньго – Цинь). Мировоззренческая основа социально-политической теории «Синь юй» дана в первой главе трактата – «Основы Дао» («Дао цзи»), в которой не столько эксплицитно, сколько с помощью языковых и художественных средств изображены схожее устройство и взаимосвязь вселенной и общества.

В докладе будет рассмотрена модель времени и пространства в этом тексте, сформированная с помощью параллельного изображения структуры космоса и эволюции человеческого общества вплоть до начала эпохи Чжаньго. На эту модель опирается деятельность субъекта истории в парадигме «Синь юй».

*БЕЛАЯ Ирина Витальевна*

д.филос.н, в.н.с., Отдел Китая

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

## **«Дао Дэ цзин» в дискурсе даосов эпохи Сун (на примере работ Цао Вэнь-и)**

**ТЕЗИСЫ**

Доклад посвящен исследованию влияния идей «Дао Дэ цзина» 道德經 на творчество даоски Цао Вэнь-и 曹文逸 (1039—1115), жившей в эпоху Северная Сун (960—1127). Цао Вэнь-и была единственной женщиной-философом среди многочисленных комментаторов «Дао Дэ цзина». Особенностью комментариев Цао Вэнь-и является интерпретация «Дао Дэ цзина» в качестве наставлений по «внутренней алхимии» (нэй дань 內丹) — даосских методов совершенствования духа через преобразование тела. Помимо комментариев к «Дао Дэ цзину» Цао Вэнь-и написала «Песнь о великом Дао-Пути одухотворенного источника» (Лин юань да дао гэ 靈源大道歌), в которой изложила принципы сущностного единства духа-шэнь и дыхания-ци, прибегнув к образам «Дао Дэ цзина».



необходимость следования принципам сыновней почтительности *сяо* 孝 и братской любви *ти* 悌, которые являются важнейшими для человека и предшествуют познанию мира; приводятся исторические примеры такого нормативного поведения.

Во второй части, посвященной описанию окружающего мира, объекты внешнего мира, качества и чувства человека структурированы на основе универсальных нумерологических констант - от двойки до десятки. В третьей части перечислены обязательные для дальнейшего обучения конфуцианские каноны, конфуцианские и даосские тексты.

В четвертой части изложена краткая история Китая, начиная от эры «трех правителей и пяти императоров» и заканчивая эпохой Цин и Китайской Республикой (в зависимости от редакции текста), подчеркивается династийный характер китайской истории и его обусловленность социальными причинами.

В заключительной части «Троесловия» объясняется важность обучения, а также последующего за ним обязательного служения правителю и народу. Также приводятся примеры известных людей, которые в процессе учебы смогли преодолеть различные преграды и неблагоприятные внешние обстоятельства.

«Троесловие» получило широкое распространение не только в Китае, но и странах, испытавших влияние китайской культуры – Корее, Вьетнаме, Японии и т.д., было неоднократно переведено на европейские и русский языки. В 1990 году «Троесловие» было рекомендовано ЮНЕСКО для изучения детям во всем мире.

Несмотря на то, что «Троесловие» постулируется как «детский» текст для начального обучения грамоте, его проблематика и философско-культурная насыщенность не позволяют отнести его к простым для осмысления текстам. «Троесловие» изложено очень лаконично и, говоря современным языком, является гипертекстом. Его изучение требует развернутых комментариев и обращения к другим китайским источникам, что позволяет в процессе его чтения затронуть широкий круг вопросов китайской философии и культуры.

«Троесловие» на китайском языке подробно рассматривалось нами в рамках курсов «Лингвострановедение Китая» и «История и современное развитие Китая» со студентами-китаистами 4-го и 5-го курсов бакалавриата, а также 1-го курса магистратуры Института иностранных языков и Института филологии Московского педагогического государственного университета. Изучив этот текст на языке оригинала (вэньянь), студенты смогли значительно увеличить свой иероглифический запас и познакомиться с базовыми категориями китайской философии и культуры.

На наш взгляд, изучение «Троесловия» на языке оригинала должно быть включено в обязательную программу подготовки китаистов.



*РУДЕНКО Николай Владимирович*

к.филос.н., с.н.с., Отдел Китая

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

## **Аллюзии к философской классике в современном политическом дискурсе КНР: проблемы и методы интерпретации**

**ТЕЗИСЫ**

Одной из ярких тенденций последнего времени в политической жизни КНР является всё более обширное использование философского наследия Древнего Китая в публичных выступлениях её лидеров – прежде всего председателя Си Цзиньпина. Нередко они представляют собой целые обособленные цитаты из философской классики на вэньяне, которые в переводах на иностранные языки, даже официальных (к примеру, от агентства «Синьхуа»), отражаются чаще всего неточно-описательно и банализированно. Между тем в Китае анализу этих аллюзий посвящаются специальные работы. В частности, издаются специальные сборники разъяснений, где как указываются источники подобных цитат, так и даётся их интерпретация в контексте конкретных речей. Аллюзии, таким образом, выступают в качестве средства трансляции идей, одновременно и укоренённых в традиции, и способных выступать в качестве актуальных для современной повестки: их выбор отражает текущие тенденции государственной идеологии.

Однако каким конкретно образом следует интерпретировать данные аллюзии для получения нового, адекватного реальности экспертного знания – вопрос неоднозначный. Здесь требуется пройти между Сциллой и Харибдой: избежать как излишнего углубления в оригинальный контекст философских памятников, грозящего «вчитыванием» лишних смыслов в современные выступления, так и поверхностного небрежения контекстом оригинала, ведущего к утере смыслов актуальных. В докладе на основе анализа корпуса речей Си Цзиньпина, а также изданных в КНР сборников вышеупомянутого характера, будет на примерах продемонстрировано, каким образом может быть осуществлена такая сбалансированная интерпретация.

*МАТВЕЕНКО Валентин Александрович*

к.филос.н, доцент, Департамент философии

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия

## **Философия природы Вацудзи Тэцуро в контексте вопроса о преодолении модерна**

ТЕЗИСЫ

Разделение мира на две сферы, на естественную и на социальную, является одной из проблем того, что Бруно Латур называет западным «модерном»: природа отделяется от общественных отношений и рассматривается как независимый от человека мир. Подобное разделение «общего мира», в сочетании с всеохватывающей рационализацией и демифологизацией модерна, привело к слиянию идей техники и прогресса, что привело к еще большему «отделению» человека от природы. С развитием науки западная культура продолжала осознавать себя именно как хозяйку природы, а не как ее часть, т.к. природа (*physis*), как следует из ее противопоставления технике (*technē*), — это то, что можно (и должно) покорить. Кульминацией подобного *технического* сознания модерна является эпоха, которая в XXI веке получила название антропоцена.

Тем не менее, само по себе обозначенное разделение «общего мира» посредством техники ложно, так как природный и социальный миры неразделимы. Более того, на деле они всегда взаимодействуют друг с другом. По этой причине Латур, как и ряд других теоретиков, подчеркивает необходимость нового способа мышления о взаимоотношениях между человеком и природой. В этом контексте можно вспомнить недавнюю работу гонконгского философа Юка Хуэя «Вопрос о технике в Китае», которую можно прочесть как предложение «перенастроить модерн» через изменение нашего понимания техники.

Подобный подход, в сущности, является упреком в том, что мы по-прежнему пытаемся преодолеть модерн средствами самого же модерна. Я подразумеваю западную философию и науку, представители которых, как правило, игнорируют прямое обращение к содержанию незападного или немодерного опыта.

В качестве подобного примера целесообразно обратиться к концепции *фудо*, разработанной Вацудзи Тэцуро в ответ на «Бытие и время» Хайдеггера. Будучи в достаточной мере творческой и оригинальной, философия Вацудзи во многом основывалась на скрупулезном изучении собственно японских культурных и интеллектуальных корней (о чем свидетельствует само понятие *фудо*). В его концепции роль географической обусловленности настолько велика, что определяет не только психологию, обычаи и нравы (размышления об этом можно обнаружить уже у Гердера), но и само мышление, в том числе эстетическое и техническое.

С учетом вышесказанного, в докладе предполагается уточнить некоторые соображения о геофилософском «потенциале» идей Вацудзи в контексте вопроса преодоления модерна и предпринять попытку охарактеризовать иное видение техники, не свойственное ее западному «аналогу».

**ФЕДЯНИНА Владлена Анатольевна**

к.истор.н, доцент, руководитель, Кафедра японского языка  
Московский городской педагогический университет, Москва, Россия

## **Философско-методологические основания периодизации японской истории монаха Дзиэн (1155–1255)**

**ТЕЗИСЫ**

В данном исследовании анализируются философско-методологические основания для периодизации истории Японии, предложенные тэндайским монахом Дзиэном (1155–1225) в начале XIII в. в рамках японского буддизма. Мы опираемся на историософский трактат Дзиэна «Гукансё», написанный ок. 1221 г. В нем Дзиэн в терминах японского буддизма описывает закономерности исторических событий, дает им причинное объяснение, предлагает периодизацию истории Японии.

В мировом японоведении наиболее известна сформулированная Дзиэном периодизация по соотношению скрытых и явных принципов-*дори* и пониманию их людьми, насчитывающая семь периодов в истории Японии. Проведенный нами текстологический анализ позволяет сделать вывод, что скрытые принципы – это правила, обусловленные космическим миропорядком, а явные – мирскими властью и порядком.

Текстологический анализ «Гукансё» позволяет выделить три другие периодизации, созданные на основании различных критериев: 1) три традиционно обозначаемых периода (древность, средние века, нынешнее время); 2) три периода, обусловленных состоянием буддийского учения (Истинного Закона, Подобия Закона, Последних дней Закона); 3) четыре периода, зависящих от форм правления в Японии (правление государей, правление государей при поддержке регента, правление отрехшихся государей, правление государей при помощи сёгунов и регентов).

Настоящее исследование демонстрирует, что различные периодизации не вступают в противоречие, а взаимно дополняют друг друга. При этом каждая из периодизаций структурирует ход исторического процесса в Японии в целях обоснования легитимности воинского правления при верховной власти государя (и регента из рода Фудзивара при нем).

Традиционная периодизация обусловлена эмпирическим наблюдением, три другие – теоретическим анализом, проведенным в рамках японского буддизма. При буддийском подходе Дзиэна к пониманию истории основанием для периодизаций являются буддийские космологические представления или состояние буддийского учения. Эти три периодизации являются инструментом для исследования процесса исторических изменений и выявляют общую тенденцию к ухудшению с временными периодами улучшения. Периодизация по формам правления используется для описания способов приспособления к данному отрезку калпы с его своеобразным соотношением скрытых и явных принципов. Традиционное выделение трех периодов также включено в единый философский комплекс за счет привязки к трем периодам буддийского учения.

**ЗАВЕРТАН Дарина Алексеевна**

аспирант, Департамент философии

Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия

## **Мир как диалог вещей: эпистемологическое измерение понятия *моно-но аварэ***

ТЕЗИСЫ

Любая картина мира – это своего рода попытка описать отношения, в которых находится все множество вещей (в том числе и человек) в пределах общего космоса. В японской традиционной культуре характер этих отношений рассматривается как интересубъективный и процессуальный, поэтому их можно представить в форме диалога вещей, т.е. говорить о некоторой форме диалектического движения между «я» и «другим».

Глубокий эстетизм, присущий японской культуре, постулирует примат чувственного в познании, однако мы предлагаем говорить об эстетике, чувственности не столько как о форме познания, сколько как о форме обращения и диалога с вещами. В рамках настоящего доклада в качестве инструмента подобного чувственного диалога будет рассмотрен язык, а в качестве атрибута подобного диалога – понятие *моно-но аварэ*. При этом мы постараемся отойти от привычного рассмотрения *моно-но аварэ* в качестве лишь категории эстетики, и предпримем попытку характеризовать *моно-но аварэ* как элемент большей структуры, благодаря которому в принципе становится возможным диалог вещей как эстетический и эпистемологический процесс.

Концептуальное осмысление понятия *моно-но аварэ* впервые было предпринято Мотоори Норинагой. В его философии *моно-но аварэ* выступает как атрибут специфического способа явления и чувствования реальности.

