

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

В.Г. Лысенко

Индийская родина философии: размышления о книге В. Эльтшингера и И. Ратье «Что такое индийская философия?»

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

Публикация научного труда французских индологов Венсана Эльтшингера и Изабель Ратье ставит важные проблемы методологии современных историко-философских исследований. Используя индийские философские традиции в качестве контраргумента против доминирующей на Западе теории «моногогенеза», приписывающей происхождение философии исключительно Древней Греции («греческое чудо»), они убедительно защищают идею «полигенеза» философии. В индийских диалектических практиках и диспутальных традициях авторы прослеживают возникновение рациональных систем аргументации вне религиозных догм, тем самым предоставляя существенные доказательства независимого развития философии вне эллинистического контекста. В статье отмечается важность предпочтения авторами экспозиции дискуссионных топиков индийской философии чисто доксографическому подходу многих западных и индийских историографий индийской философии. Особо значимым представляется внимание авторов к социально-историческому контексту развития индийской философской полемики, акцент на эмпирической ориентации индийской эпистемологии и специфике индийской модели научного стиля мышления, основанной на лингвистическом анализе, разработанном в грамматической традиции Панини (V–IV вв. до н.э.). Вместе с тем некоторые тезисы книги вызывают вопросы. Во-первых, противоречивое исключение из поля «индийской философии» догматического и апологетического дискурса, хотя сами авторы подчеркивают, что присутствие апологетики в средневековой западной мысли не мешает считать ее философией. Во-вторых, в статье отмечено, что гипотеза И. Бронкхорста об эллинистическом влиянии (через Гандхару) на формирование дискурсивных аналитических буддийских практик в школах сарвастивады, с которой авторы солидаризируются, требует более убедительного согласования с идеей «полигенеза». В целом же книга рассматривается как значительный и оригинальный вклад в осмысление индийской философской традиции, способствующий преодолению европоцентризма в философии.

Ключевые слова: индийская философия, полигенез, дебаты, диспутология, Г.В.Ф. Гегель, европоцентризм, школы индийской философии, доксографический подход, проблемный подход

«На каких языках мира говорит философия?» Задавая этот вопрос, казалось бы, чисто риторически, Венсан Эльтшингер и Изабель Ратье¹, авторы книги «Что такое индийская философия?» [Eltshinger, Ratié, 2023], на самом деле формулируют важную проблему: «Философия, как мы знаем или думаем, что знаем, говорит на греческом. На немецком тоже и, несомненно, на латыни, арабском или французском, но уж точно не на египетском, вавилонском или санскрите. Подобно этим и другим варварским народам, у которых греки и римляне часто искали истоки своих знаний, Индия была исключена из области философии “в собственном смысле слова” между концом восемнадцатого – серединой девятнадцатого веков. С тех пор поколения поколений индологов тщетно требовали пересмотра этого некачественно проведенного судебного процесса» [Ibid., p. 1317].

Авторы этой книги, как и многие другие индологи, глубоко погруженные в индийские философские тексты и осознающие их подлинную ценность, считают пагубно ошибочным до сих пор бытующее среди западных философов отрицание философского статуса индийской мысли². Особенно несправедливо то, что это предубеждение основывается на суждении одного лишь мыслителя – пусть и столь выдающегося, как Гегель. При этом известно, что Гегель дал свою оценку в то время, когда еще не имел возможности ознакомиться с санскритскими философскими текстами, переводы которых появились позднее и заставили его пересмотреть свою позицию.

«Некачественно проведенный судебный процесс» – это и есть гегелевская картина истории философии, прочно укоренившаяся не только в умах, но и в самой системе философского образования и исследовательских институций западной (добавлю от себя: и российской) философии. Пересмотр этой картины, с моей точки зрения, труден именно потому, что она составляет фундамент «я-образа» западной цивилизации как родины философии и науки (концепция «греческого чуда») [см. Лысенко, 2009].

Вместе с тем авторы книги полагают, что в отсутствии интереса западных философов к индийской мысли виноват не только Гегель, но отчасти и сами западные индологи, создающие труды по индийской философии в доксографической форме экспозиции учений философских школ (даршан), не учитывая различий в оптиках восприятия историко-философского процесса в Индии с индийской и с западной сторон. Западным читателям таких доксографий преподносится, так сказать, уравнение со многими неизвестными. Доктрины школ излагаются как бы «с точки зрения вечности», при этом культурный, социальный и интеллектуальный контекст породившей их индийской цивилизации выносятся за скобки.

