

В.С. Белимова

Индия и Европа: на путях к межкультурному диалогу в философии. Дж. Моханти о теории и практике в индийской философии

Белимова Влада Сергеевна – старший лаборант сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: belimova.vlada@gmail.com

В публикации исследуется феномен межкультурной философии в творчестве Дж. Моханти, философа, глубоко погруженного в философские традиции как Индии, так и Запада. Моханти высказывает ряд важных замечаний о природе индийской мысли; в частности, он обращает внимание на особое соотношение теоретического и практического знания в индийских философских школах (даршанах): практика является неотъемлемой частью индийской рефлексии, теория – чистый философский гнозис – также ее значимая составляющая. Опираясь на классические философские тексты индийской традиции, Моханти утверждает, что индийские системы мышления вполне отвечают классическому европейскому пониманию философии. В публикации представлен комментированный перевод статьи Моханти «Теория и практика в индийской философии», являющей собой интересный пример межкультурной философской рефлексии.

Ключевые слова: сравнительная философия, межкультурная философия, диалог культур, полилог, индийская философия, западная философия, Джитендра Натх Моханти, концепция теории и практики в индийской философии, Упанишады, веданта, миманса, ньяя

Предлагаемая вниманию читателя публикация – перевод статьи Дж. Моханти «Теория и практика в индийской философии», которая представляет собой яркий пример реализации межкультурного подхода в философии. Этот подход, нацеленный на включение традиций мысли разных культур в мировой философский дискурс, зародился в Австрии и Германии в 1980-е гг. и получил наименование «межкультурная философия»¹.

¹ Немецкий термин “interkulturelle Philosophie” был переведен на английский как “intercultural philosophy”. В русскоязычной академической литературе существует два подхода к переводу этого термина: «интеркультурная философия» и «межкультурная философия». Автору публикации ближе второй вариант, поскольку в нем отсутствуют семантические отсылки к синтезу разных философских традиций, тем более что против синтеза выступают и отцы-основатели направления. Такого же мнения относительно перевода на русский “intercultural philosophy” как «межкультурная философия» придерживаются много писавшие об этом направлении В.Г. Лысенко и М.Т. Степанянц.

Его основатели – Р.А. Малл², Ф.М. Виммер³, Р. Форнет-Бетанкур⁴ и др. – предположили, что взаимодействие между разными культурами не обязательно должно привести к их полной интеграции, или синтезу, но может проявляться как полилог равнозначимых акторов на философской сцене. Этот подход в отличие от сравнительного, или компаративного, подхода⁵ требует не только отказа от привычки оценивать иные культуры по стандартам и критериям собственной⁶, но признания ценности каждой традиции мысли (т.н. когнитивная скромность) и пересмотра историко-философского знания из перспективы полилогического философского нарратива.

Джитендра Натх Моханти (1928–2023) – феноменолог индийского происхождения, последователь и исследователь Гуссерля⁷, а также индийской системы ньяя. Благодаря глубокой вовлеченности в философские традиции как Индии, так и Запада, Моханти удается раздвинуть географические границы рациональности и приблизиться к межкультурному идеалу мышления, который, с его точки зрения, заключается в стремлении сделать философию «беседой человечества, а не просто монологом Запада» [Gupta, Mohanty, 1996, p. XV].

В публикуемой статье Моханти обращается к важному вопросу: может ли индийская традиция мышления характеризоваться как собственно философия или нет. Идея о том, что восточные системы мысли являются в лучшем случае «предфилософией» и в основном все они – не более чем «религиозный способ представления» [Гегель, 1993, с. 160], была впервые выражена Гегелем в его «Лекциях по истории философии». Ее придерживались многие западные мыслители и историки философии, в том числе и Гуссерль, которого Моханти считает своим учителем. Отец-основатель феноменологии отказывал индийскому мышлению в философском измерении, поскольку в нем отсутствует, по его мнению, воля к научной строгости и теоретическая компонента⁸. С опорой на авторитетные индийские тексты Моханти показывает, что соотношение теоретического и практического в индийских системах таково, что индийское мышление вполне может называться философией.

Главный тезис Моханти, обосновываемый им в статье, состоит в том, что фундаментальное непонимание природы индийской философии западными исследователями было следствием их недостаточного знакомства с ней. Из чего, соответственно, возникает неверная трактовка практики и теории в Индии, а также неверное понимание природы их связи.

Утверждая, что теория и практика в пространстве индийской философии действительно идут рука об руку, Моханти с опорой на классические тексты традиционных *даршан* (миманса, веданта, ньяя и т.д.), демонстрирует, что теория может существовать автономно от практики. Высказывая убеждение в том, что практическое

² Рам Адхар Малл (р. 1937) – немецкий философ индийского происхождения, основатель и президент Международного общества межкультурной философии. Подробнее о его концепции см. [Степанянц, 2020; Степанянц, 2018].

³ Франц Мартин Виммер (р. 1942) – почетный президент Венского общества межкультурной философии (WiGiP – Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie), которое издает журнал по межкультурной философии «Полилог».

⁴ Рауль Форнет-Бетанкур (р. 1946) – профессор университета Аахена (Германия).

⁵ Подробнее о различиях между сравнительным и межкультурным подходами см.: [Белимова, 2019; Лысенко, 2017].

⁶ В частности, отказа от европоцентризма.

⁷ Дж.Н. Моханти – основатель и главный редактор “Husserl Studies”, одного из самых значимых журналов, посвященных феноменологии. В этом журнале публикуются исследования по феноменологическим вопросам (теория интенциональности, теория значения, теория этики и действия и т.д.), а также материалы, касающиеся феноменологии в связи с другими направлениями философии – с герменевтикой, критической теорией, различными направлениями аналитической философии.

⁸ Подробнее см.: [Гуссерль, 2000, с. 672].

измерение индийской мысли не противостоит ее теоретическому характеру, автор обращается к классическому представлению о знании (*видья*), в соответствии с которым все дисциплины традиционного знания в Индии могут быть распределены по четырем основным категориям: изучение (трех) Вед и комментариев к ним (*трайи*), экономика (*варта*), политика (*данданити*) и собственно философия (*анвикшики*), которая служит для всех остальных дисциплин теоретическим обоснованием.

Моханти приводит три аргумента, подтверждающих практическую ценность теории. В первом аргументе, который автор именуется «аргументом объекта», он отсылает к двум санскритским терминам, переводимым на европейские языки как «объект» – *артха* и *вишья*. Под *артхой* он понимает целеполагание, гносеологическую объектность, подразумевающую интенциональность. Под термином *вишья* – просто «объект познания» в текстах по метафизике и эпистемологии. Разъясняя второй аргумент, называемый им «аргументом значения», Моханти обращается к двум философским концепциям соотношения познания и действия: представителя школы миманса Прабхакары Мишры, сводящего проблему объектности к реализации текстовых предписаний и редуцирующего ее к сфере праксиса, и Шанкары, основателя школы адвайта-веданта, выделявшего в сфере онтологии как практическую компоненту (*дхарма*), так и чисто теоретическую позицию, описывающую высшую реальность – *Брахмана*, постигаемого чистым гнозисом – *джняной*. «Аргумент истины» – третий аргумент – выдвигается автором против точки зрения известного американского индолога К. Поттера (1927–2022), согласно которой истина для мыслителей Индии идентична практической реализации освобождения – *мокши*. Не отрицая существующую связь между теоретическим постижением истины и ее практической реализацией, Моханти настаивает на том, что успешная практика является скорее критерием истины, а не ее сущностной характеристикой.

Проанализировав аргументы, приводимые защитниками идеи о практическом характере индийской философии, и контраргументы к этой идее, Моханти переходит к рассмотрению конкретных примеров теоретического дискурса в школах веданты, мимансы, ньяи и буддизма. Автор подкрепляет свой тезис о несводимости к практике теоретической компоненты в индийской философии, обращаясь к концепции *пурушартхи* (целей человека): *чувственного желания (кама)*, *материального благополучия (артха)*, *исполнения долга (дхарма)* и *освобождения от перерождений (мокша)*. Не отрицая практического характера каждой из этих целей, Моханти, со ссылкой на первоисточники, утверждает, что все они обрели в индийской мысли теоретическое обоснование⁹.

В завершение автор приводит важное соображение, касающееся «лучшего проявления» теории в индийской мысли: «...теория переосмысливает *практику в своих рассуждениях* и, тем самым, ищет возможность *присвоить* практику в качестве своего расширения, своего применения, своей актуализации».

⁹ Для удобства читателей комментарии переводчика, содержащие информацию об индийских мыслителях, коренных текстах и базовых понятиях индийской культуры, вынесены в сноски к основному тексту и маркированы «Примеч. пер».

