

ДИСКУССИИ

Разум в истории философии: единство и множественность

Д.В. Бугай

МГУ имени М.В. Ломоносова
119234, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, г. Москва, Россия
komon1@yandex.ru

С.Ю. Рыков

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
stasrykov@mail.ru

М.Т. Степаняц

Институт философии РАН
109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, г. Москва, Россия
marietta_35@mail.ru

Н.Н. Трубникова

МГУ имени М.В. Ломоносова
119234, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4, г. Москва, Россия
trubnikovann@mail.ru

Аннотация. Настоящая публикация представляет собой материалы дискуссии, состоявшейся 11.03.2022 в рамках научного семинара «Разум



и рациональность из перспективы истории философии». В рамках этой дискуссии четыре специалиста по истории философии различных философских традиций (Д.В. Бугай – древнегреческой; С.Ю. Рыков – древнекитайской; Н.Н. Трубникова – японской; М.Т. Степанянц – индийской) обсуждали вопрос, возможно ли говорить о единичных понятиях разума и рациональности в свете разницы в понимании этих явлений, обнаруживающихся в различных интеллектуальных и культурных традициях. Дискуссия состоит из вступительного слова, отдельных выступлений каждого из четырех участников, а также последующего обсуждения.

Ключевые слова: разум, рациональность, *чжи*, *когоро*, межкультурная философия

Для цитирования: Бугай, Д.В., Рыков, С.Ю., Степанянц, М.Т., Трубникова, Н.Н. «Разум в истории философии: единство и множественность». *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 253–296.

Поступила в редакцию: 20.06.2022

Принята к публикации: 21.08.2022

Reason in the History of Philosophy: One and Many

Dmitry V. Bugai

Lomonosov Moscow State University

119234, 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia

komoni@yandex.ru

Stanislav Yu. Rykov

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences

109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia

stasrykov@mail.ru

Marietta T. Stepanyants

Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences

109240, 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia

marietta_35@mail.ru

Nadezhda N. Trubnikova

Lomonosov Moscow State University

119234, 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia

trubnikovann@mail.ru

Abstract. This publication is based on the materials of a panel discussion, held on March 11 2022, as part of the panel “Reason and Rationality from the Perspective of the History of Philosophy”. Four scholars, specialists in different philosophical traditions (D.V. Bugai – Ancient Greece; S.Yu. Rykov – Ancient China; N.N. Trubnikova – Japan; M.T. Stepanyants – India), offered their answers to the question of whether it is possible to speak of a common notion of reason and rationality in the light of the difference in the understanding of these phenomena in various intellectual and cultural traditions. The panel discussion consists of an introduction, contributions of each of the participants and a closing discussion.

Keywords: reason, rationality, *zhi*, *kokoro*, intercultural philosophy

For citation: Bugai, Dmitry V., Stanislav Yu. Rykov, Marietta T. Stepanyants, Nadezhda N. Trubnikova, “Reason in the History of Philosophy: One and Many.” *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 253–296. (In Russian)

Received: 20.06.2022

Accepted: 21.08.2022

Вступительное слово

Жаворонков А.Г.: Уважаемые участники и слушатели, наша сегодняшняя дискуссия посвящена широкому, но оттого не менее интересному вопросу о том, возможен ли межкультурный диалог о разуме и рациональности. В довольно схожих формулировках (например: «Существует ли общечеловеческий разум?») этот вопрос уже поднимался в русскоязычных дискуссиях, в том числе в публикациях и на круглых столах, организованных сотрудниками Института философии (разумеется, еще в большей степени это относится к проблематике рациональности в целом – впрочем, за исключением как раз систематического рассмотрения ее развития из историко-философской

перспективы). Этот вопрос станет вводным для серии наших мероприятий, цель которых – осветить ключевые аспекты и этапы развития рациональности в мировых философских традициях, а также центральные направления современных дискуссий о рациональности.

В европейской философии, как минимум начиная с Платона, представления о разуме и рациональности играют системообразующую роль. В философии Нового времени, в особенности благодаря Канту и Гегелю, разум как предпосылка и предмет мышления становится также инструментом, применимым для научной систематизации эмпирического знания, а в более широком смысле необходимым каждому человеку для ориентирования в окружающем его мире. Кризис немецкого идеализма, британского эмпиризма и французского материализма поставил под сомнение новые границы применения разума, а само понятие попало под огонь критики, в частности в работах Ницше. И хотя несколько позднее, в философии науки и аналитической философии XX в., разум стал основанием своего рода новой метафизики, даже в этих парадигмах как минимум с 1980-х гг. можно говорить о затяжном «конфликте рациональностей» (в англоязычной сфере известном как *rationality wars*)¹.

Еще более сложным, в особенности в контексте критики европоцентризма философского инструментария, оказывается вопрос об универсальности концепций разума и рациональности, о возможности сделать их основанием для современной межкультурной, или космополитической, философии. При всей заманчивости подобного проекта его перспективы вызывают вполне резонный скепсис, в первую очередь из-за языковых барьеров и различий в траектории предшествующего развития соответствующих философских традиций. В свою очередь, этот

¹ Речь о дебатах, разгоревшихся в контексте исследований иррациональных когнитивных искажений, в свете исследований Д. Канемана и А. Тверски, а также ряда других западных исследователей. В последнее время термин «конфликт рациональностей» все чаще используют и в области сравнительной философии, в т.ч. в русскоязычных публикациях (см., к примеру, дискуссию об общечеловеческом разуме в журнале по материалам круглого стола ИФ РАН «География рациональности»: *Философские науки* 6 (2018): 31–82).

скепсис может легко привести к другой крайней позиции, приписывающей каждой культуре свой собственный, непроницаемый для понимания извне тип рациональности (или ее отсутствия). Возможен ли здесь хотя бы минимальный компромисс, например в форме негативной концепции рациональности?

Вопрос о том, следует ли говорить о разных формах рациональности по числу ключевых культурных традиций, или, напротив, лишь об одной ее форме, или вообще отказаться от применения концепции рациональности к незападным философиям, – можно разделить на несколько одинаково важных частей. Во-первых, можно ли найти существенные точки соприкосновения между западным пониманием рациональности и, в частности, оригинальными философскими концепциями в восточных традициях? Во-вторых, возможна ли (и если да, то при каких условиях) адекватная рецепция западных концепций рациональности в незападных традициях, например адекватного перевода соответствующих терминов? В-третьих, возможен ли философски продуктивный синтез западных представлений о разуме и рациональности с элементами незападных традиций? Имея в виду возможность вести дискуссию сразу из трех указанных перспектив, мы просим наших сегодняшних участников дать ответ на вопрос о разуме и рациональности в следующей формулировке: «Существует ли, на Ваш взгляд, единое явление и/или понятие разума? Имеет ли смысл говорить о подобном единстве в свете различий в понимании соответствующих проблем в разных философских традициях?».