Авторы рецензируемой книги пошли другим путем, что отразилось на архитектонике их исследования, «несущую конструкцию» которого составляют философские проблемы. Книга состоит из предисловия, введения и двух основных частей. Часть первая «Философские проблемы» включает 10 глав по числу топиков, наиболее дискутируемых, по мнению авторов, индийскими философами, – сасмья (проблема «я»), идеализм, проблема «другого», знание, авторитет, язык, семантика, Бог, пространство и время. Обратим внимание на то, что хотя все

¹ Венсан Эльтшингер является профессором Высшей школы практических исследований (Париж), Изабель Ратье – профессором Новой Сорбонны (Университет Париж-3). Он преимущественно буддолог, она – индолог, начинала как специалист по Кашмирскому шиваизму. Оба являются самыми блестящими представителями современной французской философской индологии.

² Авторы ссылаются на работы Роже-Поля Друа и Гийя Бюго, которые начали обсуждать этот феномен в 1980–1990-е гг. Книга Роже-Поля Друа носит выразительное название «Забвение Индии: философская амнезия» [Droit, 1989], название книги Бюго тоже провокативно: «Думает ли Индия» [Bugault, 1994].

формулировки топиков – западные, поскольку в конечном итоге речь идет о привлечении внимания и просвещении именно западной аудитории, эти топика отражают узловые проблемные точки историко-философского процесса в самой индийской цивилизации.

Доксографический характер имеет лишь вторая часть книги – «Обзор истории и доктрин», включающая: буддизм; санкхью; вайшешику, диспуты, традиции диалектики и ньяю; буддизм йогачары; древнюю веданту; мимансу; материализм; буддизм логико-эпистемологической традиции; джайнизм; классическую веданту; шиваитские философские течения: шайвасиддханту и пратьяхиджню; навья-ньяю. Последовательность и разнородность перечисленных пунктов (тут и школы, и направления, и отдельные практики) мотивированы авторской концепцией историко-философского процесса как возникшего из философских диспутов, организованного и управляемого ими. Фактически речь идет о последовательности появления в поле дискуссий той или иной школы, направления или темы.

Заключение («С другого берега») сопровождается библиографией, примечаниями и списком цитируемых индийских авторов.

Актуальные вопросы современной индологии

Предисловие и введение формируют методологическую канву книги, в которую вплетается обсуждение актуальных вопросов современной индологии. Авторы не считают нужным предварять свой труд какими-то специальными доказательствами существования феномена индийской философии, а сразу «берут быка за рога», «показывая философов за работой», а именно в полемике, поскольку, по их мнению, именно дебаты, полемика определяют идентичность индийской философии в качестве философии³. Однако европоцентристские установки не так-то легко поддаются ревизии. Причина их непроницаемости для рациональной аргументации уходит корнями в глубинные культурные паттерны и неосознаваемые предпочтения. В результате даже самые убедительные контраргументы и фактические опровержения часто разбиваются о незримую стену культурной предзаданности мышления, которая воспринимается как нечто само собой разумеющееся и потому не подлежащее критическому осмыслению.

Разговор о природе индийской философии авторы начинают с обращения к базовым понятиям философии и религии в западной традиции, подчеркивая, что индийская философия имела иное происхождение и развивалась в другой социально-религиозной и политической среде, оперируя иными представлениями и верованиями [Eltshinger, Ratié, 2023, p. 16]: «Под “философией” мы понимаем не способ видения или действия, не концепцию мира и даже не рассуждение, и не “образ жизни” (как Пьер Адо). Этим объясняется исключение из сферы обсуждения текстов вед, упанишад, “Бхагавадгиты”, буддизма как догматической системы, а также йоги» [Ibid., p. 17]. И хотя, с точки зрения авторов, указанные памятники, разумеется, имеют и некое философское содержание, оно, будучи, по их мнению, выведенным за пределы дебатов, носит скорее экзегетический, а не философский характер. Философское делание *per se* для наших авторов – это диспутальная практика, основанная на следующем парадоксе: «...родившись из соперничества между конкурирующими претендентами на истину, ее различные участники не смогли, в силу

³ Справедливости ради надо отметить, что и российские индологи признают кардинальную важность дискуссий для развития индийской философии, о чем свидетельствуют труды В.К. Шохина (он говорит о «дискуссионном клубе»), Н.А. Канаевой [Канаева, 2025] и В.Г. Лысенко [Лысенко, 2014].

этого самого плюрализма, включить в свои доказательства каноны, за которыми их противники не признавали никакого авторитета. В Индии философская рациональность проистекает не столько из неспособности мифа дать голос новым проблемам, сколько из необходимости создать более или менее ортонормальное пространство для противостояния» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 17–18].