В докладе предполагается рассмотреть основные элементы эпистемологической теории Мотоори Норинаги в контексте их связи с *моно-но аварэ*. Особое внимание будет уделено анализу понятия голоса (*коэ* 声) как языка явленного в реальность, который, подобно вещам, обладает *катати* 形 и *сугата* 姿, т.е. «внешней» формой и «внутренним» образом. Голос, будучи изначальным звучанием, призван сформировать доверие к опыту, основанному на чувствовании и эстетическом переживании. Подобная философия языка в определенном смысле «возвращает язык телу» (в противовес конфуцианским теориям языка), где он становится голосом, который отражает и являет вещи, формируя интересубъективную реальность.

*ШИМАНСКАЯ Анна Сергеевна*

к.филос.н, доцент

Московский государственный лингвистический университет, Москва,  
Россия

## **Ценностно-мировоззренческий аспект изучения цветовой палитры эпохи Эдо**

ТЕЗИСЫ

Городская культура эпохи Эдо (1603–1868) считается чрезвычайно многообразной и, возможно, одной из самых ярких в истории Японии. Объединение Японии и наступление мира после долгих военных конфликтов, безусловно, повлияло на подъем экономики и укрепление торговых связей между регионами.

В период Эдо быстрыми темпами шло развитие промышленности и торговли, горожане стремились к богатству и роскоши наравне с правящим военным сословием, что не могло не отразиться на их одеяниях. В 1673 году в центре Эдо открылась мануфактурная лавка, хозяин которой Мицуи Такатоси (1622–1694) торговал тканями. Впоследствии из этого магазинчика вырос знаменитый универмаг Мицукоси.

В конце XVII века Миядзакэ Юдзэнсай начал использовать относительно новую ручную технику окрашивания тканей (*юдзэн-дзомэ*). Образец рисунка наносили рисовой пастой с помощью тонкой палочки, затем раскрашивали от руки клеевыми красками, сушили, а грунтовку смывали. Считается, что художник не столько изобрел новую технику, сколько создал особый стиль, в котором сочетались яркость, элегантность и динамичность того времени.

Военное правительство бакуфу, периодически издававшее указы о запрете роскоши, в этот раз официально заявило о запрете для простого народа таких ярких цветов, как алый, фиолетовый, золотой, серебряный и других. К тому же под запрет попадали определенные сорта ткани и способы ее украшения. Благодаря этому ремесленники, которые не могли ослушаться, создали «48 чайных и 100 мышиных» оттенков, а также целую культуру их использования.

Именно горожане стали выразителями менявшихся взглядов на жизнь, а их вкусы и запросы оказали значительное влияние на основные тенденции и направления, которые определили не только дух, характер и ценности культуры этой эпохи, но и ее цветовую палитру.

*НАСИБУЛИНА Анастасия Сергеевна*

н.с., Управление научных исследований  
Восточно-Сибирский государственный университет технологий и  
управления, Улан-Удэ, Россия

## **Концепция климата (*фудо*) Тэцуро Вацудзи и экологическая этика**

ТЕЗИСЫ

В восточных традициях понятие «климат» с древнейших времен тесно связано с образом жизни людей.

Вацудзи Тэцуро (1889–1960), выдающийся японский философ предложил свою интерпретацию понятия «климат», которая позволила ему выработать новый подход к осмыслению «человеческого существования».

В его концепции климат (風土, *фудо*) рассматривается как всеобъемлющая связь человека и окружающей среды, формирующая взгляды и ценности разных народов. В соответствии с данной концепцией одинаково важна роль каждого человека в формировании культурной и природной среды.

Природная среда обычно понимается как объективная данность, независимая от субъективного человеческого существования.

Концепция *фудо* и японская экологическая этика играют важную роль в понимании взаимодействия человека с природой в японской культуре. И концепция *фудо* и экоэтика поднимают ключевые вопросы о природе, устойчивости и человеческой ответственности перед окружающей средой. В сочетании с уникальной японской традицией и мировосприятием концепция *фудо* оказала значительное воздействие на развитие экологической этики не только в Японии, но и в мировом контексте.

Концепция *фудо* основывается на взаимодействии между конкретной природной средой и культурными, психологическими и этическими особенностями людей, живущих в этой среде. Эта концепция внесла значительный вклад в глобальное экологическое движение и способствовала формированию более устойчивого и ответственного отношения к природе.

В контексте экологической этики можно выделить следующие аспекты концепции *фудо*:

Более глубокое понимание природы: концепция *фудо* помогает поднять уровень осознания важности природы в японском обществе и за его пределами; убедительно доказывает, что человек является частью природы и его действия могут иметь серьезные последствия для окружающей среды.

Целостная перспектива: концепция *фудо* подчеркивает взаимосвязь людей и окружающей их среды. Вацудзи поощряет целостный взгляд, учитывающий не только физические аспекты природы, но также культурные и психологические.

Целостная перспектива определяет подход к экологической этике, признавая, что люди глубоко укоренены в своем естественном окружении.

Культурный контекст: концепция Вацудзи подчеркивает, что человеческая природа и этика формируются под влиянием окружающей среды. Формируется культурно-чувствительный подход к экологическим проблемам.

Интеграция в японскую культуру: концепция *фудо* стала важной составной частью японской культуры и философии. Она нашла свое отражение в литературе, искусстве и религиозных учениях, что способствовало распространению экологических ценностей в обществе.

В целом, концепция *фудо* Вацудзи предлагает уникальный взгляд на экологическую этику, подчеркивая взаимосвязь человеческого существования, культуры и окружающей среды, призывая учитывать эти взаимосвязи при принятии этических решений, связанных с окружающей средой. Концепция *фудо* обеспечивает основу, которая способствует более глубокому пониманию отношений между людьми и окружающей их средой, подчеркивая ответственность и взаимозависимость между людьми и миром природы.

**Благодарности.** Доклад является частью исследования, финансируемого РНФ, проект №19–18-00412-П.

*СКВОРЦОВА Елена Львовна*

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

## **Проблема национальной идентичности в японской эстетике XX–XXI вв.**

ТЕЗИСЫ

Задача автора – обозначить две главные тенденции в японской эстетической мысли XX – нач. XXI вв., а также определить их разнонаправленность в решении проблемы идентичности культуры Японии в целом и ее художественной компоненты в частности.

Можно зафиксировать два магистральных направления развития японской эстетики указанного периода. С одной стороны, такие ученые, как Ониси Ёсинори, Такэути Тосио, Идзуцу Тосихико и Идзуцу Тоё, Имамита Томонобу представляют традицию рационального осмысления японского художественного наследия и его систематического анализа с использованием аппарата западной эстетической науки. Особое значение в связи с этим придается компаративистским исследованиям, позволяющим выявить не только специфику, но и общие основания эстетического знания Востока и Запада.

Так, Имамита Томонобу внес огромный вклад в организацию публикаций по данной теме, создав Международный Центр сравнительных исследований по философии и эстетике (Centre International pour étude comparée de philosophie et d'esthétique). Этот Центр выпускал ежегодник, в создании которого принимали участие крупнейшие мировые светила эстетической науки, такие как Р. Берлингер, М. Дюфрен, Ж. Парен-Виаль, Л. Парейсон, П. Маккормак, М. Оливетти и др.

С другой стороны, следующее за Имамита Томонобу поколение исследователей – Сасаки Кэнъити, Амагасаки Акира, Иваки Кэнъити и Сакабэ Мэгуми – также считают себя, подобно Имамита, наследниками философских взглядов самого известного философа Японии Нисиды Китаро. Однако они акцентируют внимание на несколько иных ракурсах при рассмотрении концепции киотоского мыслителя. Соглашаясь с Имамита в том, что необходим научный анализ художественного и теоретического наследия стран Дальнего Востока (Китая, Кореи и Японии), эти ученые выбрали малоперспективный путь национального обособления, подчеркивания специфичности и уникальности японской культуры, языка и художественного творчества за пределами философии и эстетики.



*КАРЕЛОВА Любовь Борисовна*

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

## **Концепция «места» в онтологии Накамуры Юдзиро**

### **ТЕЗИСЫ**

Накамура Юдзиро (1925–2017) принадлежит к когорте ярких и оригинальных философов второй половины XX века. Он родился в Токио, окончил Токийский университет и большую часть жизни преподавал философию на юридическом факультете Университета Мэйдзи.

Важным направлением его исследований стала актуальная сегодня проблема «преодоления метафизики» и создания версии «новой онтологии».

Теория «места» Накамуры Юдзиро представляется одной из современных попыток предложить более адекватный инструментарий осмысления мира как мира сложных систем, используя потенциал не только западной, но и азиатской философской традиции, имеющей в своем основании буддийские корни.

Развивая различные аспекты концепции «места», намеченные Нисидой Китаро, Накамура посвятил себя ее интерпретации и дальнейшей адаптации в свете потребностей конца XX в. в разработке новых позитивных оснований философии в ситуации критики метафизики и классической научной рациональности.

Предметом рассмотрения Накамуры, говоря языком Хайдеггера, является область «онтического». Именно эта область не всегда может быть описана методами строгих наук и в терминах формальной логики и поэтому требует особого инструментария.

Взяв за основу теорию «места» Нисиды Китаро как общий подход, он опирается на достижения в области феноменологии, психологии, психоанализа, семиотики и лингвистики, а также физики и биологии.

Накамура в своих трудах наглядно описывает многомерность человеческого существования, его несводимость к какому-то одному сущностному основанию, его сложность и изменчивость. Японский философ предпринимает попытку установить соотношение и механизмы взаимодействия среды, социума, бессознательного и выявить их онтологическую связь, преодолевая рассмотрение субъекта или субстанции как единственных точек отсчета. Он демонстрирует эффективность применения метафоры места для создания современной онтологической теории, равно как и для осмысления широкого спектра сложных нелинейных процессов. Тем самым исследования Накамуры выявляют потенциал категории «места» при построении новой онтологии, свободной от эссенциализма и субстанциализма, подтверждая ее жизнеспособность и эвристическую ценность.

*Pradeep P. GOKHALE*

Honorary Adjunct Professor, Department of Pali and Buddhist Studies  
Savitribai Phule Pune University, Pune, India

## **Faith and Reason in Indian Philosophy**

### **ABSTRACT**

While understanding the relative roles of faith and reason in the systems of Indian philosophy, the paper deals with two main questions:

1. How does inference operate in establishing beliefs? Can we say that a belief is rational (and not an article of faith) if it is argued through inferences? In response to this question it is shown that some metaphysical systems use some forms of reasoning in dual way: to support common sense beliefs and also to transcend common sense in favour of some transcendent metaphysical beliefs. It was Cārvākas who tried to restrict the scope of reasoning to empirical world and this-worldly way of life.
2. Generally we talk of āgama or śabda (authority, or testimony) as pramāṇa when it is a question of supporting faith. But there are systems in which inference and verbal testimony operate together. So there is a question about the relation between the two sources of knowledge. What kind of relation between the two supports rationality and which relation supports faith? It is shown in the paper that the reason oriented systems even question the authority of scriptures through reasoning whereas the faith oriented systems try to restrict the scope of reasoning by adhering to scriptural authority.

Hence while considering the roles of faith and reason in the systems of Indian philosophy we get a spectrum of views. At one end we have the extreme criticality of the sceptics; next to that we have adherence to this-worldly common sense view of the learned Cārvākas. Then we have Buddhism which allows critical appraisal of faith. It is followed by Jainism which appreciates rival metaphysical views as partial truths. Then we have the systems like Nyāya-Vaiśeṣika, which justify common sense, but also try to establish metaphysical views by applying non-empirical inference. On the other side of the spectrum, we have the systems like Pūrvamīmāṃsā and Vedānta. These systems not only emphasize verbal testimony against inference, but they claim themselves to be rooted in verbal testimony, that is Vedic scriptures. In this group of systems we have also to include Vyākaraṇadarśana as expounded by Bhartrhari in Vākyapadīya and also Dharmaśāstra as expounded in the works like Manusmṛti. These systems follow different ways of defending Vedas and subordinating reason. The paper finds a problem with both the extremes: Sceptical application of reason which question common sense and uncritical adherence to faith which disallows rational appraisal.

*Asanga TILAKARATNE*

Emeritus Professor of Buddhist Studies  
University of Colombo, Colombo, Sri Lanka

## **Knowing Reality, Wisdom and Liberation: the Universal Statements in Buddhism**

ABSTRACT

Those who are familiar with the early Buddhist discourses are familiar with such universal statements as 'all constructed phenomena are impermanent,' 'all constructed phenomena are sorrowful,' 'all phenomena are no-soul,' 'whatever has the nature of arising has the nature of ceasing,' 'the phenomena have mind as their fore-runner,' etc. Although these and other similar statements occur in the context of religious practice, one cannot reduce these statements to mere utterances motivated by religious faith or zeal because, within the Buddhist religious practice, which cannot be fit into the popular picture of religious practice, these statements are meant to be serious observations the comprehension of which is claimed to lead to liberation through the dawn of wisdom. Then the question is, how are we to understand the ontological status or the factuality of these statements. The statements are presented as serious and valuable insights into the nature of world, human beings and reality. And they are attributed to the Buddha whose 'enlightenment' or the awakening is traced as the source from where these and other insights arise.