Джитендра Натх Моханти Теория и практика в индийской философии¹

Среди тех, кто пишет об индийской философии, существует негласное правило подчеркивать ее практический характер. В результате сложилось мнение, что практичность является самой значимой и неотъемлемой чертой индийской философии, отличающей ее от западной мысли. Эту практичность определяют по-разному, но чаще всего указывают, что философия в Индии вдохновляется целью устранения страдания (которое лежит в основе человеческого существования) и достижения блаженства. Получается, что философия – лишь средство достижения *мокши*², то есть коренным образом преображенного бытия, а не теоретическое исследование природы вещей, которое значимо само по себе.

С такой характеристикой индийской философии можно согласиться при условии, если она рассматривается в определенной перспективе. В противном случае это может привести – и уже привело – к фундаментальному непониманию природы индийской мысли. В качестве примера такого непонимания позвольте мне процитировать великого Гуссерля: «На сегодняшний день существует множество работ по индийской и китайской философии, в которых они рассматриваются в одной плоскости с греческой философией... Но только у греков мы имеем универсальный (“космологический”) жизненный интерес в новой форме чисто “теоретической” установки» [Husserl, 1970, p. 279–280]. Гуссерль приписывает индийцам «религиозно-мифологическое мировоззрение» и отрицает, что они выработали теоретическую позицию. Поэтому, с его точки зрения, говорить об индийской и китайской традициях мысли как о собственно философских системах – ошибка.

Я же настаиваю на том, что большая часть индийского философского знания обладала строго теоретическим характером, а потому утверждение Гуссерля, сделанное им исходя из предполагаемой практичности индийского мышления, несправедливо: либо он неверно понимает этот практицизм, либо неверно толкует соотношение между теорией и практикой. Предусловки верного толкования обоих понятий в индийской философской традиции, на мой взгляд, таковы: прежде всего это предположение о способности индийцев к теоретическому мышлению, а также их понимание того, что между теорией и практикой существует тесная связь.

Два текста

Для того чтобы разобраться в ситуации, сложившейся в классической индийской философии, позвольте мне привести приблизительный перевод на английский отрывка из вступительного параграфа комментария Ватсьяны³ к «Ньяя-

¹ Перевод с английского языка выполнен по изданию: [Mohanty, 1995].

² *Мокша* (санскр. *мокṣa* – освобождение) – радикальное освобождение от страданий, связанных с перерождениями. – *Примеч. пер.*

³ Пакшилашвамин Ватсьяна – автор первого из сохранившихся комментариев к «Ньяя-сутрам» (санскр. – Ньяя-Бхашья), относимого к IV–V вв. В этом труде Ватсьяна классифицирует 16 категориальных топиков, выделяя среди них 2 основные категории – источники достоверного знания (прамана) и предметы знания (прамея); 14 оставшихся топиков он относит ко второй категории. Исследователи называют сочинение Ватсьяны первым текстом комментаторского жанра в истории брахманистской философии. – *Примеч. пер.*

сутрам»⁴: «Не обладая средствами достоверного познания, невозможно познать объект; не обладая знанием объекта, невозможно добиться успеха в практическом действии. Познающий, постигая объект с помощью средств достоверного познания, может захотеть обладать этим объектом или же избавиться от него. То или иное желание порождает соответствующее действие. Успех действия определяется отношением к “плоду” (*пхала*⁵). Постигнув объект, познающий обретает его или избавляется от него. Объект – это удовольствие (или причина удовольствия) и страдание (или причина страдания)» [Vhāṣya on Nyāya-sūtra 1.1.1].

Познание порождает желание, желание порождает усилие, усилие порождает действие, действие порождает успех (при условии, что объект был верно понят) или неудачу. Эта причинно-следственная цепочка, с незначительными уточнениями, признается во всех классических школах индийской философии. Нам предстоит проследить ее влияние на проблему соотношения теории и практики.

Приведу еще один отрывок, который выражает не менее характерную для классических текстов черту, независимо от того, к какой школе они принадлежат. Основатель школы навья-ньяя⁶ Гангеша⁷ в самом начале своего выдающегося труда «Таттвачинтамани» пишет следующее: «Чтобы у взыскательных читателей возник интерес к изучению этой работы, Готама⁸ изложил сутру: “Достижение высшего блага происходит от правильного знания...”»⁹.

⁴ «Ньяя-сутры» – базовый текст школы ньая. Первые сутры появились, вероятно, около VI в. до н.э., однако, согласно авторитетным исследователям, полностью текст сформировался только к III–IV вв. н.э. (см., например, [Matilal, 1977; Шохин, 2001]). Авторство «Ньяя-сутр» приписывают Гаутаме (он же Готама и Акшапада). Ньяя-сутры подразделяются на пять книг (или разделов), в каждой из которых по две главы. В книге I характеризуются девять категорий ньая (*прамана, прамея, саншья, прайоджана, дриштанта, сиддханта, аваява, тарка, нирная*), приводятся разновидности дискуссий (*вада, джалпа, витанда, хетвабхаса, чхала*). В книге II осмысляются категории «сомнение» и «источники знания» и приводится доказательство, что достоверных источников знания существует всего четыре: 1) восприятие; 2) умозаключение; 3) сравнение; 4) слово авторитета. В книге III рассматриваются механизмы восприятия с помощью физического тела, обосновывается связь между органами чувств и элементами материи. В этой же, третьей, книге ставятся вопросы о том, является ли знание вечным, а также о субъекте познания (*Атман*). В книге IV исследуются дефекты сознания (*доша*), которые могут быть исправлены благодаря правильному познанию, – в частности, взаимоотношения целого и частей. Здесь также анализируется учение о причинности. Интересно отметить, что именно учение о причинности было одной из главных тем для диспутов между наййиками и буддистами. Ньяя-сутры, в частности, утверждают, вопреки буддистам, что помимо преходящих существуют также непреходящие вещи. Книга V представляет собой практическое пособие по ошибкам при ведении диспута, в частности, здесь описаны 22 причины поражения в споре. – *Примеч. пер.*

⁵ *Пхала* (санскр. – плод) – в индийской философии плод или результат определенного действия. – *Примеч. пер.*

⁶ *Навья-ньяя* (от санскр. *навуа* – новый и *пуяа* – метод) – философская школа логики, сформировавшаяся в рамках ньая в XIII в. В то время как аргументация «старой» ньая, идущей от «Ньяя-сутр» Гаутамы-Акшапады (VI в. до н.э.), была направлена в основном против буддийской логики, «новая» ньая дискутировала с мимансой, ведантой и другими школами мысли, занявшими место буддизма на философской арене, после того как буддизм практически полностью исчез из Индии. Основоположник школы навья-ньяя – Гангеша. – *Примеч. пер.*

⁷ Гангеша (XII–XIII вв.) – основатель индийской логической школы навья-ньяя. Также он известен как Гангешвара Упадхья. В его основном сочинении – «Таттва-чинтамани» («Исполняющий желания драгоценный камень категорий») – представлены эпистемология и логика этой школы. Сочинение состоит из четырех частей, в каждой из которых рассматривается одна из *праман* (источник достоверного знания): 1) восприятие; 2) вывод; 3) сравнение; 4) словесное свидетельство авторитета. – *Примеч. пер.*

⁸ Готама или Гаутама, также известен под именем Акшапада (*акṣarāḍa* – букв. в санскр. «смотрящий на ноги») – легендарный автор «Ньяя-сутр». – *Примеч. пер.*

⁹ Gaṅgeśa, Pratyakṣakhaṇḍa. См.: Mohanty, 1989, pp. 73–75.

Это соответствует традиционному требованию, согласно которому автор должен начинать свое произведение с изложения цели, к которой чтение приведет читателя. Необходимость такого требования оправдана, ведь никто не станет утруждать себя изучением работы, если не будет знать, что она служит достойной цели и в перспективе непременно принесет счастье или избавит от страданий¹⁰. Если произведение просто устраняет интеллектуальные заблуждения или предоставляет некоторую фактическую информацию, то этого недостаточно.

Мне представляется, что высказывания двух крупнейших логиков Индии – причем один из них произнес это в начале христианской эры, а другой тысячу лет спустя – вполне правильно отображают позицию индийской философии в вопросе соотношения теории и практики. Но как именно следует понимать это соотношение?

Классификация дисциплин

Чтобы приблизиться к правильному пониманию этого соотношения, давайте вспомним четырехчастную классификацию наук (*видья*¹¹): *трайи*¹², *варта*¹³, *данданити*¹⁴ и *анвикшики*¹⁵. Эта классификация относится, по крайней мере, к IV в. до н.э., ко времени Каутильи¹⁶. Порядок таков: наука, изучающая Веда (и сопутствующие ритуалы); науки о сельском хозяйстве, животноводстве, торговле и коммерции; наука о политике, правосудии и наказании; и наука, которая «освещает и проясняет все науки» и является «исследованием всех объектов с помощью *праман* или средств

¹⁰ Mohanty, 1989, pp. 73–78.