Действительно, невозможность для спорящих сторон ссылаться на догматы и авторитеты, не признаваемые их оппонентами, выводит сами диспутальные практики за пределы апологетического догматического дискурса (мы не ссылаемся на свои авторитеты, вы – на свои). Это действительно мощный антипрозелитический и рационалистический инструмент, аналога которому история европейской мысли просто не знает (и сегодня странно наблюдать, когда православные священники в споре с атеистами или представителями других конфессий на каждом шагу ссылаются на Библию, Евангелия и другие исключительно свои религиозные авторитеты).

Вместе с тем представляется, что апологетика как интеллектуальная практика возникает именно в условиях критики и определяется дискурсивными формами самой этой критики, поэтому ее нельзя исключать из сферы философии, что фактически признают и сами авторы, когда говорят о средневековой европейской философии. В Индии же ставки были особенно высоки: в публичных дебатах, организованных при дворах влиятельных князей (раджей) и представлявших собой нечто подобное современным батлам за «гранты» и за влияние на царя-батюшку, проигравший не только теряет авторитет и поддержку патрона, но и становится последователем победителя. Кроме того, критерий только «критического мышления» неоправданно суживает философское поле, оставляя за его пределами дискурс разных школ «для внутреннего пользования», который имеет свою «позитивную» апологетическую программу доказательств.

Книга охватывает в основном первое тысячелетие нашей эры, до которого, как считают авторы, в Индии практически не было философии, о чем тоже можно поспорить⁴. По их мнению, после 1000 г. традиционная философская практика в почти неизменном сохраняется до XVII в., а затем вплоть до нашего времени ее продолжают воспроизводить в определенных традиционных кругах. При этом расстановка сил кардинально меняется: веданта, которая почти не участвовала в дискуссиях в первом тысячелетии, постепенно становится одним из главных диспутантов на индийской философско-религиозной сцене. В XIX в. она уже конструируется как синоним «индийской философии», представляя себя в оппозиции к Западу, который, в свою очередь, конструируется в Индии как носитель узкорационалистического и материалистического взгляда на мир.

Соединение западной философии как отправной точки философского интереса авторов этой книги с их тридцатилетним опытом текстологической и филологической работы над памятниками индийской философской мысли на санскрите, привело их к выводу, что философия *рождалась не единожды в Греции, а многократно, в том числе и в Индии*. «Этот полигенез, – пишут они, – ...свидетельствует о том, что при возникновении экономических, социальных и, возможно, политических условий для профессионализации и даже автономизации мысли, интеллектуалы этих двух культурных групп быстро определили схематически похожие проблемы и решения. Будь то в Аттике, как и в Кашмире или Магадхе, невозможно было жить своим умом, не задаваясь вопросами о нормах и границах знания, о взаимосвязи между языком, мыслью и реальностью, а также о лич-

⁴ Это исключает из сферы индийской философии так называемый шраманский период (V в. до н.э.), с которым связывает начало индийской философии В.К. Шохин, а также выделенный им период «ранних школ» (V в. до н.э. – II в. н.э.) [Шохин, 2009, с. 15].

ной идентичности, связанной с телом, памятью и ответственностью» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 21].

Концепция индийской философии, разработанная авторами этой книги, охватывает наряду с интеллектуальными (практики диспута, предполагающие исключение из своей сферы догматических постулатов разных систем), и важные социально-политические факторы, способствующие становлению института философских диспутов в качестве профессиональной и автономной мыслительной практики.

Содержание книги

«Введение» посвящено анализу истории западного конструирования Индии и ее философии, начиная с эпохи эллинизма и заканчивая современностью (модерном). Совершенно закономерно, с точки зрения моих постулатов ксенологии, – что конструирование «чужого» опирается на конструирование «я-образа» [Лысенко, 2009, с. 62]. Поворотным моментом этой истории авторы справедливо считают «рождение Запада» в немецкой историографии середины и конца XVIII в., которое обозначило критический водораздел между философией греческого происхождения и донаучным, мифологическим, мистико-религиозным знанием, «великодушно предоставленным внеэллиническим народам. Эта сконструированная... общность судьбы между Грецией и Германией, ознаменовавшая рождение Запада, почти окончательно низвела Индию до царства практической мудрости, лишенной какого-либо дискурсивного или аргументативного измерения <...> судьба Индии была предрешена еще до того, как первые санскритские тексты попали в Европу из Азиатского общества в Калькутте, в последние годы восемнадцатого века» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 24].