Looking from a philosophy of science point of view, we may say that all these statements are subject to what is called the problem of induction which highlights the limits of human experience (e.g. how do we know that all constructed phenomena are impermanent all the time, everywhere?). Why one has to accept these statements to be true? It is true that the Buddha made these statements. In his very first statement to the world, he articulated the essence of his teaching, the four noble truths, as arising from his awakening or understanding which is known in the Theravada tradition as 'bodhi', a term that cover a range of meanings related to understanding, comprehension, realization etc. But why would anyone accept these statements, as the history of Buddhism shows, to the extent that a good number of people opted to change their entire way of life to achieve what was promised by these teachings? Obviously here there is a vast role for human rational and intellectual capacity and for the faculty of faith which has very crucial but essentially limited role to play in the process, a condition necessary but not sufficient.

The 'truths' Buddhism refers are to be seen and experienced in one's own life. In other words, the entire edifice of liberation rests on one's own experience, conviction and understanding. 'The Dhamma has to be known by each person within one's own self' – as the well-known statement goes, notwithstanding that teaching and instruction is not without its function within the system. The Dhamma is open to be verified or falsified and to do either, one has to overcome one's skepticism, which is permitted, and put the path into practice. Ultimately, the universal statements found at the heart of the teaching of the Buddha are not innate or 'clear and distinct' ideas of the type of the traditional rationalist persuasion, but insights to the nature of reality resulting from being fully awake to it. The quest for certainty may come to an end, not necessarily because one has found the ultimate

answers to all questions motivated by curiosity but because one has reached a state in which the hitherto existed questions are no longer questions.

*Key words:* universal statements, awakening, wisdom, liberation, questions, answers

*Maxim B. DEMCHENKO*

PhD in Cultural Studies, Associate Professor, Department of Oriental  
Languages

Moscow State Linguistic University, Russia

## **Śrī Bhagavadgītā-Tattva-Vimarśa by Śrī Bhagavadācharya as an Attempt to Reintroduce Viśiṣṭādvaita in the XX<sup>th</sup> Century**

**ABSTRACT**

---

Śrī Bhagavadācharya was one of the most fruitful XXth century's Viśiṣṭādvaitins. Not only had he written Sanskrit commentaries for the whole text corpus of Vedānta but also made an attempt to popularize Viśiṣṭādvaita among common people in North India through dozens of books in Hindi and Gujarati. Though well-known during his life-time, nowadays Śrī Bhagavadācharya has almost been forgotten even by scholars and never translated into non-Indian languages. In my paper I will analyze a few theses he puts forward in his Śrī Bhagavadgītā-Tattva-Vimarśa that are peculiar to his thought and differentiate him from his predecessors. All the materials including the book in question were found by me in archives of several Ayodhya based temples during my fieldwork in 2021-2022.

*Pramod KUMAR*

Professor, Department of Philosophy  
Patliputra University, Patna, India

## **Pramanasamuccaya: Study of a Lost Text**

### **ABSTRACT**

The Pramāṇa-samuccaya is a seminal work that was authored by Dignaga, often hailed as the father of Indian Mediaeval Logic. It serves as a testament to the profundity of Indian philosophical thought. Unfortunately, Dignaga's original Sanskrit works are not extant, only leaving behind scant fragments that have been collected and published by H. N. Randle. However, our primary access to these texts is through Tibetan translations. The commendable and tireless efforts of H. R. Rangaswamy Iyengar marked a significant milestone as he presented the Tibetan text alongside the Sanskrit restoration of the Pramāṇa-samuccaya, complete with critical notes, to the public eye for the very first time.

Subsequently, scholars from the United States and Canada, such as Richard P. Hayes and Radhika Harzber, have undertaken the herculean task of rendering partial fragments of this work from Tibetan back into Sanskrit. Richard Hayes has based his translations on Kanakavarman's Tibetan rendition of the Pramāṇa-samuccaya titled Tshad ma kun las bdus pa. Another translation of the same was done by Vasudhararakṣita. However, the complexity of these Tibetan translations, coupled with their differing interpretations of Dignaga's teachings, has posed considerable challenges for scholars. To navigate this intricacy, Hayes heavily relied on the Tibetan translation of the sub-commentary (tika) by Jinendrabuddhi. This text that is composed in verses and unfolds across six chapters viz; (1) Pratyakṣa; (2) Svarthanumana; (3) Pararthanumana; (4) Drstanta Parikṣa; (5) Anyapoha- parikṣa and (6) Jai- Parikṣa. This work was extremely influential throughout India both within the Buddhist world and beyond. Its contents set the agenda for philosophical debate for many centuries after it was written. In recent developments, Professor Ernst Steinkellner has made significant strides in reconstructing two Paricchedas (sections) of the Pramanasamuccaya from Tibetan into Sanskrit. His ongoing research endeavours to complete the restoration for the remaining Paricchedas, promising to further illuminate the enduring legacy of Dignaga's profound contributions to Indian philosophy.

*Marietta T. STEPANIANTS*

D.Sc. in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Department of Eastern  
Philosophies  
RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia

## **Philosophy Beyond Borders**

### **ABSTRACT**

The theme of the forthcoming XXV World Congress of Philosophy in 2024 “Philosophy Beyond Borders” is not as unambiguous as it may sound. The title should “encourage us to think across national, political and cultural boundaries”, to switch from our own traditions to the complex interweaving of human civilizations, to encourage and defend the diversity of ideas and traditions of people from all continents and regions. It seems that the theme is formulated to support the intercultural trend in philosophy that emerged a few decades ago. However, the symbolism of holding the Congress in Rome is then noted, as it “embodies a particular cosmopolitan ideal”. It sounds paradoxical to mention cosmopolitanism alongside criticism of globalization and support for intercultural philosophy as a relevant and promising direction. Given the history of cosmopolitanism, which has been given different meanings as the ages have changed, we can expect that this will not go unnoticed and will be the object of debate at the forthcoming Congress.

In particular, it will show the opposition of “dialogical cosmopolitanism” (F. Dallmeyer, E. Demenchonok) to the classical cosmopolitanism, which transformed in the twentieth century into a globalist project. Representatives of the non-Western world, primarily Asians and Latin Americans, will insist that cosmopolitanism necessarily implies adherence to a world state. They will rebuke cosmopolitans for criticizing nationalism, for denying the rights to national self-determination. Nevertheless, it cannot be denied that globalization has not only negative but also positive sides: the creation of a world market economy, transnational corporations, global organizations, new information and communication technologies (Internet, television, mobile telephony, etc.).

Can we influence the negative forms of globalization, which include the dehumanization of man and culture, which can only be avoided if traditional values are preserved and adapted to modern realities? The diversity of traditional cultures is a condition for the survival and further development of humanity. At the same time, traditional cultures can become a brake on development if they are unable to adapt themselves to global processes and, above all, to the challenges of the “knowledge society”. Those peoples who cannot find the resources for self-development may lose both their cultural identity and the identity of their state. That is why, “the protection of human beings today means the protection and development of traditional culture, and the latter presupposes the protection of national identity and, therefore, of national interests”.

Criticism and polemics should not be pursued in order to destroy one of the parties. Their existence and confrontation can be useful for the advancement of humanity along the median path, depending on the time and situational dependence.

*Vladimir P. IVANOV*

PhD in Philology, Senior Research Fellow

RAS Institute of Oriental Manuscripts, Saint Petersburg, Russia

## **The Structure of Śāntarakṣita's Tattvasaṅgrāha in the Light of Kamalaśīla's Commentary**

ABSTRACT

The paper provides an insight into the structural features of the famous VIII century Buddhist treatise *Tattvasaṅgrāha* by Śāntarakṣita with regard to the text's main purpose (*prayojana*) as it is treated in Kamalaśīla's commentary *Pañjikā*.

Any text along with its referential (representational) function of conveying message-meaning to the addressee, or its expressive function, reflecting the author's attitude to what is communicated, also performs the 'appellative' function, encouraging the recipient of the message to act. This function which could also be called praxiological was always significant in Indian text culture, since from the times of Veda-s it was embedded in its very core. This function is of paramount importance in the case of Indian religious and philosophical texts, whose main aim is to convince and transform the consciousness of their percipients. Along with linear models of message transfer, Sanskrit texts could demonstrate non-linear semantic structures, transmitting the main idea of the text indirectly.

It is exactly how one should perceive the message on Śāntarakṣita's *Tattvasaṅgrāha* according to the suggested by Śāntarakṣita's prominent student Kamalaśīla in his *Pañjikā* commentary to the treatise. He proposes to consider *Tattvasaṅgrāha* not as a thematically heterogeneous encyclopaedic or doxographic work, whose main objective is to refute different non-Buddhist views (as it is often treated by scholars now), but as a text, which by its very design exposes one of the most important Buddhist principles – the law of the dependent origination (*pratītyasamutpāda*). The themes, discussed in a number of the chapters of *Tattvasaṅgrāha*, indeed, appear to have direct correlation with the characteristics of *pratītyasamutpāda* given to it in *Śālistamba-sūtra* – an early Mahāyāna text, which explains this universal law. Kamalaśīla suggests looking at *Tattvasaṅgrāha* as at one big unit-sentence - *mahāvākya*, with the exposition of *pratītyasamutpāda* as its unitary purpose-meaning (*abhidheya*). In this context the treatise functions as a praxiological tool for the 'installing' into the consciousness of the text's addressee the knowledge of 'true principles' (tattva-s) of *pratītyasamutpāda*. This interpretation of the main message of the text raises also a question of the adequate translation of the name of the treatise into other languages, because, according to Kamalaśīla, '*Tattvasaṅgrāha*' means the 'Assembly of Principles-(tattva'-s)' which specify precisely *pratītyasamutpāda* (*pratītyasamutpāda-viśeṣaṇāni tattvāni*).



*Saathvik DEVARAKONDA, Laasya DEVARAKONDA*

Hindu College  
University of Delhi, New Delhi, India

## **Hume and the Problems with Induction – an Anekanta Discourse Towards Epistemic Humility**

ABSTRACT

This research paper delves into the profound philosophical discourse surrounding David Hume's critique of induction and its implications for the concept of epistemic humility. Hume's examination of the problems inherent in induction serves as a foundational basis for questioning the limits of human knowledge and understanding. Drawing inspiration from the Jain philosophy of Anekantavada, which underscores the multifaceted nature of reality and encourages the consideration of diverse perspectives, this paper explores the parallels between Hume's skepticism regarding induction and the notion of epistemic humility while noting that Anekantavada is not skepticism. Through a comparative analysis of Hume's empiricist perspective and the Jain doctrine of Anekantavada, this paper elucidates how both philosophies challenge the notion of absolute certainty in empirical human knowledge. Hume's contention that induction lacks a rational foundation aligns with the idea that human understanding is inherently limited. Similarly, Anekantavada promotes an open-minded approach to diverse viewpoints and recognizes the complexity of reality. This paper also explores the role of skepticism and cautious reasoning in both Humean philosophy and Anekantavada, emphasizing the importance of acknowledging the fallibility of our beliefs. By examining the intersection of Hume's critique of induction and the principles of epistemic humility embedded in Anekantavada, this research contributes to a deeper understanding of the challenges and uncertainties inherent in human cognition and knowledge acquisition. In conclusion, this philosophical discourse bridges the insights of David Hume's critique of induction with the principles of Anekantavada of Jain philosophy from the Indian tradition, shedding light on the shared emphasis on epistemic humility—the recognition of human limitations in the pursuit of knowledge. It invites contemplation on the intricate relationship between skepticism overcome by pluralism, and the quest for a more nuanced and humble approach to the complexities of human understanding.