¹¹ *Видья* (vidyā от санскр. глагола vid – знать) – в широком смысле под видьей в индийской философии понимается «ведение» и «знание», в противоположность неведению (авидья); в более узком смысле – дисциплина, наука, шастра. Характеристика дисциплин встречается уже в текстах первых Дхармашастр (VI–V вв. до н.э.), однако подробная классификация появляется в «Артхашастре» Каутильи (III в. до н.э.). Там же дается общее определение «знания», или «науки», как познания закона и пользы. – *Примеч. пер.*

¹² *Трайи* (от санскр. trayī – три) – дисциплина, связанная с изучением трех вед (Ригведы, Самаведы и Яджурведы), а также авторитетных комментариев к ним. – *Примеч. пер.*

¹³ *Варта* (от санскр. глагольной основы vr̥t – вертеться, вращаться) – буквально «оборотистость в миру», т.е. дисциплина, исследовавшая способы нажить богатство с помощью различных ремесел, ведением хозяйства, торговлей, или экономическая теория. – *Примеч. пер.*

¹⁴ *Данданити* (от санскр. danda – палка, pīti – управление) – «правление [с помощью] палки», под которой подразумевается дисциплина, изучавшая цели и методы государственного управления, главным образом посредством наказаний. – *Примеч. пер.*

¹⁵ *Анвикшики*, или *анвикшаки* (санскр. ānvīkṣikī или ānvīkṣakī – смотреть вслед, исследовать) – наиболее раннее обобщенное название для философской деятельности в индийской культуре. Каутилья в «Артхашастре» (I–II вв.) использует термин *анвикшики* как обозначение: 1) родового единства философских направлений; 2) дисциплины, сущность которой в «исследовании посредством аргументации»; 3) метанауки для «отдельных» дисциплин – изучения вед (трайи), экономики (варта), политики (данданити) и т.д. (Подробнее см.: [Канаева, 2014; Шохин, 2009].) В главе о месте философии среди других наук Каутилья указывает, что она «исследует при помощи логических доказательств: в учении о трех ведах – законное и незаконное, в учении о хозяйстве – пользу и вред, в учении о государственном управлении – верную и неверную политику... Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений» [Каутилья, 1959, с. 17]. Интересно также отметить, что семантическая основа 'īkṣ-' («смотреть»), от которой происходит понятие *анвикшики*, коррелирует с dṛṣ- («видеть, смотреть»), от которой образовано слово *даршана*, т.е. «система воззрений» (в частности, именно *даршанами* называли шесть ортодоксальных систем индийской традиционной мысли: веданта, миманса, ньяя, вайшешика, санкхья и йога). – *Примеч. пер.*

¹⁶ Каутилья, также известен под именем Чанакья (IV–III вв. до н.э.) – легендарный автор трактата по науке управления «Артхашастра», премьер-министр царя Чандрагупты, родоначальника династии Маурьев, под властью которого была впервые объединена значительная часть Индии. – *Примеч. пер.*

достоверного познания». Первые три представляют собой одновременно как методическую теорию, так и конкретную прикладную дисциплину, канон. Последняя, по-видимому, является дисциплиной чисто теоретической, а ее каноны, если таковые имеются, правомерно будет отнести скорее к *теоретической практике* (таковы, например, справочники по логике). Однако, согласно Каутилье, *анвикшики* – из всех индийских дисциплин находящаяся ближе всего к тому, что называют философией, – не лишена и практического аспекта: приносит пользу человечеству (*lokasya upakaroti*), «среди удовольствий и страданий жизни помогает разуму, *буддхи*, удерживать состояние покоя» и «делает человека сведущим, *вишарада*, в мудрости (*праджня*), в речи (*вакья*) и в действии (*крийя*)» [Kaṭīlya, Arthaśāstra, 1.1.6–7]. Суть, по-видимому, в том, что самая теоретическая из дисциплин, *анвикшики*, служит для всех остальных необходимым *критическим* обоснованием. Все четыре дисциплины приводят к соответствующим благоприятным практическим результатам.

Однако суждение, что наука должна приносить ту или иную практическую пользу, или даже утверждение, что занятия наукой должны быть движимы практическим интересом, не равносильно отрицанию теоретического характера наук. Данное утверждение требует дополнительной аргументации: в индийской философской традиции существуют три таких аргумента, однако все три одновременно не принимались ни одной из школ.

Практическая ценность теории: три аргумента

Три аргумента, которые я собираюсь рассмотреть, затрагивают такие фундаментальные понятия, как «объект», «значение» и «истина».

Во-первых, если говорить об «объекте»: в приведенных цитатах из Ватсьяяны и Гангешы используется термин «*артха*»¹⁷, который может означать либо познаваемые объекты, либо то, что способствует, служит (или же обратное) реализации цели (*arthate asau*). Следовательно, некоторые мыслители естественно трактовали объекты познания как то, что доставляет удовольствие или же причиняет страдание; таким образом, у них эти два значения объединялись. Но разве не существует познаваемых объектов, которые не вызывают ни удовольствия, ни страдания: мы их воспринимаем, но проходим мимо, оставляя их на обочине нашего познания, и их восприятие не вызывает в нас никакого когнитивного отклика – ни позитивного, ни негативного? Очевидно, что цитируемые авторы не имели в виду такие объекты. Они говорили только о тех объектах, истинное познание которых порождает высшее благо. Такими объектами, например, являются основные «темы» *ньяи* (перечисляемые в тексте вскоре после первого цитируемого нами отрывка¹⁸), которые и сами по себе рассматриваются как объекты более высокого порядка, т.е. как

¹⁷ *Артха* (санскр. artha – цель, смысл, польза, выгода) – многозначное понятие индийской культуры. В узком смысле термин обозначает практическую пользу (материальное благосостояние, успех и т.п.), в учении об *артхе* особое внимание уделяется государственному управлению, экономике, а также правам и обязанностям правителей. Существует богатая литературная традиция, посвященная *артхе*, включающая, в частности, знаменитый трактат Каутильи «*Артхашастра*». В более широком смысле *артха* является синонимом термина *пурушартха* и понимается как реализация всех четырех целей человеческого существования (наслаждение, богатство, праведность, духовное освобождение). – *Примеч. пер.*

¹⁸ Это: «источники знаний», «объект знания», «сомнение», «цель», «пример», «принцип», «составляющие аргумента», «гипотетические рассуждения», «определение позиции», «дискуссия», «защита позиции», «полемика», «заблуждения», «уловки», «возражение» и «условия поражения» (*Nyāya-sūtra* 1.1.1). Подробнее см.: Saha, 1987.

объекты философского знания. Важно то, что при этом ни один объект не заслуживает исследования, если он каким-либо образом не порождает удовольствие или не устраняет страдание. Таким образом, утверждение об определении объекта как цели (*артха*) не имеет веса, оно влечет за собой лишь условие исследования, а не объективности. Неудивительно, что в области метафизики и эпистемологии термин «*артха*» заменяется более нейтральным «*вишья*»¹⁹, которое означает просто «объект познания» и не имеет коннотаций с целеполаганием.

Во-вторых, что касается «значения»: для поддержки утверждения, что ведийские тексты, в том числе Упанишады²⁰, не включают в себя метафизических рассуждений об истинно-сущем, но содержат лишь указания о том, что должно или не должно быть сделано, была создана теория значения. Согласно этой теории, которую впоследствии отстаивал Прабхакара Мишра²¹, никакое высказывание не имеет смысла, если не содержит призыв совершить определенное действие или избежать его. Будь эта теория значения верна, она оказывала бы влияние на всю структуру речи, на любой дискурс: всякое рассуждение – даже кажущееся теоретическим, описательным или дискурсивным – имело бы практический характер. В противовес этой позиции Шанкара²² устанавливает известное разграничение между *дхармой*²³ и *Брахманом*²⁴,

¹⁹ *Вишья* (санскр. *viśaya*, от корня *viṣ* – погружаться) – понятие в индийской философии, означающее «объект познания». – *Примеч. пер.*

²⁰ Упанишады (санскр. *upaniṣad* – букв. «сидеть подле учителя с целью постижения истины», отсюда позднее – сокровенное знание) – корпус ведийских текстов, относящийся к наиболее авторитетной и священной группе *śruti* («услышанное»). Упанишады разъясняют скрытый (эзотерический) смысл, заложенный в текстах Вед, это своего рода философские комментарии к ведийским текстам. Древнейшие из Упанишад исследователи относят к VIII в. до н.э., позднейшие – к XIV–XV вв. н.э., классический корпус составляет 108 текстов. – *Примеч. пер.*

²¹ Прабхакара Мишра (VII–VIII вв.) – философ-грамматист, представитель мимансы. Прабхакара был современником другого известного философа-мимансака, Кумарилы Бхатта: результатом их дискуссии стал раскол в школе миманса. Их мнения расходились по всем философским вопросам – онтологическим, эпистемологическим, лингвистическим (в частности, о концепции происхождения смысла предложений). Учение Прабхакары было распространено главным образом на юге Индии, прежде всего в Керале. – *Примеч. пер.*