Тема роли Гегеля в судьбе Индии на Западе болезненна для всех индологов, кто задумывался о печальной участи индийского философского наследия в Европе. Авторы констатируют: «Гегель был как первым, так и последним европейским философом, который озаботился проблемой Индии во всеобщей истории философии. Со смертью этого гиганта энтузиазм угас, Индия была отдана на откуп филологам и ни единый санскритский текст не стал питать европейскую философскую мысль. Шопенгауэр и Ницше едва ли составляли исключения из этого правила, ибо никогда не искали в Индии что-либо иное, кроме подтверждения и одобрения своих собственных взглядов» [Ibid., p. 25].

На примере Гегеля мы видим, что случайности могут иметь серьезные последствия. По мнению авторов, если бы знакомство немецкого мыслителя с трудом Кольбрука об индийской философии состоялось до публикации его собственных лекций, в которых он исключил Индию из истории философии, это могло бы серьезно повлиять на восприятие индийской мысли в Европе: «Гегель, единственный среди философов, серьезно отнесся к исследованиям Кольбрука, о чем свидетельствует его постоянно возобновляющаяся работа над лекциями по истории философии. Вынужденный очевидностью прочитанных им материалов, берлинский учитель в конце концов признал существование в Индии полноправной философии, пусть даже рудиментарной и абстрактной; но курсы, на которых он утверждал это, самое позднее с 1827 года, не были теми, которых придерживались его первые издатели» [Ibid.].

Судьбу индийской философии и культуры в Европе, по мнению авторов, могла бы также изменить публикация «Отчета о некоторых обычаях индийской нации» (*Informatio de quibusdam moribus nationis indicae*) иезуита Роберто де Нобили, составленного в 1613 г., благодаря чему европейские ученые были бы проинфор-

мированы задолго до Кольбрука «о науках, коими занимаются брамины» (*scientiis quas Brahmanes*, название третьей главы). В «Отчете» сообщается, что помимо грамматики, поэтики, астрономии, теологии, медицины и права брахманы культивировали «науку диспутов» и «естественную философию», которую де Нобили подробно описал с упоминанием соответствующих сект и представителей [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 24]. Однако католическая церковь не была заинтересована в информации о просвещенности варваров, поэтому тексту де Нобили не дали никакого ходу.

Важность для Индии мистико-аскетических и сотериологических исканий нисколько не препятствовала становлению в ней «позитивных наук» (алгебры, лингвистики, медицины), а также склонности к анализу процессов познания, аргументированным спорам и теоретизированию. Авторы подчеркивают: «...эти дискурсивные практики породили тысячи санскритских текстов – часто длинных и заумных, на техническом языке и со сложными аргументами, – посвященных человеческому знанию, его природе и назначению, логике, языку, семантике, онтологии, теологии или даже метафизике» [Ibid., p. 27]. Именно такие тексты и составляют то, что они вслед за многими другими индологами называют «индийской философией»: «...однородное интеллектуальное, литературное и социальное явление, сохранявшееся в течение длительного времени, но при этом не лишенное разрывов, мобилизующее интеллектуальные элиты брахманизма, буддизма и джайнизма, а иногда и вне них, для защиты истин, выдвигаемых школами» [Ibid.]. И что самое главное – «это явление не может... обосновать свой философский характер никаким средиземноморским происхождением» [Ibid., p. 28].

В обзоре разных концепций «индийской философии» авторы упоминают ссылку на особый «образ жизни» (идея Пьера Адо), чтобы подчеркнуть, что для них философия – это прежде всего дискурс, причем недогматический и неапологетический, тогда как «образ жизни, обычаи и идеалы спасения почти полностью регулируются религиозными нормами и дискурсами, ориентированными на тотализацию или даже тоталитарность, на священные каноны, претендующие на монополию в отношении рассуждений о средствах спасения и лишь случайно включающие дискурсы, которые мы были бы готовы принять и интерпретировать как философские» [Ibid., с. 33].

Западные философы часто упрекают индийскую мысль за отсутствие в ней отличия философии от религии и теологии. Авторы книги в ответ отмечают, что нераздельность философии и религии можно с равным правом отнести и к средневековой европейской мысли, что не влечет за собой отказа считать ее философией. Тем более, что философия в то время не представляла собой дисциплинарную категорию, позволяющую проводить четкое различие между тем, что относится или не относится к ней [Ibid., p. 35].