*Keywords:* David Hume, Human Understanding, Anekantavada, Indian Philosophy, Jainism, Epistemic Humility

## ПАРИБОК Андрей Всеволодович

к.филол.н., с.н.с., Центр исследования философии и культуры Индии  
«Пурушоттама»

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

## Типология разумов<sup>12</sup>

### ТЕЗИСЫ

Представляющийся странным вопрос о том, нет ли у разума типов, не имеет ли место типология разумов, не возникает, покуда он кем-то не задан. Но вот я задал его. Вопрос несомненно вызывает недоумение и затруднение. Однако приведу довод в пользу положительного ответа. Для начала напомним Гегелево определение разума, из которого я исхожу (не будучи платоником, никогда нельзя быть уверенным, что различные определения относятся к одному и том же объекту): Die Vernunft ist zweckmäßiges Thun, «разум — это целесообразное действие». Каждый из нас разумен, но разумен, несомненно, не полностью, ибо для каждого индивидуума наверняка имеются весьма уместные классы задач, которые он не может не только целесообразно решить, но даже и толком поставить, хотя внимательный наблюдатель может уметь второе, видеть первое, а также и умело надоумить индивидуума задаться некоторой актуальной для того задачей. Итак, если «разум» не пустое понятие и не просто потенция, а актуально существующее, и им схватывается некоторый актуально существующий объект, то этот объект будет свойством не индивидуума, а самоподдерживающейся общности людей. Больше того, само утверждение о лишь частичной разумности любого индивидуума опирается на предпосылку признания наличия где-то, у чего-то/кого-то полной разумности. Она же оправдывает и уместность понятия глупости (глупого поступка). Такие, то есть идущие против разума, действия единодушно считаются нашим общераспространённым изъяном. Наибольшая актуальная разумность, очевидно, будет присуща наиболее исторически устойчивым и также максимально разнообразным в своей деятельности, культуре, постановке и решении задач, людским общностям, ибо понятно, что любое целесообразное (=разумное) действие предполагает постоянное фоновое выполнение фундаментальной задачи поддержания (воспроизводства) себя. Они и будут носителями типов разума. Эти общности, далее, должны оказаться наиболее многочисленными, тоже в силу фундаментальности задачи воспроизводства. И наконец, они должны характеризоваться очень большой взаимной различностью и примерно одинаковым интегральным уровнем развитости, поскольку в противном случае в течение истории уже успело бы случиться их поглощение (инкорпорация, уничтожение)

---

<sup>12</sup> Тезисы подготовлены в рамках Соглашения между Министерством Образования и Науки РФ и РУДН № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Его публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

более развитым конкурентом (как то произошло с мезоамериканцами и андскими индейцами).

Историческая эмпирия, данные которой в подобных масштабах не могут быть случайностью, свидетельствует, что таких предельных общностей у человечества с времён средней древности и вплоть до появления на мировой сцене агрессивного промышленного капитализма (модерна Запада), всего четыре. Это большие цивилизации, развившиеся в Евразии: средиземноморский, или Большой, Запад (БЗ); афразийская общность (АА), представленная носителями ислама и иудаизма, южноазиатская (ЮА) и дальневосточная (ДВ). Они различны своими типами развитой письменности, каноническими языками (соотв. древнегреческий и латынь; еврейский и арабский; санскрит; вэньянь), разными лакунами в морфологии культуры (например, отсутствием в АА и БЗ боевых искусств, отсутствием науки в ЮА, отсутствием лингвистики в БЗ и ДВ, отсутствием науки логики в ДВ и т.д.). Предположение о неслучайности (допустим, объясняемой предположительно географическими, расовыми, хозяйственными перипетиями в истории) сложившихся этих типов разума позволяет задаться задачей осмысления их различий, отправляясь от некоторого общего принципа. Этот принцип обнаруживается в различно организованной совместности частично разумных индивидуумов, то есть в аранжировке трех слоев существования человека: его бытия для себя (ума, в классической терминологии иранских и индийских ариев), бытия в совместности (речи) и бытия в мире (тела). Перебор вариантов этой аранжировки и учет всех пяти главных аспектов онтологической совместности, или речи, чего до сих пор ни одна интеллектуальная традиция не сделала, дает ровно эти четыре варианта, или типа, разума. В приложении к сложившимся философиям этих цивилизаций они оказываются: познающим разумом в БЗ, сотворящим деятельным разумом в АА, образовательным разумом в ЮА и управляющим разумом в ДВ.

## *СТРИЖАК Ульяна Петровна*

к.пед.н., доцент, академический руководитель, ОП «Востоковедение»  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа  
экономики», Москва, Россия

# **Онтологическая сущность агентности и ее лингвистическое представление в восточной и западной культурах**

**ТЕЗИСЫ**

### *Аннотация*

В данном исследовании рассматривается онтологическая сущность и проблема дифференциации социальной категории агентности и языковой семантической категории агентивности на материале японского языка. Разграничение понятий агентности, соотносимого с социальной наукой, и агентивности как лингвистического понятия дает возможность выделить сущностные характеристики Агента как субъекта социальных процессов и проследить пути реализации его агентивного потенциала в языковых структурах. Выявляется, что агентивность как категория лингвистики показывает степень выраженности в высказывании определенных характеристик Агента как референта языковой единицы. Определяется, что агентивность представляет собой макросемантическую категорию, отражающую способность участников ситуации оказывать или принимать воздействие, приводящее к их изменению, выражающуюся в совокупности признаков каузальности, автономности, волеизъявления и индивидуализированности и т.д. Онтологическую основу этих свойств составляет соотносимый с выделенными выше агентивными признаками личностно-деятельностный потенциал Агента как референта субъектного или объектного актанта, проявляемый им в реальном мире.

### Основные тезисы

Проблема *агентности* активно дискутируется в гуманитарном исследовательском поле и затрагивает вопросы социальной идентичности и предназначения человека в разных областях научного знания: в *политическом и юридическом фдискурсах*, где человек и его агентные характеристики являются объектом изучения с точки зрения контроля и ответственности за свои поступки; в *научно-технической сфере*, высвечивающей онтологические аспекты функционирования «искусственных», «программных», «механистических» Агентов как носителей искусственного интеллекта; в *религиозном дискурсе*, где онтологические представления о метафизической стороне личности обозначают вопрос о границах между сферами божественного промысла и человеческого существования: что человек как Агент может изменить в этом мире, а что находится за пределами его возможностей, т.е., выходит за рамки его агентности; в контексте *корпоративной культуры и бизнес-процессов*, где групповая или коллективная агентность актуализирует проблему возложения и распределения ответственности корпоративных Агентов; в

*психологии и медицине* при рассмотрении природы нарушений мозговой и двигательной активности человека из-за разрушения цепочек взаимосвязи с внешним миром в силу потери контроля над собственными действиями и реакциями; в *сфере образования*, где субъектами агентности, понимаемой широко как активная самостоятельность, выступают все стороны образовательного процесса, чья агентность трактуется как способность действовать целенаправленно и умение делать выбор с осознанием как собственного уникального жизненного опыта, эмоций, обязательств, так и социокультурных ограничений – материальных обстоятельств, властных отношений и культуры образовательных учреждений.

В научных рассуждениях о природе агентности неоднократно подчеркивается значимость таких агентных признаков, как каузальность, способность к целенаправленному волеизъявлению, автономность и индивидуализированность личности; при этом проявления данных признаков в западном и восточном обществах отличаются. Например, показателен пример с созданием *общества 5.0* в Японии, предполагающего проактивную жизненную позицию: для Японии построение такого общества является глобальным вызовом как социуму в целом, так и образовательной среде, где до сих пор сильны традиции непротиворечия действительности (в терминах агентно-структурной социологической теории – следование требованиям системы в ущерб индивидуальным потребностям Агента). Автору исследования в ходе собственного педагогического, предпринимательского, административного опыта взаимодействия с японскими общественными структурами приходилось неоднократно сталкиваться с не проявлением студентами активной позиции и стремлением слиться с коллективом; с обсуждением идей в бизнес-среде, проходящем в соответствии с жестким регламентом многоуровневости принятия решения и размытием ответственности, когда фокус агентности распределен на всех и при этом ни на кого, что иногда приводило к критической задержке внедрения и реализации идей. Таким образом, креативность, подразумевающая проявленность проактивных личностных характеристик и заявляемая как черта «новой агентности», на наш взгляд, еще долго будет встречать жесткое сопротивление японского социума, несмотря на действительно происходящие в последнее время постепенные изменения в этой сфере.

Убедительным подтверждением возможных трудностей перехода к новому для Японии формату агентности могут также послужить результаты сопоставительных исследований в области кросс-культурной психологии. С. Китаяма выделяет две культурные модели агентности: для западного мира это «осознанная способность воздействовать на свой мир, действовать целенаправленно и осмысленно <...>, чтобы переделывать мир, в котором они живут, в соответствии со своими возможностями и желаниями», а в азиатской модели акцентируется «взаимосдерживаемое членами сообщества поведение человека и его стремление к объединенным действиям в существующих условиях». Это определение обращает нас к истокам теории социального действия 70-х гг. XX в. с ее противопоставлением *агента* и *структуры*: видно, что в западной модели *агент* – это «независимая, автономная личность, действия которой никак не связаны, отдельны от действий других», а в восточной модели, напротив, подчеркивается, что «совместность и социальная соотнесенность – это основа личности». Этот конфликт мировоззренческих установок – ценность индивидуума против ценности коллектива, определяющий разницу жизненных позиций – отчетливо проявляется и

при сопоставительном изучении языков, в которых прототипические свойства Агента, описанные выше, проявляются в разной степени. В результате мера выраженности тех или иных агентных признаков в языке (реализующихся в семантической макрокатегории агентивности) может стать инструментом управления и манипуляции элементами социальных структур.

Так, в области *кросс-культурной психологии* С. Китаяма, описывая разницу моделей агентности в восточном и западном обществах, приводит пример отражения ценностных культурных установок в рекламе, соотнося их с агентными характеристиками: осознание себя как уникальной личности, инициативность, контроль и влияние в западной модели обуславливают содержание рекламы, апеллирующее к исключительности и неповторимости предлагаемой услуги, а контекстуальность, приспособляемость, ненамеренность в восточной модели определяют направленность рекламы на соотнесенность реципиента с коллективом. В *лингвистической антропологии* Л. Ахерн, определяя агентность как социокультурно опосредованную способность действовать, особо подчеркивает роль языка в выстраивании социальной идентичности, в решении вопросов социальных различий и неравенства, указывая на необходимость этнолингвистических исследований для объяснения взаимосвязи языка и агентности в современном мире. Она приводит результаты лингвистических наблюдений, которые показывают, что, например, в амазонских языках при занятии человеком, вышестоящим по должности или социальному статусу, субъектной позиции в его описании применяется номинативная стратегия, а при нахождении на объектной позиции – эргативная стратегия, возвышающая пациенса как логического субъекта, подвергаемого воздействию. Обратный эффект понижения значимости действующего лица по гендерному принципу описан на материале английского языка: когда женщина выступает субъектом действия, в языке возникает «эффект исчезающего агента» – ее выводят за пределы высказывания; в обратной перспективе, когда женщина выступает объектом – Агент как источник влияния на женщину, наоборот, фокусируется, что демонстрирует лингвистическую предвзятость в отношении женщины.

Технологии подобного переключения или «размытия» агентного фокуса, его намеренного сокрытия или, наоборот, акцентирования могут использоваться как (де)мотивационные рычаги формирования определенной жизненной или профессиональной позиции; они играют важную роль в *медиадискурсе*, являясь эффективным инструментом манипулирования общественным мнением. М. Йоргенсен и Л. Филлипс в ходе анализа текстов СМИ описывают частые случаи таких скрытых манипуляций на примере возможных вариантов высказывания с последовательным снижением агентности действующих лиц (*медсестер уволили* → *медсестры уволены* → *увольнения медсестер*). Видно, что в данной цепочке наблюдается поэтапное снижение ответственности увольняющей организации сначала путем залогового преобразования с соответствующей дефокусизацией исполнителя действия, а далее через номинализацию как еще более эффективное средство акцентирования результата и игнорирования действия Агента, который стал причиной события; а именная форма уже полностью исключает активный глагольный компонент и вытесняет ставший причиной увольнения процесс из фокуса внимания читателя. Похожие примеры из текстов СМИ приводит М. Ямамото, отмечая, например, разницу японских и английских текстов в позиционировании

стран в ходе переговоров: западное понимание агентности обуславливает персонализированное, а японское – де-персонализированное обозначение участников переговорного процесса: ‘позиция русских (*Russians*)’ → ‘позиция российской стороны’ *Roshiagawa*; ‘немецкие официальные лица (*German officials*) объявили, что ...’ → ‘в Германии (*Doitsu de wa*) было объявлено, что ...’; ‘Кельвин Кляйн создал пиджак ...’ → ‘в дизайнерской студии Кельвина Кляйна был создан пиджак ...’. Мы видим, что японские аналоги демонстрируют предпочтительное «растушевывание» фокуса в рамках коллективной агентности: вместо конкретного уникального индивидуализированного Агента указываются: сторона – по принципу должностной общности; страна – по принципу географической общности, студия – по принципу профессиональной общности. Скрывая или наоборот, высвечивая агентные признаки с помощью лингвистических инструментов, можно акцентировать или размыть фокус ответственности производителя действия за происходящее; привлечь внимание потребителей в рекламных стратегиях; подчеркнуть или нивелировать гендерную, расовую, этническую принадлежность и т.д.