²² Шанкара (VII–VIII вв.) – индийский религиозный философ и проповедник, основатель школы адвайта-веданта. Автор комментариев к «Брахма-Сутрам» Бадараяны, Бхагавадгите и основным Упанишадом, т.е. ко всем разделам канона веданты. Учение Шанкары основывается на принятых в веданте Бадараяны постулатах: подлинная реальность – *Брахман*, *Атман* (истинное «я» индивида) тождествен *Брахману*, разделенность Атмана и Брахмана – порождение *майи* (иллюзия). Поскольку сущностью Брахмана является сознание, путь к обретению освобождения пролегает через познание (*джняна-марга*). Шанкара учил, что тот, кто не обладает истинным знанием, склонен думать, что окружающий мир реален: так, мировая иллюзия заслоняет подлинную реальность, подобно тому как облако заслоняет солнце. В основных пунктах теория познания адвайта-веданты напоминает теорию познания ньяи и вайшешики. – *Примеч. пер.*

²³ *Дхарма* (санскр. *dharma*, от корня *dhṛ* – держать) – важнейшая универсалия индийской религиозной и философской культуры, многозначное понятие, неперебиваемое на европейские языки. Основные значения: порядок, норма, закон, нравственный долг. В данном случае, противопоставляя *дхарму* и *Брахмана*, автор делает акцент на «временном» характере *дхармы*, который отличает ее от «вечного присутствия» *Брахмана*: *дхарма* есть нечто, осуществляемое ради благ в будущем. Как указывает Шанкара в комментариях к Брахма-сутре, изучение *дхармы* побуждает человека совершать (или не совершать) определенные поступки, тогда как тексты, посвященные постижению *Брахмана*, не содержат предписаний поведения, их должное изучение само ведет к постижению. – *Примеч. пер.*

²⁴ *Брахман* (санскр. *brāhmaṇ*, от *bhṛ* – расти, расширяться, и *man* – отражать, мыслить) – важнейшее понятие индийской философии, означающее абсолютное первоначало, глубинную основу всех феноменов. – *Примеч. пер.*

между *кармой*²⁵ (действием) и *джняной*²⁶ (знанием). Позвольте мне процитировать неподражаемого Шанкару: «Дхарма подразумевает становление (*бхавья*), ее нет в момент вопрошания и познания, ибо ее становление основано на усилении человека. *Брахман* же, напротив, – совершенная реальность, не зависящая от усилий человека»²⁷. Более того, продолжает Шанкара, человека можно заставить действовать с помощью приказа или настоятельного требования: слова побуждают человека к действию. Но в отношении познания не может быть подобного императива. Знание о чем-либо возникает при соблюдении соответствующих условий, скажем, при контакте глаз с видимым объектом.

Источником наших знаний о том, что следует делать, является не опыт, а устные инструкции. Действие может быть совершено или не совершено; кроме того, оно может быть совершено определенным образом, в зависимости от собственного решения агента действия: в конкретное место можно отправиться верхом на лошади, пешком или еще каким-то способом – словом, можно выбрать тот или иной путь. Но в отношении существования реального (*васту*) такого выбора не существует; знание о природе реальности зависит не от того, как человек ее понимает, а от того, какова она есть на самом деле. Разумеется, человек может ошибаться, принимая один объект за другой; от того, насколько остры или притуплены его интеллект или чувства, зависит, насколько точным будет его понимание этого объекта. Но достоверность познания вещи обусловлена только самой этой вещью. Если вещь является F, то она и должна быть познана как F. Однако, в случае если познаваемым является действие, это правило не работает: совершение (или не совершение) действия – выбор агента действия.

Не следует ли из сказанного, что теория значения, сводящая весь дискурс к практике, должна быть отвергнута? Можно ведь допустить, что когда А говорит Б: «вон там змея», в действительности это высказывание имеет целью предостеречь Б, сказать ему, например: «Будь осторожен, не наступай на нее». Или, возможно, это – предсказание о грядущем развитии событий при определенных условиях («Если в нее ткнуть палкой, то она уползет»). Заметьте, что подобные прогнозы не переводят разговор в практическое русло, даже если содержат рекомендации. Тем не менее интерпретация высказывания как предостережения или призыва действовать определенным образом – это интерпретация дискурса как практического. Однако возникает вопрос: сводится ли смысл высказывания «вон там змея» к практическим указаниям? Различение Шанкары, если оно правомерно, побуждает нас в этом усомниться. В данном случае следует различать произнесение этого высказывания в данной ситуации и значение высказывания: именно произнесение в определенном контексте, с соответствующей интонацией и т.п. следует понимать как практическое предостережение. Следовательно, само высказывание вне его артикуляции относится к сфере теории, а не практики.

²⁵ *Карма* (санскр. *karman* – деяние, жертвоприношение, от *kar* – делать) – одно из центральных понятий философии, религии и культуры Индии. Под *кармой* в самом общем виде понимается любое действие, совершенное человеком посредством тела, речи или ума. В более широком смысле *карма* – это своего рода «естественный» закон причинно-следственной связи между совершенными поступками и их результатами: от поступков зависит, какой будет последующая жизнь и будущее рождение человека. Доктрина кармы служит обоснованием иерархического устройства общества. – *Примеч. пер.*

²⁶ *Джняна* (санскр. *jñāna* – знание, познание) – одно из важнейших понятий индийской религиозно-философской традиции. Большинство школ согласны в том, что знание превосходит возможности чувственного восприятия, истина познается опосредованно, с помощью логического вывода. Так, в *ньяя-вайшешике* под *джняной* понимается знание не только об объектах, но также и о собственном бытии, в *адвайта-веданте* Шанкары *джняна* полностью тождественна *Брахману*. – *Примеч. пер.*

²⁷ Śaṅkara's Bhāṣya on Brahmasūtra 1.1.1.

Третий способ свести теоретический дискурс к практическому – настаивать на том, что для индусских философов, независимо от их принадлежности к определенной школе, истина не просто удостоверяется способностью приводить к успешной практике, а идентична самой практике. Такая радикальная позиция, предложенная Карлом Поттером [Potter, 1984], согласуется с рассматриваемой точкой зрения и может быть использована для ее обоснования. Так, согласно этой точке зрения, индийское философское мышление всегда было ориентировано на практику. Однако я не считаю такую интерпретацию индийской концепции истины состоятельной, о чем я уже писал раньше [Mohanty, 1984]. По мнению представителей большинства школ индийской философии, свойство теории приводить к успешной практике не является ее сущностным аспектом, это скорее критерий истины. Исключение составляет буддизм, в рамках которого проводится различие между двумя истинами (относительной и абсолютной). Так, на абсолютном уровне все концептуальные постижения являются ложными. Что касается уровня относительного, обыденного, то концептуальные постижения могут быть истинными или ложными, однако само по себе различие между истиной и ложью является лишь прагматическим, а не онтологическим.

Итак, предметом исследования является не просто возможность, или даже необходимость, практического использования теории. Речь о том, существует ли в индийской традиции мысли чисто теоретическое познание и дискурс. Я утверждаю, что сущность индийской философии будет понята неправильно, если не признать тот факт, что ее лучшие достижения имеют теоретический характер. Что касается практического применения истины, то действительно индийский ум *a priori* исходил из допущения, что постижение истины имеет практический смысл, однако это допущение не означает отказа от теоретического познания; напротив, оно указывает на то, что такое познание существует.

Указывая на то, что знание реальности, рассеивая невежество, устраняет страдания (об этом говорят веданта, санкхья и буддизм), важно еще раз подчеркнуть, что речь идет именно о знании. Устранить невежество может только знание – никакая практика на это не способна. Тот, кто настаивает, что такое знание – знание не теоретическое, а интуитивное, опытное, упускает из виду существующее различие двух типов знания.

Однако это различие – не единственное, которое меня в данном случае интересует. Существует также различие в рамках теоретического познания – между концептуальным и неконцептуальным, интуитивным. В данном случае неконцептуальное познание также может быть отнесено к теоретическому познанию, кроме того, оно ближе к тому, что первоначально подразумевалось под греческим понятием “*theoria*”. Кажущаяся парадоксальность этого утверждения сводится к следующему: чисто теоретическое познание ведет к достижению практического результата²⁸. При этом сама идея практического результата может стать стимулом для теоретического исследования, но никогда не будет его конституировать.

Теория практики

Хотя, по индийским представлениям, теория несводима к практике, все же именно практика была одной из центральных тем, о которой теоретизировали индуистские философы. Чтобы подкрепить этот последний тезис, я остановлюсь на некоторых характерных чертах индийской мысли.

²⁸ Об этом см.: [Habermas, 1971], особенно Appendix.