Свою исследовательскую стратегию авторы книги формулируют следующим образом: «...выделить ядро “чисто” философских дискурсов с помощью *интуитивной концепции философии* (курсив мой. – В.Л.), поскольку эти дискурсы ни по форме, ни по содержанию не отличаются от тех, которые мы без колебаний сочли бы философскими; затем, исходя из них, как бы следуя вдоль разных нитей и разделяя наследие и интертексты, мы рассмотрим общую ситуацию в индийской философии с двух точек зрения – исторической и антропологической» [Ibid., p. 36].

Я бы назвала это аргументом *ad hominem* (мне тоже приходилось прибегать нему в европоцентричной аудитории), со всеми вытекающими последствиями в виде нестыковок разных «ситуативных» идей и даже противоречий, которые будут отмечены далее.

В центре картины индийской философии наших авторов, как уже отмечалось, находятся дискуссии VI–VII вв., когда представители различных школ формировали меняющиеся альянсы и линии противостояния практически по всем ключевым вопросам. «В фокусе их внимания находились проблемы общей эпистемологии, особенно определение и границы различных инструментов познания (восприятие, логическое суждение, авторитет, аналогия). Активно обсуждались природа логического мышления, каноническая форма “силлогизма” и характер доказательств. Особо острые дебаты велись между сторонниками универсалий и приверженцами номинализма или концептуализма, а также между различными версиями реализма. Дискуссии охватывали широкий спектр вопросов семантики и онтологии, включая природу языковых единиц и отношения между звуком и значением. Важное место занимали метафизические проблемы: реальность или идеальность объектов и воспринимаемого мира, солипсизм, существование Бога-Творца и посмертное бытие» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 37].

Полемические тексты авторы рассматривают в свете теорий интертекстуальности (текст с точки зрения присутствия в нем других текстов в виде цитат, аллюзий и т.д. – Кристева, Барт, Бахтин). Они пишут: «Благодаря игре множественных интертекстуальностей это полемическое ядро подвержено как диахроническим – восходящим и нисходящим, так и синхронным расширениям – на уровне социальных, политических и экономических параметров, которые его определяют. Если двигаться вверх по течению к основополагающим авторитетным инстанциям, то это будут, во-первых, афористические тексты (сутры) мимансы, вайшешики, ньяи, грамматики, материализма и веданты. Затем в меньшей степени придерживающаяся брахманистской ортодоксии литература санкхьи, отраженная в эпосе Махабхарата, с которой связана полулегендарная фигура Варшаганьи. С буддийской стороны – это трактаты диалектической и идеалистической традиций, в которых ярко проявляется фигура Васубандху (350–430 гг.), и, несколько в стороне, работы, относящиеся к мадхьямаке, следующие Нагарджуне (III в.)» [Ibid., p. 38].

Согласно авторам, прецеденты дискуссии философского характера прослеживаются к 150 г. до н.э. – к грамматисту Патанджали, комментатору сутр Панини (ок. 400 г. до н.э.), и к буддистам ордена сарвастивадинов (особенно активных на северо-западе Индии, преимущественно в Кашмире). Сутры мимансы помещаются ими между I и III вв., не ранее сутр вайшешики и ньяи, а также первых свидетельств о буддийской мадхьямаке, буддийской диалектике и, чуть позже, буддийского идеализма. Период, охватывающий I–V вв., который историки индийской философии часто называют «систематическим», соответствует фазе разработки, кристаллизации и закрепления доктринальных идентичностей; полемика встречается здесь реже, и она предназначена для внутреннего пользования каждой традиции, помогая сформулировать определенную интерпретацию основополагающих текстов.

Это ядро задает общие направления и фигуры главных участников дебатов на последующие столетия, по крайней мере, до тех пор, пока в них будут участвовать буддисты (примерно до XII–XIII вв., когда их интеллектуальное творчество окончательно переместилось в Китай и Тибет). Авторы также отмечают появление новых действующих лиц в философских дебатах либо в результате внутреннего раскола существующей группы между, например, группами брахманов линии бхаттов и прабхакар мимансы, либо путем постепенного утверждения доктринальных идентичностей, которые до сих пор оставались незаметными, как это произошло примерно в VII–VIII вв. с ведантой Манданамишры и Шанкары, либо в случае различных шиваитских течений, таких как шайва сиддханты и, начиная с X в., школы пратьябхиджня. Обращают они внимание и на обратные процессы: утраты влияния санкхьей вплоть до ее возрождения в XVI в., хотя она

и оставила свой след в метафизике и космологии некоторых шиваитских и вишнуйских течений.