Таким образом, сопоставительное рассмотрение лингвистических механизмов объективации агентных признаков в разных языках позволяет выявить общее и различное в сущностных характеристиках человека как субъекта действия в восточной и западных культурах.

*КАНАЕВА Наталия Алексеевна*

д.филос.н., проф.

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

## **Интерпретации индийской эпистемической культуры Джонардоном Ганери**

**ТЕЗИСЫ**

Профессор канадского Университета Торонто Джонардон Ганери является одним из немногих сторонников нового направления философских исследований, предметом которого являются эпистемические культуры. В философском сообществе он является признанным экспертом в области индийской философии и традиционной науки. Являясь этническим индийцем, по ментальности он все же больше западный ученый, поскольку его главные исследовательские инструменты – языки аналитической философии и западной логики. Пересечение двух традиций философии позволяет ему предлагать решения актуальных проблем современной философии, которая все больше приобретает черты межкультурного дискурса.

В докладе будут рассмотрены две интерпретации индийской эпистемической культуры, которые защищаются в двух публикациях Д. Ганери, вышедших в один год, 2018: в главе «Эпистемология с санскритской точки зрения» коллективной монографии «Эпистемология для остального мира» и в статье «Эпистемический плюрализм».

В главе монографии индийская традиционная эпистемическая культура рассматривается диалектически: с одной стороны, как некая целостная практика, отличающаяся от западной эпистемической культуры. Отличия показаны на примерах эпистемологических концептов джняна (*jñāna*), прама (*pramā*) и knowledge, содержание которых рассматривается с точки зрения не только аналитической философии, но и психологии познания: учитывается, какие психологические процессы и состояния обозначают перечисленные термины. С другой стороны, рассматривая интуитивные представления о знании (*прама*) двух философов – Шрихарши (XII в.) и Гангешы (1-я пол. XIV в.) – Дж. Ганери демонстрирует наличие в Индии различных эпистемологий с их особым пониманием эпистемологической эффективности (*epistemic success*) как достижения обоснованного верования (*true belief*) и стандартов успеха в виде определений причин такого верования – *праман*. А это значит, что эпистемические культуры не равнозначны эпистемологическим концепциям.

В статье «Эпистемический плюрализм» приведенный выше тезис получает развитие. Здесь Ганери совершенно определенно говорит, что в Индии в форме философских *шастр* существовали различные эпистемические культуры (С. 1), которые друг с другом полемизировали и в дискуссиях обретали общепризнанные истины. Для него история индийской мысли является эмпирическим аргументом в пользу правомерности эпистемологического плюрализма, вызывающего острые дискуссии в современной философии. Дж. Ганери анализирует критические



аргументы американского аналитического философа Пола Богоссяна по его статье «Страх перед знанием». Богоссян критикует плюрализм как разновидность релятивизма, подрывающего статус рационализма в эпистемологии и в науке.

Ганери видит ошибку П. Богоссяна в неверной характеристике точки зрения эпистемологических плюралистов: он приписывает им утверждение о сведении плюрализма эпистемических культур к плюрализму эпистемологических систем (С. 5). Другую ошибку Богоссяна Ганери усмотрел в том, что в своей критике плюрализма тот исходил из обязательности противоречивости позиций различных эпистемических культур по всем вопросам, что в реальности вовсе не обязательно.

Сам Ганери защищает иной тезис: эпистемологический плюрализм существует, а релятивизм не существует. Аргументом в пользу первой части тезиса для него выступает история индийской философии, в которой сосуществовали множество эпистемических культур, при этом в их эпистемологических учениях были как сходства, так и различия. Основное внимание в своей аргументации Ганери уделил рассмотрению джайнской концепции «точек зрения» (*naya*), в которой он увидел «второе великое теоретическое достижение» джайнов (С. 7) – различение инклюзивного и догматического способов занять определенную эпистемологическую позицию. Джайны, эпистемологию которых он интерпретирует весьма сциентистски, занимали, по его мнению, недогматическую эпистемологическую позицию и критиковали всех остальных за их догматизм – запрет на другие стратегии познания. Они признавали за истинные всякие утверждения о вещном мире, если они опираются на надежные *праманы*. С оценкой Ганери можно поспорить, поскольку, признавая влияние неявных ценностных предпосылок на эпистемологические концепции, он не замечает, что джайны отнюдь не сциентисты, и целью джайнской эпистемологии была вовсе не объективная истина, но защита джайна-дхармы.

Вывод, к которому приходит Ганери, впрочем, вполне соответствует положению дел в реальности: эпистемологический плюрализм в отношении эпистемических позиций совместим с отказом от релятивизации. Если эпистемологические принципы были бы императивами, тогда плюрализм позиций был бы невозможен, поскольку «не может быть четких альтернативных подходов к диктату императива» (С. 8).

*ТИЩЕНКО Павел Дмитриевич*

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

## **Конфуцианские мотивы в процедурной биоэтике Х. Тристрама Энгельгардта мл. (H. Tristram Engelhardt Jr)**

ТЕЗИСЫ

0. В России американская культура воспринимается чрезвычайно однобоко, в основном через призму условного «севера». Южная культура «рабовладельцев» с особенностями её менталитета, искусства и религиозной жизни остаётся малоизвестной. В своём выступлении я хотел бы представить удивительную личность – Хьюго Тристрама Энгельгардта мл. (1941–2016), с творчеством которого познакомился, изучая биоэтику. Энгельгардт – родился в католической семье, участвовал в движении молодых католиков обновленцев, потомственный врач, либерально-консервативный философ (гегельянец), учившийся в немецких университетах, один из лидеров американской биоэтики и, в конце жизни, православный богослов (греческий). Многие годы он преподавал не только в США, но и Китае, неоднократно подчёркивал, что менталитет американского Юга (фронтира) резонирует с китайским менталитетом.

1. Х. Т. Энгельгардт мл. известен как разработчик «процедурной» биоэтики, развитие идей которой, представлено в нескольких изданиях «Оснований биоэтики» – «Foundations of Bioethics» (первое издание 1986, считается стандартным существенно переработанное второе издание 1995, серия следующих переизданий включала лишь малозначительные дополнения и уточнения).

2. Основной вопрос его биоэтики – как в ситуации «какофонии» светских и религиозных «этик» возможна идея благой совместной жизни? Или как возможна биоэтика для незнакомцев (bioethics for strangers)? Эта биоэтика не может иметь содержательной интерпретации, т. к. именно в содержательных интерпретациях этические позиции расходятся, отрицают друг друга. Каждая из содержательных интерпретаций блага может стать основанием своей особой «биоэтики для друзей» (bioethics for friends), например он сам разработал свой православный вариант «христианской биоэтики». Но расширяющееся многообразие «биоэтик для друзей» лишает нас надежды найти некоторое общее основание для совместной благой жизни.

3. Идея процедурной биоэтики Х. Т. Энгельгардт мл. – это ответ на вызов множественности в сердце этического самопонимания. Нас могут связать вместе лишь формальные (пустые с точки зрения содержания) процедуры, которые позволяют «незнакомцам», вступая в отношения друг с другом, избегать насилия друг над другом, признавая и уважая право другого на собственное понимание идеи блага.

4. Энгельгардт полагал, что вся система принципов и правил биоэтики, которые он трактует чисто процедурно, может быть выведена из *принципа разрешения* (principle of permission). Когда в битком набитом вагоне метро нам надо пройти к выходу мы *ритуально* произносим – «простите, позвольте пройти». Такого рода ритуальная фраза, которая часто звучит на перекрёстках человеческих отношений, как раз, и разъясняет смысл принципа разрешения.

5. Философское обоснование принципа разрешения у Энгельгардта в разных контекстах строится на разных основаниях. Перечислю три главных.

6. Во-первых, это культура правового общества, правосознания граждан, которые связаны друг с другом не этническими или религиозными связями, а «пустыми» (чтоб избежать взаимного насилия) нормами права. Это уважительное отношение к человеку в «третьем лице», *любовь к дальнему*. В гражданских отношениях этот «дальний» часто сводится к пустому «голосу». Но признание в рамках демократических процедур этого голоса является важным условием совместной благой жизни «незнакомцев» друг с другом. Содержательная этика строится на *любви к ближнему*, на эксклюзивных отношениях одноплеменников, однопартийцев и единоверцев.

7. Во-вторых, это гегельянская идея нравственности (Sittlichkeit), которая предполагает растворенность моральных «идей» в габитусах (процедурах) каждодневной, практической, политической жизни. Без нравственности, в этом смысле, нет морального (этического) самосознания.

8. В-третьих, Х. Т. Энгельгардт мл. полагал, что между его идеями процедурной биоэтики и конфуцианской этикой, настаивающей на безусловной ценности исполнения ритуалов, существует определённого рода «эстетическая» связь (единство без общего основания). Нужно отметить, что в работах китайских учеников Энгельгардта эта связь приобретает черты синергии, позволяя традиционные конфуцианские ценности встраивать в современный технологически обустроенный мир рыночных отношений.

**Заключение.** Основная идея процедурной биоэтики Х. Т. Энгельгардта мл. - принцип разрешения (principle of permission) может играть роль кросс-культурного моста, который опирается с одной стороны на почву культуры «запада», а с другой – конфуцианского «востока».

*ПОПОВА Ольга Владимировна*

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

## **Биоэтика как реляционная философия действия (на примере китайской биоэтики)**

ТЕЗИСЫ

В последние десятилетия внимание исследователей привлекают культурно специфические факторы, оказывающие влияние на формирование современной биомедицинской этики (биоэтики). Проблема универсального и партикулярного в биоэтике становится все более актуальной в контексте усиливающейся критики сложившегося принципализма западной биоэтики, с характерным для нее переосмыслением таких ключевых понятий, как благо, автономия личности, человеческое достоинство, справедливость, нанесение вреда и др. На примере феномена китайской биоэтики мы попытаемся рассмотреть альтернативную модель формирования биоэтики.

Уникальная культурная ситуация, а также общественно политический строй позволяет нам наблюдать в Китае особую самобытную форму биоэтики, существенно отличающуюся от западных стран. Особое значение здесь приобретает патернализм, семейно-родственные связи, акцент на общественной жизни и намного меньшая значимость (а зачастую полная неактуальность) автономии пациента. То есть речь идет, казалось бы, о более выраженной консервативной направленности биоэтики, смысловое поле которой задают традиционные ценности и доминирование общественного над индивидуальным. В медицинской среде она (направленность) проявляется в развитом врачебном патернализме, развитии культуры наставничества<sup>13</sup> и иерархических отношений.

Вместе с тем кажущийся традиционализм вполне успешно сосуществует с общественно-политической ставкой на инновационность. В последние годы вызывает общественный резонанс и острую этическую реакцию такие осуществляющиеся в Китае биомедицинские практики, как редактирование генома эмбрионов, эксперименты с химерными эмбрионами, трупная пересадка головы и др., осуществление которых было бы невозможным во многих других странах по причине противоречия принятому научному этосу.

Парадоксальное сочетание традиционности и веры в безусловный авторитет науки, соединение консерватизма и инновационности, поиск баланса между утверждением безусловного авторитета науки, внутренними интересами страны и стремлением соответствия нормам этики, разделяемым мировым научным сообществом, на наш взгляд, определяют специфический код китайской биоэтики. В докладе будет

---

<sup>13</sup> К примеру, описаны ситуации недоверия общественному здравоохранению и развитие института наставничества в рамках функционирования частных медицинских организаций, занимающихся лечением диабета- см.: Bunkenborg M. The uneven seepage of science: Diabetes and biosociality in China // Health Place. 2016. Vol. 39. P. 212-218. URL: <https://doi.org/10.1016/j.healthplace.2015.02.015> (дата обращения 16.11.2021)

показано, что в китайской биоэтике, представляющей собой особую философию действия в биомедицинских ситуациях, заложено своеобразное представление о моральной агентности. Ее можно описать, используя теорию агентности М. Вальмисы, описывающей особую реляционную онтологию китайской философии, в которой отношения конститутивны и первичны, не подчинены презумпции отдельных субъектов, которые характерны для онтологии субстанции<sup>14</sup>.