Дмитрий Владимирович Бугай

Бугай Д.В.: Моя реплика носит название «Единство разума и традиция греческой мысли». Я попытаюсь набросать некоторые ответы на два ключевых вопроса: существует ли единое явление или понятие разума и имеет ли смысл говорить о таком единстве в свете различных философских традиций.

На первый вопрос – существует ли единое явление или понятие разума – я бы ответил так. Единое явление или понятие разума может существовать для нас как для наблюдателей,

которые живут и мыслят в социальном, культурном и интеллектуальном контексте XXI в., с его постановкой вопросов и проблем. Не принадлежа, как правило, напрямую к одной из исследуемых традиций, мы привносим собственные вопросы и точки зрения туда, где вопросы были несколько иными; тут уже имеет место некий невольный и необходимый анахронизм. Возможно, некое общее понимание отличия человека от животных, связанное прежде всего с его речью, можно обнаружить во всех культурах, но само понимание этого отличия (особенно способов его выражения), его экспликация всякий раз будет отличаться.

Проблема осложняется еще и тем, что и в рамках единой интеллектуальной традиции (а я в своем выступлении буду иметь в виду прежде всего греческую традицию) мы сталкиваемся с большим разнообразием способов понимания того, что такое разум, каково его место в составе цельного человеческого существа: как он соотносится с телом, с его органами, со способностями чувственного восприятия, с речью и так далее. Это разнообразие существует как в синхроническом, так и в диахроническом планах. Я постараюсь показать это, выделив некоторые основополагающие линии внутри единой греческой традиции.

Начну я, естественно, с архаической греческой мысли, с архаической греческой поэзии и прежде всего с Гомера. У Гомера в раннем эпосе в целом и отчасти в ранней лирике ключевыми, пожалуй, словами для обозначения «разума» будут существительное «φρένες» и соответствующий ему глагол «φρονεῖν», которые главным образом отвечают за то, что мы назвали бы разумом или мыслью. Разум в смысле φρένες – это некая единая, одновременно интеллектуальная, волевая и эмоциональная сила, ведущая к принятию решения и осуществлению намерения. Любой переводчик Гомера сталкивается с тем, что словарное значение русского «мыслить» очень часто не подходит под большое количество контекстов, в которых в тексте Гомера употребляется лексика, связанная с φρονεῖν. Например, в одном месте «Илиады» мы можем прочесть про то, что воины «φρονέουσι ἰθύς» (XIII.135); нормальный перевод – «рвались вперед», а если мы поставим словарное значение – «мыслить», то мы получим что-то вроде «мысленно напрягались в движении вперед».

Эта сила, которую можно условно назвать эквивалентом «разума» или «мысли» в архаической мысли, имеет вполне конкретное телесное проявление: она коренится в легких или диафрагме (сейчас я не буду обсуждать вопрос, что такое φρένες в физиологическом смысле, а просто буду иметь в виду оба эти варианта – легкие и диафрагму) и физически существует в виде кровяного пара (греческое «θυμός»), пронизывающего тело; это некий разум дыхания, который развеивается после смерти и не имеет отношения к продолжению жизни за гробом.

Другое слово, которое обозначает у Гомера то, что мы назвали бы «разумом», «мышлением», – слово «νόος» (позднейшее «νοῦς»). Оно хотя и более ясно выражает собственно интеллектуальный оттенок, тем не менее остается сращенным в своем употреблении с непосредственным переживанием эмоций. Во многих контекстах θυμός и νόος взаимозаменяемы. Самый простой пример – выражения «χαίρε νόφ» («радуйся своим умом»), «χαίρε θυμῶ» («радуйся своим тюмосом»). Этимология греческого νόος не вполне ясна и представляет собой предмет дискуссий; лично мне в этом вопросе ближе вариант Прельвица, который возводит νόος к глаголу νεύω – кивать головой в знак того или иного решения².

Одним словом, поэтическая традиция, влияние которой на всю античную культуру вплоть до ее конца было колоссальным, несет в себе совершенно особое, специфическое понимание разума. Я не буду сейчас говорить о сходных явлениях, связанных с пониманием других слов, выражающих интеллектуальную деятельность у Гомера: об οἶδα с производными, οὐνόμη и т.п.

Стоит отметить, что хотя у Гомера и бессмертные, и смертные обладают разумом, но разум смертных, их знание, не приближает их к богам, не становится мостом, ведущим к какой-то сходной с богами жизни. Знание смертных основано на том, что они видят, а их кругозор ограничен. Поэтому между божественным знанием, опирающимся на постоянное присутствие бессмертных в мире, и знанием смертных, которые о самых

² См. Hjalmar Frisk. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg: Carl Winter, 1960), Bd. 1 (s.v.).

важных событиях мира знают лишь по слухам, знают лишь «κλέος» (слово, которое происходит от глагола «κλύω» («слышать»)) и в классический период в греческом языке будет значить «слава», в смысле изустная слава, молва), – между этими двумя видами знания лежит пропасть. «Лишь милостью муз, знающих о прошлом» (поскольку они были при прошлых событиях, присутствовали при них), некоторые люди – те, кого французы называют *maitres du savoir*, певцы, – получают это знание. Знание является божественным даром не только в случае аэдов, но даже в гораздо более прозаических примерах: например, плотник владеет мудростью – «σοφίη» – в силу наставлений Афины; если знание не ограничивается простым присутствием при чем-то, но затрагивает либо область недоступного для видения прошлого, либо сложную систему технических манипуляций, оно требует божественного содействия.

Я попытался обрисовать первую линию понимания разума и интеллектуальной деятельности знания: это линия архаической и поэтической традиций. Эта традиция подспудно, как генерал-бас в музыке, сопровождает всю античную культуру на протяжении всей ее истории, поскольку поэты остаются фундаментом греческого образования. Тем самым такое понимание разума, интеллектуальной деятельности и знания постоянно присутствует до самого конца античности, до VI–VII вв., а на самом деле, поскольку их читали и в Византии, а римскую поэзию читали на латинском Западе, – дольше.