Западные учебники, начиная с Кольбрука, почти всегда представляли индийскую философию как совокупность шести пар «ортодоксальных» систем – санкхья и йога, ньяя и вайшешика, миманса и веданта, – к которым добавляются три «неортодоксальные» системы: буддизм, джайнизм и материализм. Эта классификация, которая, по мнению авторов, восходит к XVI–XVII вв., не является самой ранней, каковой они считают доксографию джайна Харибхадры (жил в VIII в.).

В книге разбираются разные основания для классификации даршан у разных доксографов (приверженность Ведам, признание существования после смерти, иерархия систем по их приближенности к высшей истине, выраженной ведантой). Однако подчеркивается, что в индийских доксографиях напрочь отсутствует идея равенства разных точек зрения, и даже приверженность перспективизму рассматривается джайнами как причина их превосходства в сравнении с «односторонностью» других подходов: «Таким образом, доктрина равного авторитета философско-религиозных традиций не может считаться характерной для индийской философии или индийского понимания даршаны» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 46].

Обращает на себя внимание, что авторы оспаривают частые попытки проследить возникновение самой практики дебатов к ведийскому ритуалу брахмодьи (обмена ритуальными загадками): «...эта игра загадками мобилизует знания по существу ритуального или даже эзотерического порядка, в ней побеждает не тот, кто больше понимает, а тот, кто больше знает (скорее, *кто так знает*. – В.Л.)». Это относится и к ранним буддийским и джайнским текстам: «...хотя и не лишённые конфронтационности, они часто ближе к катехетическим диалогам, чем к логическим и доктринальным спорам, характерным для более поздних философских текстов» [Ibid., p. 53].

Согласно гипотезе Йоханнеса Бронкхорста, авторитетнейшего индолога и учителя авторов книги, индийская философия зародилась в буддийской школе сарвастивадинов в Гандхаре – регионе, отмеченном эллинским влиянием, и именно там, по его мнению, стала развиваться практика философских дебатов, которую привнесли эллинские правители. Сарвастивадины, по Бронкхорсту, «учились у греков, не собственно философии – поскольку ни одна специфически греческая идея никогда не была обнаружена в индийском тексте (курсив мой. – В.Л.), – но практике публичных дебатов, которая вынуждала их рационализировать и согласовывать свои позиции, делала их менее проницаемыми для возражений» [Ibid.].

В гипотезе Бронкхорста авторы видят прежде всего подтверждение своего тезиса о происхождении индийской философии из практики дебатов: «Что бы ни следовало из гипотезы Бронкхорста о гандхарском импульсе (курсив мой. – В.Л.), кажется само собой разумеющимся, что культура дебатов сыграла первостепенную роль в появлении философии в Индии» [Ibid., p. 55]. Однако мне представляется, что из тезиса о гандхарском импульсе могут следовать и «нежелательные логические последствия» для идеи авторов о рождении философии в Индии как доказательстве «полигенеза философии», поэтому было бы правильнее, на мой взгляд, обсудить их.

Вполне справедливо замечание авторов, что для Индии, в отличие от Европы, характерна конкуренция вероисповеданий и «религиозный плюрализм, с которым Европа познакомилась лишь на своих окраинах, в Испании и Южной Италии в XII в., когда крайне короткое время взаимодействовали еврейская, мусульманская и христианская интеллигенция. Этот плюрализм сближает ее с эллинистической и римской античностью, в которой феномен школ структурирует философское

поле аналогичным образом. Там, где христианский Запад счел разумным выдвинуть свои требования против монополии одной-единственной, разросшейся религии, Индия столкнулась с ситуацией, когда для того, чтобы защитить себя от возражений, конкурирующие традиции должны были открыть пространство аргументированной полемики, в которой только разум мог отстаивать свои притязания» [см. Eltschinger, Ratié, 2023, p. 56].

В межконфессиональных дебатах легитимными считались лишь два инструмента познания: доводы, опирающиеся на чувственное восприятие (пратьякша) и на логический вывод (анумана), а не ссылка на догмы или авторитеты – «писания» (агама), которая могла работать во внутриконфессиональной полемике. Авторы показывают это на примере истории развития полемического дискурса в буддизме, эволюционировавшего от ранней «внутренней» стадии до «внешней», когда буддизм включился в полемику с брахманистскими школами, примерно в VI в. н.э.

Это касается и брахманистских систем. Как отмечается в книге, «в шестом веке буддийские и ведантийские элиты, а вместе с ними и их коллеги из ньяи и санкхьи, разделили реальность на две области: с одной стороны, видимое, область обычной практики, доступной обычному рациональному сознанию, оперирующему инструментами восприятия и логического вывода; с другой стороны, невидимое, область религиозной практики, писания и веры (шраддха), и спорадический вклад разума в экзегетическую работу» [Ibid., p. 58]. При этом границы между «разумом» и «верой» для разных систем были разные. Например, существование Бога, отрицаемое мимансаками и буддистами с помощью логических доводов, было предметом веры или сверхчувственного опыта для теистических направлений веданты.