Прежде всего хотелось бы обратить внимание на широко известную концепцию *пурушартха*²⁹, которая восходит, по крайней мере, ко времени Махабхараты: существуют четыре цели, которые люди преследуют в жизни (и важно отметить, что эти цели – вовсе не то, к чему люди *обязаны* стремиться): *кама*, или чувственное наслаждение, *артха*, или богатство, *дхарма*, или праведность, и *мокша*, или духовное освобождение. Чтобы не отвлекаться от основной темы нашего исследования, позвольте мне оставить в стороне вопросы, касающиеся иерархии этих целей, а также переходов между ними. Примечательно в данном контексте то, что индийские авторы, опираясь на концепцию *пурушартхи*, создавали теории и писали научные трактаты о каждой из приведенных жизненных целей. Например, есть «Камасутра» Ватсыяны, «Артхашастра»³⁰ Каутильи, «Дхармашастра» Джаймини³¹ (и многие другие трактаты о дхарме) и «Брахмасутра» Бадараяны³² (которую также можно назвать мокшашастрой). Эти труды содержат определение предмета, методы достижения целей и теоретическое обоснование всей концепции. Что представляет собой теоретическое обоснование?

Можно выделить два вида мышления о практических вопросах, например, о дхарме – догматическое и критическое. В дальнейшем мы будем говорить о догматических и критических подходах к практике.

Догматический подход к практике (и ее изучение в догматическом ключе) включает в себя списки (и предписания) обязанностей и добродетелей: «следует делать X», «не следует делать Y». Так, в большинстве дхармашастр приводились перечни предписаний, содержащие их классификацию в соответствии с системой каст и этапами человеческой жизни (*брахмачарья*, или ученичество; *грихастха*, или семейная жизнь; *ванапратха*, или отшельничество, *санньяса*, или отречение от мира), а также описывающие должное отношение к другим (к членам своей семьи, к другим кастам, к обществу в целом, к царю, к святым).

При критическом осмыслении практики возникает ряд вопросов. Прежде всего, вопрос об отношении к предписаниям (как следует толковать эти предписания?). Также актуализируются многочисленные герменевтические вопросы о принципах понимания, о приоритетности значения слова или предложения, о целостности (является ли предложение наименьшей неделимой единицей или же таковой является весь текст?). В чем заключается роль таких факторов, как контекст сочинения, его начало и окончание, повторы внутри текста, авторский замысел, непосред-

²⁹ *Пурушартха* (санскр. *puruṣa-artha*) – цель человека. – *Примеч. пер.*

³⁰ «Артхашастра» («Наука о политике») – древнеиндийский трактат, посвященный политике и экономике. Основное содержание трактата, включающего 15 разделов, 150 глав, 180 разделов и 6000 шлок, составляют проблемы административной структуры государства, экономики и финансов, судопроизводства, ведения войны. Примечательно, что текст начинается с классификации наук, согласно которой именно философия (анвикшики) занимает центральное место, ибо она «считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений» [Каутильи, 1959, с. 17]. Традиция приписывает авторство трактата Каутильи (IV–III вв. до н.э.), однако, по данным современных исследований, текст оформлялся на протяжении нескольких сотен лет. Западному читателю «Артхашастра» стала известна в 1905 г., после публикации переводов отдельных фрагментов на английский язык. Перевод с санскрита на русский язык опубликован в 1959 г. – *Примеч. пер.*

³¹ Джаймини – легендарный автор «Миманса-сутр», основополагающего текста школы миманса, датируемого III в. до н.э., в котором исследуется природа ведийских наставлений. – *Примеч. пер.*

³² Бадараяна – легендарный автор «Веданта-сутр» (другое название – «Брахма-сутры»), базового текста школы веданта, относимого исследователями к V в. до н.э. Среди текстов ведийского канона сочинение Бадараяны считается «основанием рассуждения», поскольку в нем учение Упанишад излагается в систематическом порядке. Как и другие сочинения этого жанра, «Брахма-сутры» отличаются предельной лаконичностью, а потому не могут быть верно истолкованы без комментариев. – *Примеч. пер.*

ственное значение и косвенные, подразумеваемые и предполагаемые смыслы? Как должен быть обоснован список предписаний? Что служит основанием авторитетности и компетентности автора, если таковые имеются? Существуют ли иные источники знаний о дозволенном и недозволенном, помимо письменных? Есть и другие герменевтические и эпистемологические вопросы. С точки зрения практической морали самым значимым является такой: достаточно ли просто выполнять свой долг или же требуется, чтобы человек выполнял свой долг определенным образом, пребывая в соответствующем расположении духа? И еще: является ли достаточным для обретения освобождения, *мокши*, соблюдение предписаний и запретов, в соответствии с *дхармическими* нормами праведности, и если да, то почему? На эти вопросы можно ответить как на основе герменевтической экзегезы соответствующих текстов, так и исходя из фундаментальных положений философии, особенно метафизики.

Например: существует различие между теми, кто считает, что все действия обусловлены желанием обрести (или приумножить) счастье и прекратить (или уменьшить) страдания (см. приведенные ранее цитаты из текстов школы *ньяя*), и теми, кто настаивает на том, что обязанности должны выполняться ради них самих, а не ради каких-либо последствий, которые могут возникнуть в результате их выполнения (таковы, в частности, предписания, которые давал в древности Бадари³³, а вслед за ним Шри Кришна в Бхагавадгите³⁴). Философы *ньяя* обращаются к человеческой психологии, Кришна в Гите – к метафизике противопоставления человеческой самости и природы. И наийики, и последователи Бадари, в частности Прабхакара, также опираются на герменевтические принципы, ссылаясь на ведийские источники, такие как “*svargakāmo yajeta*”³⁵. Психологическая проблема заключается в следующем: что подвигает человека на совершение поступка – простое высказывание в императивной форме или желание обрести счастье и т.п.? Метафизический вопрос: представляет ли истинное «я» человека нечто естественно-природное, подверженное естественным влечениям и отторжениям, или же истинное «я» – чистый дух, возвышающийся над всеми силами природы? В основе этики лежит (а) герменевтика предписаний, (б) психологическая теория о том, как работает человеческий разум, и (в) метафизика «я».

Человека, который стремится следовать принципам *дхармы*, но при этом действует бескорыстно, не уповая на обретение удовольствия и избавление от страданий, и имеет веские основания, чтобы так поступать, я бы охарактеризовал как осуществляющего не догматическую, но критическую практику. Он поступает согласно правилам морали, руководствуясь при этом теоретическими убеждениями. Этот человек не просто следует списку предписаний.

Следует ли ему принимать все правила, изложенные в *Дхармашастрах*³⁶? Осмысление установленных правил не будет подлинно критическим до тех пор, пока он ставит целью только лишь обоснование этих правил и руководствуется методом их отстраненного соблюдения. Значимой представляется способность критиковать как сами правила, так и их исходные положения, а также, при необходимости, вносить изменения или даже что-то отвергать. Разумеется, отвергнуть все одновременно будет так же недальновидно, как, обнаружив посреди океана, что корабль дал течь («Корабль Нейрата»³⁷), немедленно броситься в воду, вместо того чтобы попробовать починить его, рейка за рейкой.

³³ Бадари – выдающийся философ школы миманса, последователь Бадараяны. – *Примеч. пер.*

³⁴ Бхагавадгита (буквально «Песнь божества») – философская поэма, входящая в состав эпоса Махабхараты. Входит в «тройственный канон» веданты, наряду с главными Упанишадами и «Брахмасутрами» Бадараяны. – *Примеч. пер.*

³⁵ *svargakāmo yajeta* (санскр.) – букв. «стремление к небу». – *Примеч. пер.*

³⁶ *Дхармашастры* – класс текстов, затрагивающих вопросы права, брачно-семейных отношений, социального устройства древнеиндийского общества. – *Примеч. пер.*

³⁷ «Корабль Нейрата» – метафора австрийского философа Отто Нейрата (1882–1945), одного из членов Венского кружка. Эта метафора призвана объяснить, почему невозможно построить систему

Индийская критическая мысль принимала разные формы. Мыслители дополняли, удаляли, изменяли заданные правила, вводили новые условия и ограничения, однако гораздо более примечательно то, что они постоянно возвращались к коренным древним текстам и интерпретировали их. Показательным примером может служить «Бхагавадгита»: в этом тексте термин «*яджня*» (или жертвоприношение огню), ключевой для науки о ритуале, обретает символично-психологическое толкование. Другой пример, относящийся к современной эпохе, – это пересмотр Ганди идеи *варны*³⁸ (или цвета), традиционно понимаемой как каста. Как оказалось, индуистский *Sittlichkeit*³⁹ обладает способностью меняться изнутри⁴⁰.

Теория и практика

Для того чтобы разобраться в отношениях между теорией и практикой, следует исходить из того, что практикой можно считать применение теории. В случае индийской традиции это означает, что философия не сводится только к теории, но непременно подразумевает ее приложение к повседневной жизни.