Китайская биоэтика развивается как проект реляционной философии, формирующийся в контексте стремительного биомедицинского прогресса и делающий ставку на инновационность знания и этики, но при этом воспроизводящая некоторые архетипы традиционной китайской культуры, которые могут успешно сосуществовать с развитием науки и технологий и в некоторых аспектах его усиливать.

#### Литература

Bowman KW, Hui EC. Bioethics for clinicians: 20. Chinese bioethics. CMAJ. 2000 Nov 28;163(11):1481-5.

Bunkenborg M. The uneven seepage of science: Diabetes and biosociality in China // Health Place. 2016. Vol. 39. P. 212-218. URL: <https://doi.org/10.1016/j.healthplace.2015.02.015>

Li H, Cong Y. The development and perspectives of Chinese bioethics. J Int Bioethique. 2008 Dec;19(4):21-32, 159. Doi: 10.3917/jib.194.0021.

Li Y, Cui H, Li E. Chinese Traditional Bioethics. Dev World Bioeth. 2023 Mar;23(1):41-49. Doi: 10.1111/dewb.12347. Epub 2022 Mar 17.

Valmisa M. Adapting: a Chinese philosophy of action. New York: Oxford University Press, 2021. 210 p.

Wu Y. The Legal Landscape of Surrogacy in China. J Leg Med. 2023 Aug 9:1-24. Doi: 10.1080/01947648.2023.2238563.

Xue Y, Shang L. Are we ready for the revision of the 14-day rule? Implications from Chinese legislations guiding human embryo and embryoid research. Front Cell Dev Biol. 2022 Oct 24;10:1016988. Doi: 10.3389/fcell.2022.1016988.

Fan X, Li M, Rolker H, Li Y, Du J, Wang D, Li E. Knowledge, attitudes and willingness to organ donation among the general public: a cross-sectional survey in China. BMC Public Health. 2022 May 9;22(1): 918. Doi: 10.1186/s12889-022-13173-1.

---

<sup>14</sup> Valmisa M. Adapting: a Chinese philosophy of action. New York: Oxford University Press, 2021. 210 p.

*ТОДЫШЕВА Татьяна Юрьевна*

к.психол.н., доцент, Кафедра психологии

Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, Красноярск, Россия

## **Философская рефлексия феномена недеяния**

### ТЕЗИСЫ

Философская рефлексия феномена недеяния дает возможность осмыслить синтез западных практик деяния с восточными практиками, альтернативным стратегиям деятельности.

Феномен недеяния в классическом понимании рассматривался с позиций философии даосизма (*у-вэй*, Лао-цзы, Чжуан-цзы), буддизма, стоицизма (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий), исследований по христианской аскетической практике (Н.А.Бердяев, С. М. Зарин, Григорий Палама, С. С. Хоружий).

Доктор философских наук В.Б.Стрих полагает недеяние как определенный уровень пассивизирующей практики человеческого бытия, пассивизация своего Я.

Тезисы, раскрывающие недеяние как предмет философской рефлексии:

1. С позиций культуры юго-восточной Азии, праздность и недеяние являются активными практиками, осмысленными и целерациональными, связанными с небесным и божественным.
2. В западной традиции недеяние выступает как парадокс соединения эскапизма и альтруизма.
3. Для России характерным проявлением недеяния может быть жертвенность, покорность, смирение, лень, праздность.
4. Недеяние можно рассматривать с противоположных позиций:

- недеяние как ценность заботы о себе, сбережение себя;

- недеяние как отказ от целостности, где происходит разрыв смысла и ценности.

Когда приходят обязательства, начинается недеяние. Идет оценка с позиции ценностно – смысловой сферы: «твое» или нет. Если «твое» - недеяние как отдых, если нет – недеяние как сопротивление.

5. В недеянии происходит потеря ценности времени.
6. Суть перехода от недеяния к деянию: преодоление несоответствия между ресурсами и целью.
7. Можно выделить различные виды недеяния (как деструктивные тенденции развития, так и конструктивные - стратегии самореализации и самоосуществления), в частности: созерцание; недеяние через неосознанное (глубинное бессознательное); групповое недеяние (через заражение); ассоциальное недеяние (инфантилизм, лень, нигилизм, маргинализм, прокрастинация); отшельничество, аскетизм; путь гармонизации (даосы); уход в себя, угашение потребностей, желаний

(буддизм); рутинная стагнация (конфуцианство); трансцендентная пауза, молчание и т.д. Соответственно типы личности недеятелей - это лентяй, нигист, пассионарий, субпассионарий, маргинал, отшельник, аскет и т.д.

8. Психологические аспекты проблемы недеяния анализируются через следующие системы: ценностно – смысловую сфера, психологические защиты и саморегуляцию.

9. Стратегия недеяния как альтернативная стратегия деятельности для каждой профессиональной деятельности имеет свои отличительные и, зачастую, глубоко специфичные особенности. Возможны различные трансмутации недеяния в профессиональной деятельности для различных профессий.

Исследование трансформаций концепции недеяния в современную эпоху, связанное, в первую очередь, с проблематикой ценностных ориентаций, открывает новые возможности к развитию недеяния как стратегии самореализации и самоосуществления, открывает перспективы для диалога Востока и Запада.

#### **Список источников**

1. Архангельская А.С. Парадоксы феномена недеяния // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». Том 23 (62). 2010. №1. С. 30-35.
2. Быков Д.Л. Думание мира. Изд-во: Лимбус Пресс. 2009.
3. Носоченко М.А. Концепт судьбы в восточной и западной культурах // Ученые записки Алтайского государственного института. № 2 (32). 2022. С. 40-48.
4. Петров В.Е. Концепты недеяния и праздности в философии и культуре Юго – Восточной Азии // Наука и мир. Изд-во: Издательство "Научное обозрение" (Волгоград). № 11 (27). 2015. С.157-161.
5. Стрих В.Б. Феномен недеяния : Социально-философский и философско-антропологический анализ : диссертация ... доктора философских наук : 09.00.11. Санкт-Петербург, 1998. 298 с.
6. Скурихина Е.В. Активизм и недеяние: этический анализ : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.05. Санкт-Петербург, 2007. 174 с.

*АБРАМОВ Петр Дмитриевич*

к.филос.н., доцент, Кафедра истории, философии и культурологии  
Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия

## **Онтология трёх миров с позиции межкультурной философии**

ТЕЗИСЫ

Особое место во встречах с западными мыслителями занимает для Далай-ламы общение с Карлом Поппером. Он в книге «Вселенная в одном атоме: Наука и духовность на службе миру» отмечает, что буддийская система объектов реальности во многом совпадает с той, что была разработана Поппером. [Примечательно, что Далай-лама в своих книгах ссылается на Поппера, а Поппер на него, буддийски труды и восточную философию в целом – нет. При том, что Поппер был дружен с Э. Шредингером, одним из источников мировоззрения которого были идеи индуизма, веданты. – но это тема для отдельного исследования].

Перспективна разработка онтологии трех миров с позиций методологии межкультурной или, «космополитической», «глобальной» философии. Так обозначают синкретический философский дискурс В.Г. Лысенко и другие исследователи. В докладе будут проанализированы структура и составляющие этой онтологии.

Существуют, во-первых, материя или физические объекты, во-вторых, ум, субъективная реальность, и, наконец, в-третьих, идеальные, абстрактные понятия. Любой объект реальности, так или иначе сводим к одному из трёх миров и по-особому преломляется в двух других. Третий мир – и посредник между двумя другими мирами, и автономная сфера, всецело не обусловленная ими. Мы познаем реальность не напрямую, а посредством репрезентаций, при этом сама реальность, мир вне сознания конкретного субъекта, существует. В буддизме в этой связи используется образ руки в перчатке. Знания, сосредоточенные в третьем мире, помогают развитию сознания. Так буддийский мысленный эксперимент с центральными и периферийными атомами позволяет понять, что нет неделимых элементов и все существует взаимозависимо, а буддийская логика обосновывает, что любовь и сострадание способны развиваться безгранично. Концепция взаимозависимого бытия и несубстанциальности вещей сближает буддизм и квантовую физику. Сознание, с одной стороны, не может быть натурализовано, редуцировано к материи, с другой стороны, оно неотделимо от энергетических процессов. В качестве выводов отметим: к выделенным Д.Л. Тхуптеном трём коренным чертам сознания в буддизме, таким как субъективность, интенциональность, рефлексивность, можно добавить еще две: способность к беспредельному развитию добродетелей, позитивных качеств и взаимозависимость сознания и тонких форм материи. Три сферы реальности буддизма являются тремя только на феноменальном уровне, на уровне же ноуменальном, который в отличие от буддизма не признается Поппером, есть не троичность, а единство.



Онтология трех миров является более гибкой по сравнению с дуализмом, признает интуитивно приемлемую и обосновываемую с помощью различных доказательств автономию третьего мира. С другой стороны, сколько бы миров ни признавалось три или даже больше (последнее, на наш взгляд, нецелесообразно) – они все взаимозависимы и в их основе – единая абсолютная реальность.

*БЕЛИМОВА Влада Сергеевна*

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

## **Пространство «между» как локус для предельных вопросов о сознании: диалог между западной наукой и тибетским буддизмом**

ТЕЗИСЫ

В контексте анализа процесса взаимодействия мировых философских культур в последние годы актуализировалась установка на исследование особого пространства «*между*», которое можно охарактеризовать как метафору «места встречи» различных культур и философских позиций, поэтому понимание того, как устроено это пространство, каковы законы этого философского локуса – первостепенное условие возможности взаимопонимания и взаимообогащения культур. В контексте проблематики диалога культур феномен «*межпространства*» осмысляют, в частности, представители венской школы межкультурной философии (Б. Зааль, Б. Ботева-Рихтер, Н. Вайдманн).

В целом, можно выявить такие свойства этого необычного локуса как открытость, антииерархичность и динамизм (процессуальность). Под открытостью следует понимать тенденцию к расширению поля философского знания за счёт включения в него всех существующих в мире традиций мысли. Антииерархичность – это определённое условие «общения»: чтобы встреча культур приобрела характер именно диалога, а не монолога одной из них, каждый из участников должен не настаивать на исключительной правильности только своего мировидения, но признавать за *Другим* хотя бы частичную правоту и право на равное участие в исследованиях. Этот принцип получил наименование «когнитивная скромность». Динамика в философском бытии – в том числе, в пространстве *между* – являет себя в философской речи, выступающей в формах монолога от первого лица, обращённого к слушателям, диалога между собеседниками, в котором правом голоса обладает больше одного участника, а также полилога – особой формы философской речи, подразумевающей одновременное сосуществование множества логик, рациональностей, смыслополаганий, экзистенций и т.п. Пульсирующая динамика, свойственная диалогу и полилогу, очевидно, отличается от статической природы структурного изложения той или иной теории в рамках монологической речи, – и отличается существенно.

Методологические перспективы подхода межкультурной философии можно продемонстрировать на примере диалога между тибетским буддизмом и современной наукой, началом сближения которых можно считать основание института «Ум и жизнь». До последнего времени в науке доминировал подход, согласно которому сознание как таковое не может стать объектом исследования, поскольку является субъективным феноменом, однако в последнее время ситуация начинает меняться. К концу XX в. интерес к феномену сознания усилился в связи достижениями когнитивных и нейронаук, особенно актуальным стало изучение

соотношения между сознанием и физической реальностью («проблема сознание–мозг», «психофизиологическая проблема»). В конце XX в. назрела необходимость практического воплощения диалогических форм взаимодействия западных когнитивных наук и инокультурных форм рациональностей, наиболее далеко продвинувшихся в исследовании феномена сознания, прежде всего – буддизма, в основании которого лежит эпистемологическая проблематика, и который на протяжении тысячелетий выработал уникальные методы исследования сознания. Представляется, что буддийские созерцательные практики и методы интроспекции (данные от первого лица), и разработанная с их помощью картография сознания, могут дополнить используемый в науке эмпирический подход (данные от третьего лица).