Другая линия в понимании разума, которая возникает, отталкиваясь от раннего эпоса, – это традиция ионийской *гистории*. Само ее название указывает на специфическое понимание знания и разума: греческое «ἰστορίη» («исследование», «наука», «изыскание») подразумевает и знание, полученное путем непосредственного присутствия при узнаваемом событии. Кроме того, ионийская *гистория* исключает или по крайней мере существенно уменьшает роль богов в приобретении знания.

Наиболее явно для нас это понимание знания выступает в некоторых фрагментах Ксенофана Колофонского. Так, в 18-м фрагменте мы читаем: На самом деле не всё боги с самого начала показали людям, но со временем, путем исследования, люди находят, или обретают, лучшее, «ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον».

Исследование – что у Ксенофана выражено словом «ζητοῦντες» (от гл. «ζητεῖν», «искать») – проявляется в традиции понимания знания и разума в ионийской *гистории* прежде всего в путешествиях, в наблюдениях за миром природы и человеческих сообществ, в сравнении различных мнений о богах и мире, которые у этих различных сообществ имеются. Это, говоря нашим языком – но это именно нашим языком, – скорее эмпирическое исследование, не гарантирующее истинности. Истинность как таковая остается уделом богов. В этом смысле, несмотря на то что ионийская *гистория* отделяется от эпоса, тем не менее фундаментальная уверенность в полноте божественного знания, характерная для представлений, которые мы обнаруживаем в эпосе, в этой традиции тоже есть: эта *гистория*, это наблюдение в значительной степени остается в области кажимости, «δόκος», которая, несмотря на все исследования, есть человеческий удел. То есть понимание знания, понимание разума в ионийской *гистории* в каком-то смысле парадоксально, потому что это стремление к знанию, при том что знание не считается полным, истинным, законченным и совершенным и остается лишь в рамках δόκος.

Методологию этой традиции лучше всего выражают слова врача Алкмеона (хотя он италиец, но в эти слова очень характерны именно для ионийской традиции): «Боги обладают знанием о неясном, люди же могут лишь делать некоторые заключения исходя из имеющихся следов» (DK 24 [14] B 1 = DL VIII 83). Вот эти «некоторые заключения исходя из имеющихся следов» (эти шесть слов – это моя попытка перевести одно-единственное греческое слово «τεκμαίρεσθαι») – это удел человеческого знания, человеческого понимания, разумения: в этой традиции знание и понимание возможны не непосредственно, а лишь исходя из неких имеющихся следов, обнаруживаемых нами в мире косвенных признаков. Разумение человека остается всегда лишь гадательным, опосредованным, косвенным – отсюда и большое количество скептических мнений, берущих начало в этой традиции и приводимых позднейшими скептиками. Ионийская *гистория* стала началом не только того, что мы называем греческой натурфилософией, но – и это очень важно подчеркнуть – началом греческой истории и географии.

Поэтому ее значение, и в частности ее понимание разума, также было в течение всей античности постоянной величиной. Если мы хотим действительно разобраться с пониманием разума и знания в античной традиции, мы об этом не должны забывать, чтобы не превращать античную традицию понимания разума исключительно в дело того, что называется у нас философией.

Третья линия понимания разума после архаической поэзии и ионийской *гистории* начинается с Парменида и ведет к тому, что для историка философии выступает как наиболее явное проявление греческой трактовки разума. Несмотря на многие следы архаических представлений (так, свое знание Парменид, если верить его поэме, получает путем божественного откровения), Парменид открывает область чистого разума – разума, который опирается не на сообщения муз, не на собственные наблюдения, исследования и путешествия человека, но на суждение логоса, на рассуждения, отправляющиеся от незыблемого и самоожесточенного основания «бытие есть». Здесь разумом становится *логос*, т.е. сочетание мыслей и слов в рассуждение, не зависящее от чувств, к которым относятся как к сфере ненадежного мнения. Этот момент, представление о *доκος*, сфере кажимости и человеческих мнений, остается у Парменида, но переигрывается и переоформляется им в рамках его теории.

Здесь впервые у греков появляется сам принцип доказательства, который у самого Парменида, насколько можно судить, остается еще неявным, неосознанным. Корни этой революции, корни такого нового понимания разума можно, скорее всего, найти в напряженной общественной жизни тогдашних греческих полисов, с их борьбой демократии и аристократии, с их публичным пространством, требующим не только вооруженного *агона*, но и *агона* словесного, мастерского владения оружием речи и рассуждения. Не случайно влияние и воздействие Парменида проявляется не только у натурфилософов-плюралистов, но и у основателя греческой риторики Горгия, с его риторической рецепцией сочинения Парменида.

Поэтому, наверное, не будет ошибочным провести от открытия Парменида две основные линии, ну или, точнее, даже подлинии, – линию сократического разума и линию разума риторического, для которых, хотя и в разном смысле, имело определя-

ющее значение понятие и практика словесного доказательства. Под традицией сократического разума буду иметь в виду прежде всего то, как она отразилась в платоновских диалогах.

Главным открытием Платона, сделанным им в рамках парменидовского понимания доказательства, было открытие родовидового, или просто видового, членения умопостигаемого или словесного мира. Разум, как его понимает Платон, – я, естественно, отвлекаюсь здесь от множества подробностей – это способность видеть единое во многом и многое в едином и выражать его в ясном и непротиворечивом логическом определении. Доказательство тем самым становится переходом от общего вида к составляющим его частным разновидностям – то, что позднее было названо дедукцией, – либо обратным переходом от множества отдельных видов к единой идее – т.е. позднейшая индукция.

Деление видов, их классификация, уяснение их соподчинения становится с тех пор визитной карточкой всей позднейшей греческой философии, не исключая даже Эпикура. Эпикур в данном случае является неким промежуточным вариантом, который сознательно и целеустремленно пытается быть последователем ионийской гистории, но живет в ту эпоху и в таком интеллектуальном контексте, что несмотря на формальное отрицание процедуры определения понятий через деление, она остается в его философии пусть даже не на уровне теоретической установки, но на уровне реальной практики мышления.

Деление видов, которое открывает Платон, лежит в основе силлогистики Аристотеля. В этом смысле аристотелевская мысль – отвлекаемся здесь от разного рода онтологических и прочих разногласий между Платоном и Аристотелем – это развитие той же линии: последовательное проведение, систематизация, применение ко всем возможным областям основной процедуры парменидовско-платоновского разума.