Резюмируя специфику индийской философии на фоне западной, авторы выделяют три основных пункта.

Первое. Если для «греческого чуда» полисная демократия является чуть ли не главным условием (Ж.П. Вернан), в Индии философия не связывалась с политическими трансформациями, поскольку эта сфера относилась к другой области знания – артахашастре (науке о политике и управлении) и дхармашастре (науке об обычном праве). При этом, хотя обсуждение практических вопросов поведения чаще сводилось к религиозной казуистике, в индийской философии существовали мыслители, радикально критиковавшие «естественность» социально-религиозного порядка (варна-ашрама-дхармы). И несмотря на то, что моральная философия в Индии была менее развита, чем на Западе, она включала важные этические проблемы – от теодицеи до обоснования моральных качеств и альтруизма.

Второе. Преимущественно эмпирическая ориентация индийской эпистемологии, которая выражается, в частности, в том, что «в индийской философии не было концепции чисто интеллигибельных объектов в отличие от чувственных» (Джон Тэйбер). В индийском реализме даже универсалии (саманья), в отличие от платоновских форм (эйдосов) или средневековых универсалий, не являются интеллигибельными и независимыми от эмпирического опыта, а выступают объектами чувственного восприятия. «Органы чувств почти безраздельно господствуют над миром природы, а умозаключения касаются почти исключительно эмпирических обобщений» [Ibid., p. 86].

Имеется в виду, что логический вывод как инструмент познания (прамана) основан исключительно на выводе из показаний органов чувств. Область же сверхчувственного подразумевает не какое-то «априорное» знание, а, скорее, чувственное познание более высокого уровня, или то, что мы называем чувственным познанием в измененных состояниях сознания, доступным только риши, или «провидцам», йогинам, богам и некоторым обычным людям, наделенным способностью предвидения будущих событий, или, что эквивалентно, откровениям «священных текстов» разных

традиций, тоже основанных на таком сверхчувственном, но при этом непосредственно ощущаемом опыте. «За некоторыми исключениями со стороны определенных течений мадхьямаки и веданты... ничто из реального не ускользает от чувственного знания, которое выступает в качестве критерия и истинного измерения бытия» [Eltschinger, Ratié, 2023, p. 64].

Строго говоря, эти факторы означают отсутствие в Индии рационализма западного типа, т.е. опоры знания и познания на разум, равно как и самого понятия разума как высшей познавательной способности в сравнении с чувственным опытом. В индийской теории инструментов достоверного познания логический вывод (анумана) всегда опирается на опыт – чувственный или сверхчувственный (пратьякша).

Третье. Индийская модель научности. Авторы присоединяются к выдающимся санскритологам Луи Рену, Дэниелю Инголсу и Фрицу Сталю, которые утверждали, например, что принадлежность к индийской мысли выражается прежде всего в грамматическом (лингвистическом) мышлении и что грамматика и лингвистика занимают в индийской философии такое же место, как математика в западной философии.

Заключение

В целом книга подытоживает многолетнюю рефлексию специфичности индийского философского знания со стороны западных (и отчасти российских индологов), отражая все ее достоинства и недостатки, обусловленные ситуацией европоцентризма. Европоцентризм подталкивает индологов выдвигать на первый план защиту индийской мысли как полноценно философской, апеллируя к западным образцам. Это неизбежно, учитывая, что в наших странах гегелевская концепция истории философии сих пор господствует и в образовании, и в философии. Западная философская традиция воспринимается как единственная легитимная система философского мышления, своего рода универсальный эталон. Это создает своеобразную «монополию на истину», когда все остальные традиции мысли рассматриваются лишь как объекты изучения, но не как равноправные партнеры в философском диалоге.

Индийская философская традиция, обладающая собственной многотысячелетней историей развития, сложной методологией и богатым концептуальным аппаратом, способна выступить как полноценный философский собеседник. Она предлагает альтернативные способы постановки и решения фундаментальных философских вопросов, демонстрируя, что западный путь философствования – это лишь один из возможных подходов к познанию реальности.

Сам факт существования развитой иной философской традиции заставляет западную философию осознать границы собственной универсальности и открыться для диалога. Возникает возможность кросс-культурного философского синтеза, где различные традиции мысли не просто сосуществуют, а вступают в продуктивное взаимодействие. Метафора «пейзажа мысли» здесь особенно уместна. Вместо одной доминирующей вершины западной философии появляется сложный интеллектуальный ландшафт со множеством перспектив и точек обзора. Это создает более богатую и нюансированную картину философского познания, где разные традиции мысли могут дополнять друг друга, открывая новые горизонты понимания.