*ЕМЕЛЬЯНОВ Владимир Владимирович*

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

## **Искусство как возвышенное и небесное в шумеро-аккадской культуре**

**ТЕЗИСЫ**

---

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

## ЛИДОВА Наталья Ростиславовна

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

### Ли́ла. К истокам понятия

### ТЕЗИСЫ

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

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

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

*СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна*

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

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

ТЕЗИСЫ

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

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

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

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

*ТАВАСТШЕРНА Сергей Сергеевич*

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

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

ТЕЗИСЫ

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



*ЦВЕТКОВА Светлана Олеговна*

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

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

## **Хатха-йога и шиваизм в средневековой лирике индийских суфиев**

**ТЕЗИСЫ**

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

## ПСХУ Рузана Владимировна

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

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

## «Шрибхашья» Рамануджи. Экзегеза священного текста

### ТЕЗИСЫ

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

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

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

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

*ЕРМАКОВА Татьяна Викторовна*

к.филос.н, в.н.с.

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

## **Философские истоки интерпретаций М.И. Тубянским (1893–1937) индийской мифологии**

ТЕЗИСЫ

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

## *ДЕСНИЦКАЯ Евгения Алексеевна*

к.филос.н., н.с.

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

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

ТЕЗИСЫ

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

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

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

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

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

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

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

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

*ЛОБАНОВ Сергей Владимирович*

соискатель

Институт философии РАН, Москва, Россия

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

ТЕЗИСЫ

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

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

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

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

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

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

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

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

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



*ЛЕПЕХОВ Сергей Юрьевич*

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

## **Буддийская философия для небуддистов**

**ТЕЗИСЫ**

В сообщении делается попытка осмыслить параметры совместимости буддийской философии с другими философскими культурными традициями. Ставятся вопросы о потенциальном адресате буддийских философских текстов и возможности адекватного понимания таких текстов представителями других направлений философии. Обсуждается возможность использования буддийской терминологии в небуддийских философиях и проблемы перевода буддийских текстов на различные языки. Проблема ставится не столько с позиции обсуждения возможности или невозможности перевода определенной философской терминологии; и не только с точки зрения особенностей самой культуры мышления, связанные с той или иной традицией и используемого ей основного языка, а еще с учетом феномена сочетаемости разноязычных философских терминов, принадлежащих к различным традициям в одном тексте. Очевидно, что в другом языковом окружении термин как теряет некоторые свои смысловые значения, так и приобретает новые, отсутствующие в исходном варианте. Перевод следует оценивать не только с точки зрения точности, с какой он передает содержание оригинала, но и с позиций того вклада, который он вносит в культуру переводного языка. Известно, что нередко старые переводы предпочитают новым и более точным именно по той причине, что они уже стали частью некой философской традиции. Перевод как раз и служит той связующей нитью, которая объединяет разные культурные традиции и служит своего рода вещной основой для межкультурного философствования. Учитывая, что субъективность в философии есть ее неотъемлемая черта, и все попытки сделать из нее «строгую науку» пока не привели к успеху, остается актуальной задачей выработать какие-то объективные критерии для оценки, совершенно различных вариантов философии в разных культурных традициях. Причем настолько различных, что возникает справедливый вопрос: а можно ли называть это философией? Представляется, что в поисках таких методов философия могла бы обратиться к помощи других наук. Рассматривается возможность разработки объективных критериев для оценки различных вариантов философии в разных культурных традициях. Обсуждаются возможные принципы организации современного буддийского философского образования.

Ключевые слова: буддийская философия, понимание и истолкование философских текстов, принципы современного буддийского образования.

## *ЯНГУТОВ Леонид Евграфович*

д.филос.н., проф., г.н.с., руководитель, Отдел философии, религиоведения и культурологии  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, Улан-Удэ, Россия

## **Китайский буддизм в системе миров буддизма махаяны**

### ТЕЗИСЫ

Буддизм махаяны, распространяясь в странах Дальнего Востока (Китай, Япония, Корея) и Внутренней Азии (Тибет, Монголия), России (Бурятия, Калмыкия, Тыва) и, вступая в диалог с их традиционным мировосприятием, проявил удивительную способность к адаптации к разным цивилизационным пространствам, в результате которой были оформлены различные интерпретации философско-мировоззренческих и религиозных установок. При этом он сумел сохранить единство своих мировоззренческих принципов во всех ареалах своего распространения. Иными словами сохранял единство в многообразии.

Единство мировоззренческих принципов буддизма в его многообразии было обусловлено уже в первой проповеди Будды о четырех истинах, ставших основой основ для дальнейшего развития его учения, заложенного в той проповеди и определившей его философско-мировоззренческую устойчивость и динамику.

Философия буддизма, сформировавшаяся как теоретическое обоснование его сотериологических поисков, явилась системообразующим началом всего буддийского комплекса, обеспечившим единство и взаимосвязь всех его религиозных, социальных и культурных компонентов на каждом конкретном отрезке его исторического развития и в каждом конкретном геополитическом пространстве, обеспечив исключительную устойчивость буддийского влияния на цивилизационное развитие стран Дальнего Востока и Внутренней Азии, обусловив формирование там двух фундаментальных миров махаянского буддизма – китайского и тибетского.

Под «миром буддизма» мы понимаем дивергентные конструкты, сформированные в ареалах его распространения в процессе адаптации к местным религиозным, социокультурным и политическим условиям.

Мир буддизма китайской махаяны – это буддизм махаяны, получивший распространение в Китае и включающий в себя, учения как, близкие к аутентичной трактовке материнского буддизма возникшего в Индии, так и учения, оформленные в результате его трансформации в процессе взаимодействия с религиозной и философской традицией Китая. С одной стороны буддизм в Китае полностью принял все пришедшие из Индии учения буддизма махаяны, с другой стороны, внес коррективы, обусловившие возникновение нового направления в развитии буддизма на Дальнем Востоке, не противоречащего основным принципам материнского буддизма Индии и представившего логическое развитие основных

положений, заложенных в сутрах махаяны, не получивших более детальную разработку у себя на родине в Индии.

Тексты праджняпарамиты известившие о широком пути спасения при помощи усилий бодхисаттвы, были весьма созвучны китайскому менталитету, в отличие от узкого пути хинаяны с её обязательном уходом из семьи, вступившем в противоречие с конфуцианским принципом сыновней почтительности. Были созвучны ему и положения «Саддхармапундарика- сутры» о всеобщем спасении, поскольку китайцы привыкли к мысли о том, что достичь состояния благородного мужа - конфуцианского идеала, может каждый. Положения «Нирвана-сутры» о наличии природы Будды во всем сущем, были близки философским установкам китайцев, развивавшимся в натурфилософском русле, в отличие от психологизированных принципов буддийской философии.

Учение о Татхагата – гарбхе, широко представленное в текстах «Нирвана – сутры, послужило толчком для обоснования Дао Шэном тезиса о мгновенном достижении состояния Будды. Сформированный на основе этого тезиса мгновенный путь к спасению, стал новым путем, не противоречащим индийскому («материнскому») постепенному пути, а лишь дополняющим его. Новому пути была дана собственная философская интерпретация, созвучная китайскому менталитету и сохранившая при этом логический контекст индийской («материнской») философии.

Новый сотериологический путь и его философское обоснование сформированные в Китае, явились продуктом китаизации буддизма, составив мир китайской махаяны, который оказал решающее влияние на формирование миров махаянского буддизма в его соседних странах Японии и Кореи.

Мир китайского буддизма махаяны, в конечном итоге, представляет собой феномен взаимодействия и взаимовлияния двух великих цивилизаций индийской и китайской, в то время как мир тибетского буддизма махаяны, в результате его стремления к максимально точно передаче принципов материнского буддизма представляет собой индо-тибетский продукт. Здесь учение индийского буддизма не претерпело существенных изменений и в этом виде было воспринято в Монголии и России (Бурятии, Калмыкии и Туве).

## ФЕСЮН Андрей Григорьевич

к.истор.н., зам. дир. по научной работе

Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия

## Буддийская мистика как средство для скорого просветления

### ТЕЗИСЫ

Ранний буддизм никогда не отрицал возможности сверхъестественных явлений. Монах, находящийся на высокой степени духовного совершенства, вполне мог обладать способностями левитации, ясновидения и т. д. Будда наказывал своим ученикам не пользоваться магическими силами в личных целях, поскольку это могло отвлечь их от пути, ведущего к нирване. Однако, возможность осуществить нечто мгновенно и без усилий становилась порой непреодолимой. Впрочем, была и внутренняя потребность преображения, входа в нирвану; шел непрерывный поиск новых путей. Настоящими, оригинальными изобретателями нового были лишь первые; далее происходила институционализация, возникали новые школы и направления, лидеры которых провозглашали превосходство собственного алгоритма достижения просветленности. Причем, как правило, в мировоззренческой системе каждого такого направления присутствовал мистический элемент.

Мистика зачастую являлась средством, попыткой вырваться из окостеневших рамок ритуалов и правил; так в VII в. в Индии возникло тантрическое направление буддизма, проявлявшееся фигурами *сиддха* – святых эксцентриков, обладавших магическими способностями, выходцев из самых разных каст. За этим последовал бурный всплеск интереса к эзотерической стороне буддизма: в VII-VIII вв. писались труды, ставшие каноническими для буддийской мистики.

Все это происходило на фоне больших социальных потрясений в Индии, одним из результатов которых стал «уход» буддизма на юг (в Юго-Восточную Азию), север (в Тибет) и на восток (в Китай). Из этих стран обратно в Индию шли паломники «в поисках Закона» и возвращались домой, принося с собой совершенно новые тексты.

Из Индии разными путями в Китай, Японию и, позднее, в Тибет приходили наставники – уже признанные учителя буддийской эзотерики, которые вместе с местными помощниками перевели на китайский и откомментировали главные мистические сутры.

Мистика, магия, колдовство, эзотерика, чудеса также представлялись одним из способов обойти непреодолимые социальные преграды – имущественные, сословные и кастовые. Через тысячу лет после прихода в мир Сиддхарты Гаутамы, в буддийском сообществе начался активный поиск новой парадигмы; прежнее полагание на долгий путь соблюдения дисциплинарных правил Виная переставал удовлетворять; многим хотелось просветления «здесь и сейчас», и в буддизм вводились различные инновации.

Новая система получила название «Ваджраяна», «Алмазная Колесница»; она характеризовалась введением элементов йоги в обычный ритуал, систематизацией мантр для всех случаев жизни и большим импульсом, данным различным аспектам искусства.

Следует также отметить утверждающуюся в мистическом направлении принципиальную невозможность индивидуального Пути; закреплялась традиция передачи знаний непосредственно от учителя ученику. Необходимость учителя подчеркивалась многими буддийскими направлениями, но лишь в эзотерическом она стала абсолютной.

«Наследник» мистических теорий, привезенных великими индийцами в Китай, монах Кукай стал основателем эзотерического направления буддизма в Японии. Он не просто перенес в начале VIII в. новые идеи в страну, но творчески его развил, сформировав знаменитую теорию возможности «становления Буддой в нынешнем теле», т.е. еще при жизни. Связав в своих трудах воедино звук, знак и истинно сущее, поставив предметы искусства на место необходимых ритуальных предметов в эзотерических манипуляциях, Кукай раз навсегда привлек на сторону своего направления представителей элиты страны.

Мистика как высокое стремление к совершенству, представляет собой плод индивидуальных устремлений и трудов, практически никогда не мешающих другим; однако, была и есть оборотная сторона эзотерики – магия как темное намерение причинить вред, обрести превосходства над другими путем полученных сверхъестественных сил. Подобная двойственность характерна для всех мировых религий. Мистическая сторона представляет собой как бы путь вверх, магия же и колдовство ставят целью не познание высшего источника бытия, не приближение к нему, но использование сил природы и управление ими. Это путь вниз.

Мистику нельзя не воспринимать в противоположность вере: при всей малой определенности, мистический опыт категоризирован, передаваем через учителей и письменные произведения как вектор действий и практик; вера же лишена любых гарантий, поскольку подразумевает наличие Творца – высшего субъекта, принципиально непостижимого для им сотворенной личности (пусть даже последней и дадена полная свобода мировоззренческого выбора), которая несопоставима с Ним. В этом смысле для христианских подвижников мистика была лишь возможным подспорьем, необязательным, хотя и желательным, даром свыше.

Буддизм же с сущностной пустотностью и отсутствием в нем индивидуального «я», как система, содержащая наборы безначальных, но конечных частиц – дхарм, предоставляет возможность верить исключительно в самого себя, в свои возможности обрести «божественные» способности.