Такое понимание разума, назовем его платоновским, привело также к преобразованию математических наук – по крайней мере, если мы говорим о «Началах» Евклида. Следующая за ним традиция – греческая математика, которая до Платона вела свои исследования вне ясного понятия доказательства, – теперь сочетает такое понятие доказательства с собственно математическим

содержанием; по крайней мере, это довольно значительно проявляется в изложении математической теории, как мы его наблюдаем в «Началах» Евклида. Сложнее здесь дело обстоит с математикой Архимеда, которая гораздо более свободна от этого, я имею в виду не от доказательного пафоса, а от следования парменидовско-платоновской традиции. Не случайно Соломон Яковлевич Лурье выделял математику Архимеда и связывал ее с математикой доплатоновской, доаристотелевской, с линией Демокрита³. Однако магистральная линия греческой математики остается испытывавшей влияние Платона.

Последняя традиция, о которой я скажу, – риторическая традиция понимания разума. Системная рациональность греко-римской культуры, о которой писал Михаил Леонович Гаспаров⁴, в наиболее значительном в социальном смысле аспекте проявилась именно в области риторики. Греческий мир, мир греческого полиса – это прежде всего открытое публичное пространство, в котором вопросы власти и справедливости решаются большинством граждан в результате обмена и противостояния речей, произносимых за или против того или иного мнения и предложения.

Логос для обычного грека – это прежде всего судебная или политическая речь. Несмотря на то что с точки зрения чистой философии ритор воздействует не на разум, а на чувства, сам ход риторического рассуждения все же представляет собой доказательство. Оно принимает за исходный пункт общепринятое мнение, проводит необходимое деление нужного в данном случае понятия, опровергает противоположные взгляды, демонстрируя их противоречивость, и ведет тем самым к принятию требуемого решения. Анализ имплицитной системы риторики, данный Фолькманном⁵, Гаспаровым⁶ и другими, показывает, с моей точки зрения, что здание античной риторики пред-

³ С.Я. Лурье, *Архимед* (М.; Л.: АН СССР, 1945).

⁴ М.Л. Гаспаров, «Античная риторика как система», в *Избранные труды* (М.: Языки русской культуры, 1997), 1:556.

⁵ Richard Volkman, *Die Rhetorik der Griechen und Römer* (Leipzig: Teubner, 1885).

⁶ Гаспаров, «Античная риторика», 556–589.

ставляет еще одно очень важное проявление греческого понимания разума – разума как политического и общественного *логоса*, осуществляемого в этом публичном пространстве *агона*.

Подводя итог, можно сказать, что сам греческий разум – это на самом деле многообразие, в большей степени множество, чем единство, – особенно если смотреть на него в диахроническом разрезе, а не ставить, так сказать, ножку своего циркуля на точку эллинистической и уж тем более позднеимперской философии и мысли. В различных чертах этого греческого разума можно усмотреть некоторые моменты, где он поддается сравнению с другими традициями и культурами, но все это напоминает скорее отдаленное семейное сходство, нежели единый, всюду себе равный феномен.

Станислав Юрьевич Рыков

Рыков С.Ю.: Мое выступление я бы обозначил как «определение рационального в древнекитайской философской литературе». Я не буду концентрироваться на архаическом понимании древними китайцами разума; моя задача была скорее в том, чтобы, взяв эксплицитные определения разума в китайских классических текстах, посмотреть, как они сами понимали этот термин.

Наиболее близкий древнекитайский эквивалент для «разума» записывается тремя возможными иероглифами: *чжи* 知, *чжи* 智 и *чжи* 惘. Один из них состоит из графемы «стрела» и «рот», второй – «стрела», «рот» и «говорить», а третий – «стрела», «рот» и «сердце»; но третий самый редкий. При этом эти же самые слова могут переводиться – и переводятся – на русский язык и как «знать», и как «знание», и как «мудрость», и даже как «ум», «рассудок», «разум», «сознание» и так далее – разные переводчики их переводят по-разному. С чем это связано? Это связано с тем, что тексты древнекитайских памятников дошли до нас с многочисленной корректурой переписчиков, которые подгоняли их под изменяющиеся стандарты письменности, в частности под новые стандарты при установлении первых китайских империй, империй Цинь и Хань, в III в.

до н.э. В ходе этой корректуры два варианта написания этого слова, *чжи*, могли вообще взаимозаменяться, а третья графика (恕) практически полностью исчезла из обычного употребления.

Сейчас фактически различить между этими смыслами – «знать/знание», «разум/ум/рассудок/сознание» и «мудрость» – можно в значительной степени только по контексту. Хорошо, когда древний китаец тут же в тексте противопоставляет *чжи* глупости: тогда можно понять, что речь, скорее всего, о мудрости или каком-то высшем виде знания; но иногда ничего подобного в тексте нет, и нужно самим гадать, какой именно смысл имеется в виду.

Я бы выделил три возможных тренда в понимании этого слова в древнекитайской литературе. Первое понимание «чжи» – это его понимание как чего-то, что связано с осознанным различием между истинным и ложным. В древнекитайском языке нет слова, полностью эквивалентного таким прилагательным, как «истинный» и «ложный», особенно когда они используются, например, как предикаты. Предложения вроде ««снег бел» – истинно» нельзя дословно сформулировать в древнекитайском языке; вместо «истинно» и «ложно» там используются слова *кэ* 可 и *бу-кэ* 不可, которые можно приблизительно перевести как «допустимо» или «недопустимо»; китаец мог бы сказать: «Снег бел – допустимо» (т.е. эта формулировка допустима как слово в широком смысле: как фраза, как речь). Главное отличие такой допустимости по сравнению с истинностью в том, что допустимое может быть допустимым в разных интерпретациях; в этом смысле могут быть допустимы даже два формально противоречащих друг другу высказывания – например, если они берутся в разных интерпретациях.