Список литературы

Канаева, 2025 – Канаева Н.А. Становление традиционной эпистемической культуры Индии. М.: Издательский Дом НИУ ВШЭ, 2025 (в печати).

Лысенко, 2009 – Лысенко В.Г. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61–77.

Лысенко, 2014 – Лысенко В.Г. Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2014. С. 237–245.

Шохин, 2009 – Шохин В.К. Индийская философия в исторической перспективе // Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 15.

Bugault, 1994 – Bugault G. L'Inde pense-t-elle? P.: PUF, 1994.

Eltschinger, Ratié, 2023 – Eltschinger V., Ratié I. Qu'est-ce que la philosophie indienne? P.: Gallimard, 2023. 546 p.

Droit, 2004 – Droit R.-P. L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique. P.: PUF, 2004.

Indian Birthplace of Philosophy: Reflections on V. Eltschinger and I. Ratié's Book “What is Indian Philosophy?”

Victoria G. Lysenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

The publication of a scholarly work by French Indologists Vincent Eltschinger and Isabelle Ratié raises significant methodological questions in contemporary historical-philosophical research. Using Indian philosophical traditions as a counterargument to the dominant Western theory of “monogenesis”, which attributes the origin of philosophy exclusively to Ancient Greece (the “Greek miracle”), they convincingly defend the idea of philosophical “polygenesis”. Through Indian dialectical practices and disputational traditions, the authors trace the emergence of rational systems of argumentation beyond religious dogmas, thereby providing substantial evidence for the independent development of philosophy outside the Hellenistic context. The article notes the importance of the authors' preference for the presentation of the topics of debate in Indian philosophy over the purely doxographic approach of many Western and Indian historiographies. The authors' attention to the socio-historical context of the development of Indian philosophical polemics, the emphasis on the empirical orientation of Indian epistemology, and the specificity of the Indian model of scientific thinking based on linguistic analysis developed in the Panini grammatical tradition (5th–4th centuries B.C.) seem particularly significant. However, some of the book's theses raise questions. First, the exclusion of dogmatic and apologetic discourse from the field of “Indian philosophy”, although the presence of apologetic discourse in medieval Western thought does not prevent the authors from considering it philosophical. Second, I. Bronkhors's hypothesis about Hellenistic influence (through Gandhara) on the formation of discursive analytical Buddhist practices in the schools of Sarvastivada, with which the authors agree, requires better reconciliation with the idea of “polygenesis”. Overall, the book is viewed as a significant and original contribution to understanding the Indian philosophical tradition, helping to overcome Eurocentrism in philosophy.

Keywords: Indian philosophy, polygenesis, debates, disputology, G.W.F. Hegel, Eurocentrism, schools of Indian philosophy, doxographical approach, problem-based approach

References

Kanaeva N.A. *Stanovlenie tradicionnoj epistemicheskoj kul'tury Indii* [Genesis of Traditional Epistemic Culture in India]. Moscow: Izdatel'skij Dom NIU VShE Publ., 2025 (v pečati). (In Russian)

Lysenko V.G. Poznanie chuzhogo kak sposob samopoznaniya: Zapad, Indiya, Rossiya (popytka ksenologii) [Cognition of the Alien as a Way of Self-Knowledge: West, India, Russia (an Attempt at Xenology)], *Voprosy filosofii*, 2009, no. 11, pp. 61–77. (In Russian)

Lysenko V.G. Europocentrizm kak tormoz sovremennyh istoriko-filosofskih issledovanij [Eurocentrism as a Constraint on Modern Historical and Philosophical Research]. In: *Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka* [History of Philosophy: Challenges of the 21st Century]. Moscow: Canon+, ROOI "Reabilitaciya" Publ., 2014, pp. 237–245. (In Russian)

Shokhin V.K. Indijskaya filosofiya v istoricheskoj perspektive [Indian Philosophy in Historical Perspective]. In: *Indijskaya filosofiya. Enciklopediya* [Indian Philosophy. Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyanc. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 15–23. (In Russian)

Bugault G. *L'Inde pense-t-elle?* Paris: PUF, 1994.

Eltschinger V., Ratié I. *Qu'est-ce que la philosophie indienne?* Paris: Gallimard, 2023. 546 p.

Droit R.-P. *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique.* Paris: PUF, 2004.