Чтобы постичь природу индийского философского мышления, следует поставить вопрос: демонстрирует ли это мышление то радикальное стремление к обнаружению собственного начала, которое математики обнаруживали в аксиомах, картезианцы – в интуитивном «прозрении», а Кьеркегор и Ницше – в превосходящем мораль акте воли?

Подробно останавливаться на такой обширной теме в данной работе я не могу, замечу лишь, что индийские философские системы, *даршаны*, достигшие теоретического самосознания во всей его полноте и дискурсивной изоционности, не задавались вопросом о начале – ни в историческом, ни в концептуальном плане. Их интерес был сосредоточен в области интерпретации исторической традиции: каждая из них, начинаясь с догматического изложения онтологических принципов, перерастала затем в критическую, эпистемологическую, саморефлективную теорию. Однако ни одна не ставила вопрос: каким было первое – концептуальное – положение теории? Это первое положение – самоочевидная истина или оно должно быть обосновано так же, как и последующие?

Рассмотрим *ньяя-вайшешику*. В ней представлен более или менее фиксированный перечень категорий. С этого перечня начинались учебники. Полнота и приемлемость перечня отстаивались в критических работах. Как, однако, формировался этот перечень? Этот вопрос можно решить с опорой на авторитет Готамы и Канады, на самые ранние из доступных текстов. Как я отмечал в другой своей статье, основание заключено не в исходной пропозиции, не в трансцендентальной субъективности, но –

знаний на основании ясных понятий, которые нельзя поставить под сомнение. «Нет никакой возможности сделать исходным пунктом науки абсолютно надежные чистые протокольные предложения. Нет никакой *tabula rasa*. Мы подобны морякам, которым нужно переделать свой корабль в открытом море и которые не имеют возможности поставить его в док, чтобы использовать для этой цели новые лучшие материалы» [Нейрат, 2005, с. 227]. – *Примеч. пер.*

³⁸ *Варна* (санскр. *varṇa* – вид, категория, цвет) – общее название для четырех социальных общностей, на которые делилось население Древней Индии: брахманы (ученые, религиозные деятели), кшатрии (воины, правители), вайшьи (ремесленники, торговцы), шудры (слуги). Известный мыслитель и выдающийся общественно-политический деятель Мохандас Ганди (1869–1948) считал, что всем людям изначально присуща божественная природа, вне зависимости от их расовой, варновой или религиозной принадлежности. Традиционно люди, страдавшие от дискриминации или низкого рода занятий, были известны как «неприкасаемые», как «далиты» (угнетенные), Ганди предложил называть их «хариджанами» (т.е. детьми бога). – *Примеч. пер.*

³⁹ *Sittlichkeit* (нем.) – моральность, нравственность. – *Примеч. пер.*

⁴⁰ Более подробно см.: [Mohanty, 1989b], особенно р. 144–150.

в текстах: тексты основываются на текстах [Mohanty, 1988]. При этом даже критическая, дискурсивная теория является прежде всего герменевтической по отношению к текстам. *Единственное основание даршаны – традиция*. Следовательно, философия – это теория, но не интуитивная, аксиоматическая, эмпирическая, а герменевтическая и независимо от предмета исследования основанная на критическом методе.

Как можно *реализовать* на практике такую теорию? Греческая *theoria* порождает *phronesis*⁴¹ или практическую мудрость, в которой отсутствуют какие-либо правила. Бэконовская наука является экспериментальной; ее прикладная функция состоит в том, что в отношении природных элементов повторяются те же шаги, которые предпринимаются в ходе эксперимента. Применимость чистых дедуктивных наук достигается в той мере, в какой подразумеваемые в этих науках понятия истолковываются посредством понятий, представляющих собой идеализацию эмпирических явлений. В последнем случае применимость как таковая выступает в роли теории второго уровня; фактическая применимость в каждом конкретном случае – совсем другой случай.

Применение теории к явлениям природы и ее значимость для *человеческой* деятельности – это совершенно разные вещи. Греческая *theoria* обладала значимостью именно для человеческой деятельности, ибо обеспечивала представление о высших целях. Актуальность бэконовского естествознания и математических наук для человеческой деятельности вызывает сомнения. Каждое индийское учение предлагает свою высшую цель – или, точнее, свою концепцию высшей цели, к которой следует стремиться, т.е. свою версию «*мокши*» или «духовной свободы», а также, в терминах своей собственной метафизики и эпистемологии, описывает в *общих* чертах *путь*, который приведет к этой цели. В *каждом* случае выбор *действенных* методов для *конкретного* человека зависел от множества переменных и *не мог быть определен заранее*.

Однако познание истины сулило, согласно индийским учениям, не только развитие добродетелей, благожелательности или мудрости, но и радикальное преобразование обыденного бытия в мире, освобождение от оков перерождения, *кармы*, прекращение всех страданий и боли и, возможно, обретение непреходящего блаженства. Как эти блага можно обрести благодаря *философскому* познанию и каким должно быть философское познание, которое способно привести к столь кардинальному преображению бытия? Здесь речь идет не об аристотелевском *phronesis* и не о благородстве характера. Способно ли теоретическое познание привести к подобным результатам?

Существует несколько подходов к ответу на этот вопрос. Отдельные элементы почти любой теории не имеют отношения к великой цели: таковы многочисленные логические, эпистемологические и семантические постулаты, на которых каждая теория обосновывает решение проблем, далеких *prima facie*⁴² от провозглашенных учением масштабных задач. Во-вторых, если обратиться к такой логической системе, как *ньяя*, представляется, что Готама, ее «основатель», обладал поистине масштабным видением, утверждая, что знание онтологических категорий системы позволит обрести «свободу от страданий», однако по мере развития системы и ее

⁴¹ *Фронезис* (греч. *phrónēsis* – благоразумие, практическая мудрость, рассудительность) – понятие, введенное в философский язык Аристотелем в «Никомаховой этике». В отличие от других терминов, обозначающих мудрость и интеллектуальную добродетель (эпистема, техне), *фронезис* характеризует практичность. «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом для него самого, однако не в частностях – например, что [полезно] для здоровья, для крепости тела, – но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни» [Аристотель, 1983, с. 176]. – *Примеч. пер.*

⁴² *Prima facie* (лат.) – на первый взгляд. – *Примеч. пер.*

дискурсивного усложнения это утверждение постепенно отходило на дальний план (хотя, конечно, никогда не было отвергнуто полностью), а все большее значение приобретали концептуальные вопросы⁴³. «Преображение» как цель преобладает в концепциях так называемой «адхьятмики»⁴⁴, а также в санкхья-йоге, веданте и буддизме, несмотря на неустанное стремление этих систем обеспечить свои положения надежными дискурсивными обоснованиями. В этих системах излагаются *пути* и методы, которые способны «трансформировать» чисто дискурсивное понимание в «интуитивное осознание»: речь идет, в частности, о медитации.

При этом часто не обращают внимания на то, что следование этим путем – в частности, практика медитации и т.п. – не означает, что человек продолжает заниматься философией даже той системы, к которой относится соответствующий метод. Философия – это дискурсивная теория. «Путь» призван «преобразовать» дискурсивное философское знание – в знание (или опыт) не-дискурсивного, интуитивного характера. В то время как теоретическое, дискурсивное знание не может привести к достижению тех целей, которые были обещаны, – а оно, очевидно, не может – «осознание» на это способно. Правда, нам еще предстоит разобраться с идеей интуитивного «осознания» концептуальной истины, а это непростая задача. Даже если смысл этого утверждения в целом понятен, следует разобраться с его следствием – с тем, что такой интуитивный опыт «освободит» от цепи перерождений, от столь фундаментального человеческого затруднения, как пребывание в мире, от боли и страдания. Но у меня имеются серьезные сомнения, правильно ли мы вообще понимаем это утверждение. Существует известный метафизический постулат, приводимый в его поддержку: затруднительное положение человека вызвано *неведением*, а именно – незнанием теоретического изложения метафизической истины. И тогда из этого утверждения, конечно, следует его аналитическая целесообразность.

Таким образом, очевидно, что представление о практичности (индийской философии. – В.Б.), по крайней мере, в том виде, как ее трактуют, по меньшей мере, неверно. Практический «путь» не является следствием теории, а добавляется к ней и имеет другое, независимое от теории происхождение.