В древнекитайском языке также есть множество различных слов, выражающих значение «подлинного/реального/действенного/настоящего» (*чжэнь* 真, *ши* 實, *чэн* 誠, *чжэн* 正 и др.). Есть и специальный термин *дан* 當, который похож на наш термин «[истинное] соответствие» – истинное соответствие фразы какому-то положению дел, имени – реалии, слов – делам и так далее. И есть наиболее трудные для перевода термины, которые по-русски звучат как *ши-фэй* 是非, а дословно это местоимения, которые значат «то» и «не то». Но эти термины

постепенно обросли дополнительными коннотациями «истины/лжи», «правды/неправды», «правильного/неправильного» описания положений дел – как это случилось и в русском языке: ср. фразы вроде: «Ты сейчас сказал что-то не то» (в смысле что-то неправильное, ложное) или «О! Вот то самое говоришь» (т.е. что-то правильное и истинное). Важно, что *ши* и *фэй* в понимании китайцев – это не метасвойства фраз, скорее сами фразы, т.е. не «истинное» и «ложное», а именно «истина» и «ложь». Но дополнительная проблема тут в том, что способы их употребления этим не исчерпываются, поэтому напрямую переводить их как «истина» и «ложь» оказывается не всегда возможно. Например, эти термины могут служить нейтральным обозначением любого произвольного явления X и любого не-X соответственно при формулировании альтернатив в споре: согласно древнекитайским теоретикам протологики и теории аргументации, спор – это борьба взаимодополнительных альтернатив, т.е. тезисов, подчиненных закону исключенного третьего; и в рамках такого рода споров, полемики нечто является *ши* («этим», X), нечто является *фэй* («не этим», не-X), а борьба происходит по поводу вопроса, является ли нечто «этим» или «не-этим». Наконец, следует отметить, что термины *ши* и *фэй* могут употребляться также как глаголы или как действия; тогда их обычно переводят как «утверждать» и «отрицать» соответственно.

Это небольшое отступление, касающиеся *ши* и *фэй*, мне было нужно потому, что характеристики *чжи* (рационального) в Древнем Китае формулируются как раз с помощью этих терминов.

Я приведу пример одного древнекитайского философа Сюнь-цзы, которого, кстати, по иронии судьбы сравнивают с Аристотелем.

Сюнь-цзы 2.3⁷

是是非非謂之智，非是是非謂之愚 <...> 是謂是，非謂非曰直。⁸

Утверждение того [самого и] отрицание не-того – называется это «знанием/мудростью»; отрицание того [самого и] утверждение не-того – называется это «глупостью» <...> [о том, кто] то [самое] называет тем [самым], не-то называет не-тем – говорят «прямой»⁹.

Подобное определение предполагает, что знание/мудрость – это не только истина, но и осведомленность о том, что ложно, и самое главное утверждение первого и отрицание второго, т.е. осознание того, что нечто есть истина, а нечто – ложь, и соответствующее к ним отношение.

Требование для мудрости/знания осознавать себя как знание и как мудрость, т.е. осознавать те основания, по которым оно может считать себя знанием и мудростью, в явной форме даются в следующих пассажах.

Лунь-юй, 2.17

子曰：「由！誨女知之乎？知之為知之，不知為不知，是知也。」¹⁰

⁷ Здесь и далее при цитировании древнекитайской классики берется упоминание на номер главы и номер абзаца (через точку) в разбивке с онлайн-базой данных китайских классических текстов открытого доступа «Chinese Text Project» (<https://ctext.org>).

⁸ «Сюнь-цзы 荀子 ([Трактаты] Учителя Сюня)», в *Сы-бу цункань чубянь* 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырем разделам: начальная компиляция). *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/xunzi>

⁹ Здесь и далее переводы с древнекитайского везде – авторские.

¹⁰ «Лунь юй чжу-шу 論語注疏 (“Отсортированные сказки” с комментариями и пояснениями)», в *У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу* 武英殿十三經注疏 («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных гербов). *Chinese Text Project*, <https://ctext.org/analects>

Учитель сказал: «Ю! Разъяснить тебе о “Знании чего-либо”? [Когда] знание чего-либо полагается знанием чего-либо, [а] незнание чего-либо полагается незнанием, это – знание/мудрость».

Люй-ши Чунь-цю 23.1

人莫不以其生生，而不知其所以生。人莫不以其知知，而不知其所以知。知其所以知之謂知道 <...>¹¹.

Никто из людей не жив благодаря своей жизни, и не знает того, отчего он жив. Никто из людей не знает благодаря своему знанию, и не знает того, отчего он знает. [Когда некто] знает то, отчего он знает – это называется знанием Пути <...>.

Следует также сказать, что древние китайцы, как правило, не различают между собственно «истинным» (дескриптивным, сущим) и «правильным» (прескрептивным, должным). Вероятнее всего, это связано с тем, что их в наибольшей степени волновала именно проблематика установления «правильного», т.е. прежде всего этико-политическая проблематика.

Второй большой тренд в понимании *чжи* в древнекитайских текстах связан с обсуждением того, что можно понять как некоторые критерии истинности этого самого знания/мудрости. Это все, что связано с поисками ответа на вопрос, что можно называть *ши* 是 «тем самым», «истинным», «правильным», чему должно соответствовать «это самое».

Первый ответ здесь: *ши* 是 «истина» – это то, что «соединяется с» (*хэ* 合), «вмещает» (*чу* 處) или просто «соответствует» (*дан* 當) той реалии, о которой она сказывается. В каком-то смысле это очень похоже на корреспондентскую теорию истины.

Я приведу самую пространную цитату – она наиболее показательна; она из одного ханьского памятника.

¹¹ «Люй-ши Чунь-цю 呂氏春秋 (“Весны и осени” господина Люй [Бувзя]), в *Си-бу цункань чубянь* 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырем разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project, <https://ctext.org/lv-shi-chun-qi>

Чунь-цю фань лу 30.3

<...> 何謂之智？先言而後當。凡人欲舍行為，皆以其智先規而後為之。其規是者，其所為得，其所事當，其行遂，其名榮，其身故利而無患，福及子孫，德加萬民 <...> 故曰莫急於智。¹²

<...> Почему называют это знанием/мудростью? Прежде слово, а после соответствие. Каждый раз, когда люди желают, отвергают, поступают, действуют – все с помощью своего знания/мудрости сначала вычерчивают, а потом делают это. Если их вычерчивание – то [самое], то, что они делают, получается, то, над чем они работают, соответствует [задумке], их поступки удаются, их имя получает почет, их персона поэтому получает пользу и не имеет горестей, счастье достигает сынов и внуков, благодать налагается на тьму народу <...>. Поэтому говорится: ничто не злободневнее знания/мудрости.

Этот пассаж очень хорошо связывает соответствие как критерий знания с еще одним его критерием – с целесообразностью. Знание/мудрость позволяют достигать целей, и у знающего/мудрого всё получается. Что-то типа практики как критерия истины.