*ЭГУТИ Мицуру*

профессор

Университет Сока, Токио, Япония

## **Представление об индивидуальном и универсальном «Я» с точки зрения буддийской философии – на примере анализа причины «ухода» Л.Н. Толстого**

### ТЕЗИСЫ

---

Буддийская мысль на Западе нередко воспринимается как единая философия, единое мировоззрение, в то время как на самом деле существуют совершенно различные школы и подходы. В качестве такого примера внимание в докладе фокусируется на представлении об индивидуальном и универсальном «Я» в интерпретациях причины бегства Л.Н.Толстого из дома, выдвинутых И.А. Буниным, Кокити Нагатой и Дайсаку Икедой. Для И.А. Бунина индивидуальное «Я» – это то «Я», которое в конечном итоге должно быть освобождено от самсары, в то время как Нагата утверждает необходимость отрицания индивидуального «я». Икеда, напротив, рассматривая индивидуальное «Я» как малое «Я», а универсальное «Я» – как большое «Я», вовсе не отрицает первое. Он объясняет, что малое «Я» можно активизировать и совершенствовать, гармонизируя и сливая его с большим «Я».

*ЛЕПЕХОВА Елена Сергеевна*

д.филос.н., с.н.с., Отдел истории и культуры Древнего Востока  
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

## **Буддийская эзотерическая теория языка в школе кокугаку**

ТЕЗИСЫ

В данном исследовании рассматривается эзотерическая версия происхождения японского языка, выдвинутая буддийским монахом Кэйтю 契沖 (1640–1701), считающимся основателем национального культурно-философского движения *кокугаку* 國學, возникшего в период Токугава. В своём основном труде «Маньё дайсёки» 万葉代匠記, опираясь на созданный им свод орфографических правил для записи слов японского языка *канадзукай* 仮名遣い, Кэйтю пытается доказать несостоятельность прежней системы Фудзивара Тэйка и одновременно раскрыть эзотерическую природу структуры речи. Согласно Кэйтю, пятьдесят знаков японского алфавита составляют единую целостную систему, в которой все звуки ведут своё происхождение от изначального санскритского знака «А». В этом проявляется взаимосвязанная связь между микрокосмом и макрокосмом, выражающаяся в звуках, формирующих язык, как инструмент общения и понимания, в чем проявляется универсальность природы космического Будды Вайрочаны. Поскольку, в концепции Кэйтю, изначально японский язык и санскрит произошли из одного источника – космического тела Будды, то японская традиционная поэзия вака может быть приравнена к эзотерическим текстам-дхарани. Короткое по форме, но полное разных смысловых значений, основанных на игре слов, стихотворение танка (или хайку) по сути ничем не отличается от дхарани, которое несколькими базовыми звуками передает сущность целой сутры. В целом, и вака и дхарани служат лишь одной цели: показать взаимосвязанность всего сущего и тем самым раскрыть его изначальную пустоту. На основании этой метонимической связи Кэйтю делает вывод о том, что изучение структуры японского языка равнозначно познанию мира в качестве сакрального объекта и, соответственно, формирует более рациональный и открытый подход к пониманию сути классической японской литературы, что выгодно отличает его от замкнутой линейной традиции, принятой в эпоху Хэйан. Дальнейшее изучение «Маньё дайсёки» представляет особый интерес для исследователей школы *кокугаку*, поскольку может дополнить сведения о буддийских истоках этого направления, чьи последователи затем, напротив, отрицали позитивное влияние буддизма на японскую культуру и вовсе предпочитали не упоминать Кэйтю, как патриарха традиции *кокугаку* (например, Хирата Ацутанэ). Также это может пролить свет на вклад буддийской философии в формирование традиции научного эмпиризма в Японии конца XVII в.

## 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

## Представление о сердце-сознании в позднем даосизме: буддийские влияния и даосское своеобразие

### ТЕЗИСЫ

Доклад посвящен исследованию концепции «сердца-сознания» в философии одной из школ позднего даосизма — Цюаньчжэнь/Лунмэнь. Для школы Цюаньчжэнь с самого момента ее возникновения была характерна установка на религиозный синкретизм/синтез, стремление объединить принципы и практику даосизма, буддизма и конфуцианства. В качестве основного источника для анализа взят текст XVII века *Лун мэнь синь фа* («Закон сердца-сознания [согласно традиции] Лунмэнь», далее — ЛМСФ), в котором содержатся проповеди Ван Чан-юэ, наставника даосской школы Цюаньчжэнь/Лунмэнь, также привлекается ряд базовых текстов школы Цюаньчжэнь, в которых изложены воззрения основателя и наставников школы первых поколений. Центральное понятие текста — «сердце-сознание» (*синь*), также оно — одно из важнейших во всей китайской мысли: и в даосской, и в конфуцианской, и в буддийской. В позднедаосских текстах в целом и, в частности, в ЛМСФ можно отметить отчетливое буддийское влияние в ряде сфер, прежде всего в области психологии и психосоматических практик. Например, используются такие типично буддийские термины как «восемь типов сознания» (*ба ши*), «шесть органов чувств» (*лю гэнь*), «шесть типов объектов [сознания]» (*лю чэнь*). Вместе с тем, в текстах присутствует даосское своеобразие. Характерная особенность позднедаосского текста заключается в том, что на всех уровнях системы в нем присутствуют три параллельных религиозных языка — буддийский, конфуцианский и собственно даосский. Так, в синкретическом дискурсе Ван Чан-юэ более-менее традиционные даосские понятия и образы, например, алхимические (имеющие отношение к *нэй дань*), истолковываются через призму буддийской философии и психологии. Например, Ван Чан-юэ истолковывает даосскую концепцию «реверсивного движения» (*ни син*, букв. «двигаться в реверсивном/противоположном направлении») в буддийском духе — как реверсивно (обратно) направленное движение сознания. Обычно сознание направлено на внешние вещи и феномены, реверсивная же направленность сознания — направленность его на самое себя. Критикуя «обрядоверческое» понимание методов внутренней алхимии и других даосских соматических практик, Ван Чан-юэ использует такие выражения как «отдаление от всевозможных крайностей» (*ли чжун чжун бянь*), явно буддийское по своему происхождению, восходящее к буддийской доктрине «срединного пути», и «великое удобное средство» (*да фан бянь мэнь*; санскр. *маха-упая-каушала*; в русскоязычных переводах буддийских текстов часто встречается вариант «искусное средство»), один из



ключевых терминов гомилетической теории и практики буддизма махаяны. Большое значение имеет также тот факт, что и в китайском буддизме, и в позднем даосизме ключевую роль играла сотериология. Именно она, как правило, определяла философский дискурс. В случае школы Цюаньчжэнь основными сотериологическими концептами, сформировавшимися под очевидным буддийским влиянием, были: «освобождение из круговорота рождений и смертей (сансары)» (*цзето луньхуэй, чаото шэнсы*) и «тело закона/дхармы» (*фа шэнь*). Эти и подобные им символы-понятия и формулировки «приравнивались» к «более даосским», таким как раскрытие «истинной природы» (*чжэнь син*), или «изначального духа» (*юань шэнь*), или «истинного духа» (*чжэнь лин*). Согласно Ван Чан-юэ, «раскрытие истинной природы», или «проявление тела дхармы», возможны лишь посредством практики «очищения сердца-сознания».

## *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

## **Буддизм и буддийская философия в романе Юмэно Кюсаку «Догра Магра»**

### ТЕЗИСЫ

Роман классика японского литературного авангарда Юмэно Кюсаку «Догра Магра», вышедший в 1935 году, сочетает в себе черты детективного психологического триллера и сюрреализма. Писатель с юности интересовался буддизмом и даже провел несколько лет в дзэн-буддийском монастыре, и в его произведениях есть множество отсылок к буддийской мифологии и философии.

Основная сюжетная интрига романа - попытка потерявшего память главного героя вспомнить свою настоящую личность - раскрывается в ключе буддизма (в основном в интерпретации учения дзэн), и проблематика романа включает такие вопросы, как иллюзорность реальности и собственного «я», страсти и кармическую преемственность как причину не только греха, но и страдания вообще. Поиск главного героя показывается как метафора стремления к просветлению и выходу из круга перерождений.

Реинкарнация занимает очень важное место в тексте (как показывает неожиданная для читателя концовка, герой осознает, что ему на самом деле только ещё предстоит родиться), и все действие проходит в психиатрической лечебнице как образе буддийского ада, где умершие проходят суд, чтобы пройти перерождение. Спор-эксперимент двух профессоров, один из которых изображен с чертами судьи, а другой - с атрибутами как бодхисаттвы, так и эксцентричного дзэн-буддийского наставника, завязан на способность героя и ему подобных достичь просветления-сатори и освободиться от привязывающей к сансаре цепочки семейной кармы. С буддийской стороны показан и двойственный образ безумия: с одной стороны, всех можно назвать безумными, потому что они не постигли истинную суть вещей, с другой стороны, религиозное безумие как отрицание мирского разума способно помочь вырваться из круга.

Буддийское содержание романа раскрывается не только с помощью сюжетных поворотов, но и благодаря множеству аллюзий на буддийские священные тексты, использование образов и мотивов из мифов и легенд. Образы персонажей, с которыми сталкивается главный герой, тоже имеют прототипы в буддийском предании. Буддийский подтекст показан даже для частей сюжета, связанных с жанровыми тропами массовой литературы, и описаний, заимствованных из популярных в то время психологических теорий. В итоге при всем множестве возможных интерпретаций авангардного по форме романа именно религиозно-философские идеи дзэн составляют его основное послание.

## *РОМАНЕНКО Антон Сергеевич*

ассистент, Кафедра философии

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

## **Исследовательские парадигмы буддийской философии в дискурсе московско-тартуской семиотики: от семиозиса к внесемиотичности**

### ТЕЗИСЫ

В докладе выявляются исследовательские парадигмы буддийской философии в востоковедческом дискурсе московско-тартуской школы. Эмпирический материал представленного анализа – публикации в сборнике «Труды по знаковым системам» серии «Ученые записки Тартуского государственного университета».

Буддийская мысль как объект исследования востоковедческих публикаций «Трудов по знаковым системам», в которых отчетливо представлена философская проблематика, предстает в двух взаимодополняющих парадигмах: а) семиотический феномен; б) феномен внесемиотической природы. Первый подход является доминирующим и предполагает рассмотрение буддизма как особого текста культуры (системы текстов), либо в качестве особого рода знаковой системы (язык буддийской философии). Указанная методологическая парадигма предполагает расширительное толкование понятия «текст», которое в качестве универсальной переменной, служащей для обозначения любого культурного феномена, выполняет функции, сходные с функциями понятия «дхарма» в буддийском учении.

Взаимодополнительность двух векторов рассмотрения буддийской философии (язык буддизма и текст буддизма) в границах первой методологической парадигмы открывает интересные векторы постановки проблем: исследуются не только проблемы текстуальных и языковых форм выражения буддийских идей и концепций, но также проблемы отношений между формой и содержанием текста, читателем и текстом. Иными словами, имеет место актуализация проблемы семиозиса (смыслопорождения) в буддизме как минимум в двух аспектах: а) объективном (в границах текста), б) субъективном (в сознании адресата).

Вторая методологическая парадигма исследований, реализованная, главным образом, в работах Л. Э. Мяля, предполагает рассмотрение буддийского учения как явления принципиально внесемиотической природы. Буддизм предстает феноменом культуры, не являющимся знаковой системой, требующим принципиального отказа от операций с текстами (дхармами) и знаками, поскольку значение последних в рамках данной эпистемологической установки равняется нулю («шуньята»).

Структурно-семиотическая методология, реализованная в трудах ученых московско-тартуской школы, не только открывает исследовательские перспективы восхождения от анализа конкретных знаковых, текстуальных структур к выявлению и рассмотрению предельно универсальных философских моделей, но и демонстрирует валидность, результативность в контексте применения к исследованию современных азиатских философий. Дополнительным аргументом в пользу истинности последнего тезиса в докладе кратко резюмируются результаты применения автором структурно-семиотической методологии к исследованию текстов современной японской философии, в частности, работы «Исследование блага» (善の研究, “Дзэн-но кэнкю:», 1911) Нисиды Китаро (1875-1945), в которой излагается учение о «чистом опыте», составляющее методологический, теоретический фундамент философии японского мыслителя.