Практика и прaxis, дхарма и мокша

Практика в ее подлинном смысле – это область индивидуальной и общественной морали (*дхарма*). Многогранная доктрина *дхармы* в ее самых разных проявлениях регулирует повседневную жизнь индусов, определяет ее смысл и устанавливает правила, объединяет людей и даже оказывает влияние на политику. В философских теориях Индии эта тема не затрагивалась, ни одна из теорий не стремилась дать *дхарме* теоретическое обоснование; вместо этого все они, за исключением *мимамсы*, ставили своей целью создание такого обоснования для *мокши*. Как следствие, *дхарма* в этих учениях понималась как средство для достижения *мокши*; при этом необходимым условием *дхармического* поведения стало требование непривязанности к «плодам» действия (именно этот отказ, согласно индийским метафизическим учениям, делает *дхарму* наилучшим средством для достижения *мокши*). Однако в подлинно философском смысле *дхарма* не рассматривалась. Это лишь подтверждает мое предположение: *интерес философии к вопросам дхармы был незначительным. Дхарма принималась философией как данность, как нечто само собой разумеющееся.* Однако современная индийская философия должна обратиться

⁴³ Подробнее см.: Saha, 1987.

⁴⁴ *Адхьятмики* – учения, нацеленные на атман и его освобождение от страданий. – Примеч. пер.

к критическому рассмотрению дхармы, *стать критикой дхармы*, без этого практицизм, на котором настаивают сегодня ее представители, окажется лишь фикцией.

Критика может быть эпистемологической, герменевтической, моральной и политической. Эпистемологический вопрос заключается в следующем: каковы достоверные средства, или *праманы*⁴⁵, позволяющие определить, что является, а что не является *дхармой*? Герменевтический анализ позволил бы изучить имеющиеся интерпретации текстов, исследовать их сильные и слабые стороны и – при необходимости – предложить новые интерпретации. Моральная критика могла бы взять на себя самое трудное: подвергнуть этические нормы (*Sittlichkeit*) испытанию на нравственность. Сама идея такой проверки, вероятно, вызовет полемику, тем более что выводы могут оказаться весьма неоднозначными: имеет ли право современное моральное сознание выносить суждение о том, что относится к традиционному этосу? Кроме того, не избежать и политического анализа. Влияние политики на теорию *дхармы* едва ли признается; вероятно, даже постановка такого вопроса будет вызывать споры. Является ли политика лишь частью этой *теории*, относящейся к царям и воинам? При поверхностном толковании понятия «политика» ответ будет утвердительным. Но так как политика связана с *властью*, а доктрина *дхармы* (с ее иерархическим характером мышления) предусматривает и поддерживает распределение власти по принципу иерархии, значит, эта доктрина глубоко политизирована и требует политической критики, что во многом противоречит тому, как эта доктрина сама себя понимает. В данном контексте важно понять, как метафизическая теория, не основанная на иерархии, стала причиной возникновения иерархической доктрины *дхармы*. Возможность постановки такого вопроса подкрепляет мое предположение об ином, неметафизическом, происхождении политической теории.

В заключение я кратко прокомментирую некоторые из этих вопросов и отвечу на одно фундаментальное возражение против изложенной мной точки зрения.

Во-первых, в контексте индийской культуры эпистемологический вопрос о достоверных средствах познания того, что есть *дхарма* (что следует делать), и герменевтический вопрос (как толковать коренные тексты) неразрывно связаны между собой. Достоверными средствами познания *дхармы*, согласно индуизму, является не восприятие или умозаключение, а только «*шabda*» (слово) – коренные тексты и производные от них устные наставления. Это объясняет, почему, в соответствии с доктриной *дхармы*, «долженствование» не может быть познано ни посредством восприятия, ни посредством умозаключения. Человек, «услышав» повеление «следует сделать F», понимает, что должен поступать так, при условии, что уверен в моральной и интеллектуальной «состоятельности» (и, следовательно, надежности) говорящего. Однако это подразумевает «интерпретацию» услышанных (или прочитанных) слов, поэтому герменевтические вопросы неизбежны.

Во-вторых, против возможной моральной критики доктрины *дхармы* можно выдвинуть следующее возражение (в гегелевском духе). Критика противопоставляет индивидуальное сознание – «объективному духу» и традиции, то есть тому, что передается из поколения в поколение в ходе исторического развития. Но что же позволяет выносить приговор традиции? Лишь гордость и высокомерие индивидуума. Вслед за Гадамером можно добавить: критик претендует на право судить о традиции как бы сверху, с точки зрения, не искаженной влиянием какой-либо традиции, так, словно является чистым трансцендентальным субъектом, тогда как на самом деле критик всецело принадлежит другой традиции и потому исходит из определенной историко-культурной позиции. А если это так, то получается, что одна традиция противопоставляется другой, а не индивидуальное сознание – традиции. Вот почему индуистская традиция поощряет «внутреннюю» критику, но не приветствует

⁴⁵ *Праманы* – здесь средства достоверного познания. – *Примеч. пер.*

«внешнюю», со стороны инокультурных традиций. Проблема в том, что провести четкую грань между внутренней и внешней критикой практически невозможно. Является ли «внешней» критика кастовой системы, апеллирующая к идее равенства всех людей, а «внутренней» – критика, рассматривающая кастовые различия как несовместимые с тезисом древних писаний, что все существа обладают единой универсальной природой? Вероятно, как утверждал Гадамер в беседе с Хабермасом, «внутренняя» критика «переинтерпретирует», тогда как у «внешней» критики на это не хватает терпения. Следует также спросить: «Является ли вся внутренняя критика герменевтической?» Должна ли критика всегда быть мягкой и терпеливой и никогда – яростной и резкой? Или это – этическое правило, навязанное традицией для увековечивания ее власти? На этом этапе также уместной становится политическая критика. В истории Индии традиция дхармы не была политически нейтральной, она стояла на страже монархической системы (при том, что в случае конфликта царская власть могла быть поставлена в зависимость от моральных принципов), следовательно, она не может быть невосприимчивой к критике, которая отражает природу, концентрацию и распределение власти.

Возвращение к теории и практике

Объединение теории и практики, веры и образа жизни – идеал, к которому стремятся и мыслители, и обычные люди. Как же достичь этого идеала? Здесь возможны три стратегии: *обеспечить* практическим наставлениям теоретическое обоснование; попытаться *выстроить* практику на основе целостной теории; *применить* теорию к практической деятельности. Последняя стратегия – это именно то, что обычно подразумевается, однако остается не вполне ясным, что в данном случае означает «применимость» и каковы ее условия. Вероятно, для того чтобы определить «применимость», потребуется теория второго уровня, а для того, чтобы научиться *применять* теорию на практике, – практическая мудрость (*phronesis*), которую предстоит извлечь из конкретных жизненных ситуаций. Что касается первых двух стратегий, то они представляли интерес для философов. Так, возникает вопрос: стремились ли индийские философы разработать какую-либо из этих стратегий? Первую, на мой взгляд, они разработали в весьма оригинальном ключе: не обеспечивая все правила морали теоретическим обоснованием, но обосновав идею «непривязанности» или «бескорыстия» с помощью определенных метафизических принципов (таких, как идентичность «я» у всех живых существ или фундаментальное различие между «я» и природой, как в учениях санхьи и Гиты). Но при такой постановке вопроса обосновывается не дхарма, *Sittlichkeit*, а *идея дхармы как средства обретения мокши* (ибо *дхармическая* деятельность приведет к обретению *мокши только в случае*, если будет осуществляться с «непривязанностью» к плодам). Вторая стратегия чаще декларируется, чем реализуется. Кант приблизился к этой ее реализации, поставив вопрос: «Как возможен практический разум?». Правда, он тоже исходил из предположения о существовании определенного морального закона и полагал, что разум в форме категорического императива способен, в лучшем случае, лишь подвергать проверке установленные моральные правила и подтверждать их правомочность, но не способен выводить их непосредственно из самого себя, то есть – из разума⁴⁶. Впрочем, индийские теоретики также не достигли в этом успеха.

⁴⁶ Что бы Кант ни считал своим деянием, я думаю, что он использовал категорический императив для подтверждения правил морали, уже установленных традицией. В данном случае я согласен с критикой Шопенгауэра, а также Гегеля.

В своем лучшем проявлении теория *переосмысливает практику в своих суждениях* и тем самым ищет возможность *присвоить* практику в качестве своего расширения, своего применения, своей актуализации. Тем самым теория *провозглашает и устанавливает свой суверенитет, а практика наделяется полномочиями воплощения теории в жизнь*. Это в той же мере относится к идее Маркса о реализации гегелевской теории, как и к индийскому утверждению о возможности реализации принципов веданты в жизни. Практика все еще остается служанкой всеобъемлющей теории, которая ставит цель, обосновывает эту цель, а также средства ее реализации, демонстрирует ее осуществимость. Все прочие вопросы не относятся к области философии.

Перевод с английского языка и примечания В.С. Белимовой

Список литературы

Аристотель, 1983 – *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.

Белимова, 2019 – *Белимова В.С.* Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии // *История философии / History of Philosophy*. 2019. Т. 24. № 1. С. 101–111.

Гегель, 1993 – *Гегель Г.В.Ф.* Восточная философия // *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн. 1. М.: Наука, 1993. С. 160–182.

Гуссерль, 2000 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 752 с.