Третий тренд в понимании *чжи* связан с указанием на какие-то особые свойства знания истины и с их перечислением. Эти свойства позволяют в данных контекстах более-менее однозначно переводить *чжи* именно как «мудрость», а не как «знание», хотя тут тоже, наверное, возможны варианты. Что это за свойства? Это как раз свойства, которые, как мне кажется, ассоциируются с тем, что и мы называем мудростью: глубина, красота, продуманность, мастерство, а также обобщенность, связанность, непротиворечивость.

Я приведу одну цитату, и она тоже очень пространная и довольно яркая, в ней всё это имеется.

¹² «Дун Чжуншу 董仲舒. Чунь-цю фань лу 春秋繁露 (Обильные росы “Весен и осеней”)», в *Сы-бу цункань чубянь* 四部叢刊初編 (Собрание изданий по четырем разделам: начальная компиляция). Chinese Text Project, <https://ctext.org/chun-qi-fan-lu>.

Чунь-цю фань лу 30.3

智者見禍福遠，其知利害蚤，物動而知其化，事同而知其歸，見始而知其母 <...> 前後不相悖，終始有類 <...> 其言寡而足，約而喻，簡而達，省而具，少而不可益，多而不可損。其動中倫，其言當務。如是者謂之智。¹⁵

Знающий/мудрый видит несчастье и счастье далеко, его знание пользы и вреда – раннее, вещи движутся, а [он] знает их преобразования, дела похожи, а [он] знает [то, куда] они обратятся; видит начало и знает его мать <...> [у него] предшествующее и последующее не противоречат друг другу, концы и начала имеют однородность <...> его речи немногочисленны, но достаточны, экономны, но понятны, просты, но пронизательны, сдержанны, но полны, [то] малочисленны и [к ним ничего] нельзя добавить, [то] многочисленны и [от них ничего] нельзя отнять. Его действия точно [соответствуют] категориям, его речи соответствуют делам. Такой – называется он знающим/мудрым.

Некоторые авторы выделяют даже необходимость и очевидность как критерии разума/мудрости/знания, в частности создатели поздней древнекитайской протологики моисты.

Ну и наконец относительно оригинальный критерий – изменчивость или вариабельность. При столкновении с вариациями одного и того же явления знающий человек, мудрый человек способен адекватно на это явление отреагировать, несмотря на эти вариации. Также он способен сам варьироваться, т.е. многократно, многообразно подстраиваться под меняющиеся обстоятельства.

Отдельного упоминания заслуживает идея, мелькающая преимущественно в конфуцианских текстах, о том, что знанием/мудростью и так далее в настоящем, глубоком, правильном смысле этого слова может считаться только этико-политическое знание. По факту, конечно, и конфуцианцы, и тем более представители других школ в качестве содержания знания указывали далеко не это, но, по крайней мере, такой пафос у них есть.

¹⁵ Там же.

В качестве примера возьмем наиболее знаменитый пассаж Конфуция из текста, в котором собраны высказывания, изречения, диалоги с Конфуцием.

Лунь юй 12.22

樊遲問仁。子曰：「愛人。」問知。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」¹⁴

Фань Чи спросил о гуманности. Учитель сказал: «[Это –] любовь к людям». [Фань Чи] спросил о знании/мудрости. Учитель сказал: «[Это –] знание людей». Фань Чи не понял. Учитель сказал: «[Тот, кто] выбирает прямых [и] смешивает их с кривыми, способен сделать так, чтобы кривые выпрямлялись».

Если вернуться к общему вопросу, который мы обсуждаем, то должен признаться, что я бы побоялся с уверенностью сказать, существует ли единое понятие разума, похожее у китайцев и у греков, исходя из моего наблюдения. Мне кажется, что некоторое единство, безусловно, присутствует, но оно, наверное, не на уровне формулировок, которые я прежде всего исследовал. Чтобы полноценным образом разобраться в этом вопросе, нужно копать глубже этого уровня и обобщать. Пока у меня складывается такое ощущение. Но я бы уточнил еще: это копание глубже, и обобщение – мне кажется, оно вполне возможно и может быть вполне плодотворным. То есть есть, что обобщать! Может показаться, что я отрицаю возможные сходства и их поиск, но на самом деле как раз наоборот! Потому что приведенные мною китайские формулировки не выглядят какими-то свехоригинальными, или странными, или такими, что непонятно, почему они это называют «знанием/мудростью» и т.п. В общем-то они вполне «рациональны» для нас,

¹⁴ «Лунь юй чжу-шу 論語注疏 (“Отсортированные сказки” с комментариями и пояснениями)», в *У-ин-дянь Шисань цзин чжу-шу 武英殿十三經注疏* («Тринадцатиканоние с комментариями и пояснениями» из зала Военных гербов). Chinese Text Project, <https://ctext.org/analects>

мы – спустя 2500 лет – можем это понять! Поэтому «бэкграунд» для сравнения и выделения общего – при учете отличий – безусловно имеется.

С экспликацией Дмитрия Владимировича то, о чем говорил я, немного сложно сравнивать, потому что он говорил, как мне показалось, не о том, как сами древние греки определяли «разум», а о том, какие «тренды» в понимании «разума» у них видят и выделяют современные исследователи. Но тем не менее, может быть, по этому поводу я бы тоже кое-что сказал.

Если говорить о материальном носителе «разума» и «мысли» у древних китайцев, то там все на самом деле кажется похожим на греческую архаику. Основной орган – вместилище разума (а заодно и всех остальных высших и низших «когнитивных функций») по китайцам – это сердце (находится близко к легким и диафрагме), а основной мыслящий субстрат в сердце – это так называемая «пневма» (ци 氣, этимологически «пар над жертвенным зерном»), которая даже часто идет в ошеломляюще сходном биноме сюэ-ци 血氣 «кровяная пневма / кровь [и] пневма» (точная грамматическая связь двух слов в этом биноме – это предмет научной дискуссии). Самая чистая, рафинированная, тонкая, активная и т.п. часть этой «пневмы» (для нее тоже был свой термин – цзин 精) могла называться шэнь 神 «духом / божественным [началом]». Разница тут, насколько я вижу сейчас, в том, что древние китайцы не сомневались, что разумность в широком смысле помещается в «сердце», а вот у греков, насколько я понимаю, обсуждались разные точки зрения: в сердце, в мозге и т.п. Пусть коллеги поправят меня, если я не точен.

Далее. Идея противопоставления разума смертных разуму богов. В какой-то форме это в древнекитайской традиции тоже было¹⁵, но, навскидку, не так выпукло, как в греческой. Разум как эмпирическое изыскание – ну да, были похожие идеи; частично определения, которые я привожу, это описывают.