Канаева, 2014 – *Канаева Н.А.* Систематизация традиционного знания в индийской культуре // *Вопр. философии*. 2014. № 1. С. 115–126.

Каутилья, 1959 – *Каутилья*. Артхашастра, или Наука политики / Пер. с санскр. С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского, Е.Е. Обермиллера, А.И. Вострикова, Б.В. Семичова. Издание подготовил В.И. Кальянов. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. 796 с.

Лысенко, 2017 – *Лысенко В.Г.* Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // *Филос. науки*. 2017. № 5. С. 7–27.

Нейрат, 2005 – *Нейрат О.* Протокольные предложения // *Эпистемология и философия науки*. 2005. № 4. С. 226–234.

Степанянц, 2018 – *Степанянц М.Т.* «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла // *Vox*. 2018. № 24. С. 195–203. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox%2024/Vox24-13-StepanyantsM.pdf> (дата обращения: 05.05.2022).

Степанянц, 2020 – *Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука, Восточная литература, 2020. 192 с.

Шохин, 2001 – *Ньяя-сутры*. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература РАН, 2001. 504 с.

Шохин, 2009 – *Шохин В.К.* Анвикшики // *Индийская философия: энциклопедия*. М.: Восточная литература: Академический проект: Гаудеамус, 2009. С. 80–81.

Gupta, Mohanty, 1996 – *Philosophical Questions: East and West* / B. Gupta, J. Mohanty (ed.). Maryland; Oxford: Rowman and Littlefield, 1996. 489 p.

Husserl, 1970 – *Husserl E.* The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1970. 405 p.

Habermas, 1971 – *Habermas J.* Knowledge and Human Interests. Boston: Beacon Press, 1971. VIII, 356 p.

Matilal, 1977 – *Matilal B.K.* Nyāya-Vaiśeṣika (A Historical Survey) // *A History of Indian Literature*. Vol. VI / Ed. by J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. 74 p.

Mohanty, 1984 – *Mohanty J.N.* Prāmāṇya and Workability // *Journal of Indian Philosophy*. 1984. Vol. 12. P. 329–338.

Mohanty, 1988 – *Mohanty J.N.* Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality // *Journal of the British Society for Phenomenology*. 1988. Vol. 19. P. 269–281.

Mohanty, 1989a – *Mohanty J.N. Gangesa's Theory of Truth*. Delhi: Motilal Banarasidass, 1989. X, 229 p.

Mohanty, 1989b – *Mohanty J.N. Transcendental Phenomenology: An Analytic Account*. Oxford: Blackwell, 1989. VIII, 176 p.

Mohanty, 1995 – *Mohanty J.N. Theory and practice in Indian philosophy* // *Australasian Journal of Philosophy*. 1995. Vol. 73. No. 1. P. 1–12.

Potter, 1984 – *Potter K. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief?* // *Journal of Indian Philosophy*. 1984. Vol. 12. P. 307–328.

Saha, 1987 – *Saha S. Perspectives on Nyāya Logic and Epistemology*. Calcutta: K.P., Bagchi and Co, 1987. IX, 322 p.

India and Europe: on the Way to the Intercultural Dialog in Philosophy. J.N. Mohanty's Reflection of the Theory and Practice in Indian Philosophy

Vlada S. Belimova

Appendix: Jitendra Nath Mohanty Theory and Practice in Indian Philosophy

Translation and commentaries by Vlada S. Belimova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: belimova.vlada@gmail.com

The paper studies the practice of intercultural philosophy in the writings of J. Mohanty, the philosopher deeply engaged in both Indian and Western traditions of thought. Mohanty makes a number of important observations about the nature of Indian thought; he focuses on the particular relation between theory and practice in the philosophical schools of India (darshanas): practice is an essential part of Indian discourse; and theory, a genuine philosophical knowledge, is a significant part of it as well. Mohanty argues, on the basis of classical philosophical texts of the Indian tradition, that Indian systems of thought are quite suitable to the classical European notion of philosophy. The publication includes a translated article by Mohanty, “Theory and Practice in Indian Philosophy” (with the commentary of the translator), which represents an important example of intercultural philosophical reflection.

Keywords: comparative philosophy, intercultural philosophy, dialog of cultures, polylog, Indian philosophy, Western philosophy, Jitendra Nath Mohanty, the concept of the theory and practice in Indian philosophy, Upanishads, Vedanta, Mimamsa, Nyaya

References

Aristotle. *Nikomahova jetika* [The Nicomachean Ethics], *Sobranie sochinenij v 4 t.* [Works in 4 vol.], t. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–294. (In Russian)

Belimova V.S. *Mezhkul'turnaja i sravnitel'naja filosofija: nekotorye sovremennye diskussii* [Intercultural and Comparative Philosophy: Some Contemporary Discussions], *Istorija filosofii / History of Philosophy*, 2019, no. 24, pp. 101–111. (In Russian)

Hegel G.W.F. *Vostochnaja filosofija* [The Oriental Philosophy], *Lekcii po istorii filosofii* [Lectures on the Philosophy of History], kn. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 160–182. (In Russian)

Gupta B., Mohanty J. (ed.), *Philosophical Questions: East and West*, Maryland; Oxford: Rowman and Littlefield, 1996. 489 p.

Habermas J. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1971. VIII, 356 p.

Husserl E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, pp. 279–280.

Husserl E. *Logicheskie issledovanija. Kartezianskie razmyshlenija. Krizis evropejskih nauk i transcendentnal'naja fenomenologija. Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofii. Filosofija kak strogaja nauka* [Logical Investigations. Cartesian Meditations. The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. Philosophy as Rigorous Science]. Minsk: Harvest Publ., Moscow: AST Publ. 752 p. (In Russian)

Kanaeva N.A. Sistemativizacija tradicionnogo znanija v indijskoj kul'ture [The Systematization of the Traditional Knowledge in the Indian Culture], *Voprosy filosofii*, 2014, no. 1, pp. 115–126. (In Russian)

Kautil'ja. *Arthashastra ili Nauka politiki* [Arthashastra, or the Political Science], trans. from Sanskrit by S.F. Ol'denburg, F.I. Shherbatskoj, E.E. Obermiller, A.I. Vostrikov, B.V. Semichov, ed. by V.I. Kal'janov. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR Publ., 1959. 796 p. (In Russian)

Lysenko V. Sravnitel'naya filosofija ili mezhkul'turnaya filosofija v perspektive postkolonial'nykh issledovanij [Comparative Philosophy or Intercultural Philosophy in the Perspective of Postcolonial Studies], *Philosophical Sciences*, 2017, no. 5, pp. 7–27. (In Russian)

Matilal B.K. Nyāya-Vaiśeṣika (A Historical Survey), *A History of Indian Literature*, vol. VI, ed. by J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. 74 p.

Mohanty J.N. Prāmāṇya and Workability, *Journal of Indian Philosophy*, 1984, vol. 12, pp. 329–338.

Mohanty J.N. Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1988, vol. 19, pp. 269–281.

Mohanty J.N. *Gangesa's Theory of Truth*. Delhi: Motilal Banarasidass, 1989. X, 229 p.

Mohanty J.N. *Transcendental Phenomenology: An Analytic Account*. Oxford: Blackwell, 1989. VIII, 176 p.

Mohanty J.N. Theory and Practice in Indian Philosophy, *Australasian Journal of Philosophy*, 1995, vol. 73, no. 1, pp. 1–12.

Nyāya-sūtra. Nyāya Bhāṣya on Nyāya-sūtra. *Istoriko-filosofskoe issledovanie*, trans. from Sanskrit, komm. by V.K. Shohin. Moscow: Vostochnaja literatura RAN Publ., 2001. 504 p. (In Russian)

Nejrat O. Protokol'nye predlozhenija [Protocol Statements], *Epistemologija i filosofija nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2005, no. 4, pp. 226–234. (In Russian)

Shohin V.K. Anvikshiki [Anvikshiki], In: *Indijskaja filosofija: enciklopedija* [Indian Philosophy: An Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ.; Akademicheskij proekt Publ.; Gaudeamus Publ., 2009, pp. 80–81. (In Russian)

Stepanyants M.T. “Kognitivnaya skromnost” Ram Adkhar Malla [Ram Adhar Mall's “Cognitive Modesty”], *Vox*, 2017, no. 24, pp. 195–203. (In Russian)

Stepanyants M.T. *Mezhkul'turnaja filosofija: istoki, metodologija, problematika, perspektivy* [Intercultural Philosophy: Sources, Methodology, Problems, Perspectives]. Moscow: Nauka, Vostochnaja literatura Publ., 2020. 192 p. (In Russian)

Potter K. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? *Journal of Indian Philosophy*, 1984, vol. 12, pp. 307–328.

Saha S. *Perspectives on Nyāya Logic and Epistemology*. Calcutta: K.P. Bagchi and Co, 1987. IX, 322 p.