¹⁵ Отличная монография о дискурсе «самообожествления» в древнекитайской философии: Michael J. Puett. *To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China* (Cambridge, London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2002).

Эмпирическое свидетельство/реализуемость как критерий правильных политических теорий выделяют древнекитайские протологики – моисты. Хотя была довольно сильная традиция больше описывать, в какое состояние должен прийти сам познающий орган (сердце, разум), чтобы иметь возможность правильно познавать. Далее, что касается разума как манипулятора родо-видовыми переходами и доказательствами, строящимися на их основании. Тут, мне кажется, дело обстоит примерно так же, как в случае ситуации с богами и смертными: было нечто похожее, но акцентировалось в китайской традиции это немного по-другому. Классификационизм, выделение сходств и различий, теория правильного именования (выясняющая, когда объект допустимо называть таким-то именем или сочетанием имен), обоснование тезиса через его сходство с «однородными» положениями, с которыми оппонент не спорит, – все это было и теоретически изучалось даже (теми же моистами)¹⁶. Но вот весь этот платоновский «вальс» с родами и видами – такового вот – так выпукло – не было. Определения давали, они даже были вполне валидны с современной точки зрения, но вот как-то обходились без упоминания рода и видового отличия и т.д.¹⁷

Надежда Николаевна Трубникова

Трубникова Н.Н.: Я буду говорить о достаточно небольшой традиции – в порядке заметки на полях разговора о традициях больших. А именно, речь пойдет о японском буддизме. Я ограничусь текстами до XVII в., до того переворота в японской мысли, когда преобладающим становится уже не буддийский, а конфуцианский подход, и буду говорить не обо всей японской буддийской традиции, а о той ее части, которая хотя

¹⁶ Начальные сведения об этом можно получить в: С.Ю. Рыков, «Некоторые особенности моистской логики», *История философии* 18 (2013): 89–130.

¹⁷ В целом о разных типах древнекитайской рациональности и их реконструкций см.: С.Ю. Рыков, «Лики китайской рациональности», *Историко-философский ежегодник* 33 (2018).

бы как-то выражается на японском языке. Дело в том, что Японии многие из авторов так и писали на *камбун* – на японском варианте книжного китайского языка, а я попытаюсь обсудить тех, кто писал в том числе и по-японски. Таких мыслителей тоже было довольно много¹⁸.

По сравнению с тем, что сказал Станислав Юрьевич, я попытаюсь спуститься на уровень ниже: говорить не о знании как итоге успешного применения познавательных способностей, а о той из этих способностей, которую можно соотнести с разумом, в отличие, допустим, от чувств или веры. Что касается наилучшего применения этой способности, то в японских буддийских текстах для ее обозначения задействуются те же самые слова, которые обозначены у Станислава Юрьевича: «знание», «мудрость», и те же самые знаки.

У третьего из указанных Станиславом Юрьевичем знаков, 心, нижняя часть 心 – это знак, который обычно переводят как «сердце» и по-японски читают как *kokoro*. Я предложила бы от перевода «сердце» отойти, и вот по какой причине. В работах по японской философии (и отечественных, и западных в целом) рассуждения очень часто следуют за первыми японскими мыслителями западного толка, за авторами конца XIX и XX вв. (где-то, наверное, до 1980-х гг.), у которых сквозная тема – это противопоставление японского *kokoro* западному «разуму». У них *kokoro* – это хорошо, а *ratio* – плохо. Объяснения того, почему одно хорошо, а другое плохо, могут быть различными: не только потому, что одно родное, а другое чуждое, но и потому, что *kokoro* предполагает некоторое единство людей, а разум разобщает; *kokoro* – это что-то живое, разум – мертвое, техническое, разрушающее природу. Все это вещи, которые, я бы сказала, ближе к идеологии, чем к философии. И уж тем более это всё, конечно, не выдерживает критики с историко-философской точки зрения. Когда японские идеологи, современные

¹⁸ В их числе (как правило, анонимные) авторы трактатов об «исконной просветленности», *хонгаку*; наставники, чьи проповеди сохранились как «записанные азбукой», *кана-хого*, а также особенно интересные мне собиратели «поучительных рассказов» *сэцува*. Переводы избранных текстов во всех этих жанров см. на сайте <https://trubnikovann.wixsite.com/trubnikovann>.

философы, в широком смысле слова, начинают проецировать оппозицию (сердца/разума) на историю своей мысли, не получается ничего, кроме натяжек, ведь эта мысль, конечно, никакого представления о западном *ratio* не имела.

Что можно сказать про *kokoro* у японских средневековых буддистов? Я бы про него с удовольствием повторила все то, что Дмитрий Владимирович говорил о греческом «разуме» до Парменида. Очень похожая способность, устроенная примерно так же, как это было описано для греческих поэтов и для традиции *гистории*. Но какие поправки нужно внести, говоря о японской буддийской мысли?

Прежде всего, *kokoro* – это принципиально множественное явление. В японских текстах противопоставляется не только *kokoro* людей и *kokoro* богов, но и *kokoro* ряда других существ, ведущих другое существование, возможное по буддийскому закону кармы. Пытаясь осознать свое *kokoro*, свою познавательную способность, человек сам видит ее границы. Видеть границы – значит быть в состоянии представить себе, как живет и мыслит другое существо, у которого границы проведены иначе. За него самого мы мыслить не можем, но можем хотя бы себе представить, что оно мыслит по-другому. И поэтому мы понимаем, что у животных, обитателей подземных темниц (буддийского ада), богов, демонов, Будды – у них у всех будет свое *kokoro* (на самом деле даже не у Будды, а у будд: будд много, но именно с точки зрения *kokoro* они все одинаковы). Обычно японцы, ведя речь об этом многообразии существ, описывают полностью возможных вариантов как «десять миров». Таким образом, теоретико-познавательные рассуждения, касающиеся *kokoro*, оказываются одновременно и рассуждениями о том, что нам со стороны могло бы показаться космографией, космологией, но на самом деле является скорее частью этики: это описание разных типов существ, мыслящих не так, как мы, и не способных мыслить иначе, потому что границы их познавательной способности иначе, чем у нас, заданы их кармой.

Насколько уместно переводить *kokoro* как «разум»? Для ответа на этот вопрос надо посмотреть, что вообще может значить *kokoro* в интересующих нас текстах. Поскольку перед нами буддийская мысль, то одним и тем же словом ожидаемо

обозначаются три вещи. Во-первых, способность – это как раз то, что я бы переводила как «разум». Во-вторых, то, на чем эта способность реализована в человеческом существе, – некоторый, условно говоря, мыслящий орган. В-третьих, то, за что она ухватывается, что она для себя находит в конструируемом ею внешнем мире. С точки зрения буддийской традиции мысли одну из этих вещей без двух других обсуждать смысла нет. Следовательно, *когоро* как способности (разуму) должно соответствовать *когоро*, которое эта способность постигает – то, что можно перевести как «смысл» или «суть».

Исходя из этих соображений я считаю, что для понимания слова *когоро* в рамках интересующей нас темы важнейшим контекстом будут не какие-нибудь поэтические формулировки (а в японской поэзии упоминаний *когоро* можно найти много), а другая, совершенно практическая вещь – частый в текстах японских авторов оборот 心得べし, *когоро-убэси*. Вот излагает нам буддийский мыслитель какие-то свои наставления. Эти наставления делятся на какие-то параграфы. И в конце этих блоков рассуждения обычно формулируется вывод, по поводу которого сказано: *когоро-убэси*. Буквально это значит, что «нужно получить отсюда *когоро*» – «нужно понять» (некий ряд рассуждений) – собственно, «уловить суть [сказанного]» и тем самым «получить мысль [из сказанного]». И тот факт, что речь идет именно о понимании смысла рассуждения, позволяет нам усмотреть в *когоро* как способности, которая эту процедуру осуществляет, нечто сходное с разумом (но разумом не в смысле такой способности, которая применяется непременно успешно, а в смысле способности, которая может быть применена как хорошо, так плохо; может вести к знанию типа *чжи* (или японски *ти*), о чем говорит Станислав Юрьевич), а может вести к результатам дурным – к непониманию, незнанию.

Почему я считаю, что реакция, *когоро-убэси*, предполагает именно понимание? Почему эта формулировка не может подразумевать, скажем, какого-то механического усвоения, запоминания: не «нужно понять», а «нужно запомнить»? Потому что это было бы сказано по-другому, для этого есть свои формулировки: *маса-ни сирубэси* и др. Аналогичный вопрос: почему это не может означать, например, что сказанное нужно каким-то

образом почувствовать сердцем и, например, обрадоваться или огорчиться? Ответ тот же: для эмоциональной реакции есть свои формулировки («трудно удержаться от слёз» и пр.). А вот понять, в чём смысл рассуждения, – это *кокоро-убэси*.

Кокоро как аналог «разума» связывается (но не отождествляется) с некоторым волевым применением, в хорошую или в дурную сторону, этой способности. Это применение называется словом *кокородзаси*, и я его хочу соотнести со словом *кокоро*. Собственно говоря, это разум, применяемый для того, для чего следует. Это применение предполагает опять-таки некоторую связь между мыслящими субъектами, в данном случае уже людьми. Чаще всего это слово встречается не для обозначения направленности на поиски истины, а для обозначения разумных, взаимно-осознанных взаимоотношений между людьми. «Глубокое *кокородзаси*» («глубокое» в данном случае – «хорошее», «правильное») бывает, например, у учителя и ученика – если процесс обучения идет хорошо.

Интересно, что на втором месте по частоте употребления (насколько я могу подсчитать) – «глубокое *кокородзаси*» между супругами. Человек, так или иначе выбранный для себя, для совместной жизни, для каких-то – поскольку это буддийские тексты – совместных поисков лучшей будущей доли, лучшего перерождения – с этим человеком часто бывает общее *кокородзаси*, т.е. глубокая решимость свое *кокоро*, во-первых, применять и не лениться, а во-вторых, применять именно к нужным, правильным вещам, т.е. не к таким, как, например, корысть или слава, а к целям буддийским, к целям будущего освобождения.

Станислав Юрьевич говорил о прямоте. Если говорить о японских авторах уже не очень ранних, а где-то начиная с XIV в. и после «конфуцианского» поворота XVII в. тоже, то они, когда пытаются обозначить свое понимание хорошо используемого *кокоро*, делают это с помощью формулировки «*киёки наоки кокоро*» – «сердце чистое и прямое». С одной стороны, это «прямое» в том смысле, о котором говорил Станислав Юрьевич: говорить, что это – то самое, а когда это не-то – говорить, что это не-то. А с другой стороны – это чистота: как японские мыслители сами объясняют, не называть левое правым,

а правое левым, но не смешивать эти предметы, не пытаться понять одно, а делать вид, что пытаешься понять другое¹⁹.

Пожалуй, это все, что бы хотела сказать о понятии *когоро* как аналоге разума. В заключение вернусь к вопросу о единстве с другими традициями в понимании этого явления. В случае с японской традицией трудно говорить о реальном историческом единстве или прямом влиянии – по той причине, с которой я начала: она и с китайской-то мыслью контакты имеет хотя глубокие, но прерывистые (модель этих контактов в том, чтобы взять некоторый массив текстов, потом закрыться, за время закрытости его усвоить, выучить и затвердить до полного непонимания; потом следующий круг заимствований, усвоение и так далее), а уж с западным миром тем более никаких контактов вплоть до XIX в. не было. Так что единство тут все-таки вчитывается нами. Но это вчитывание, соизмерение разных вещей, которые похожи на разум в разных традициях, по-моему, вполне законная процедура.

Аронсон Д.О.: Вы говорили о понятии *кокородзаси* как о разумном согласии между людьми, реализующем *когоро*, и приводили в пример *кокородзаси* между учеником и учителем и между супругами. Правильно ли я понимаю, что оба этих отношения мыслятся как иерархические, т.е. жена слушает мужа, а ученик слушает учителя? А есть ли пример более эгалитарного отношения, которое тоже понимается как разумное?

Трубникова Н.Н.: Как раз сейчас мы с моим коллегой Игорем Горенко с большим трудом попытались выстроить схему *кокородзаси* на дружеских отношениях²⁰. Но и здесь максимум равенства – это колеблющаяся иерархия. Друзья – все равно старший и младший, но возможна смена ролей. Между учителем и учеником на самом деле тоже возможна смена ролей. И как раз традиция, которая больше всего об этой способности

¹⁹ Наилучший пример – «Житие Ямато-химэ-но микото», пер. Людмилы Михайловны Ермаковой, в *Синто – путь японских богов* (СПб.: Гиперион, 2002), т. 2: 194–210.

²⁰ И.В. Горенко, Н.Н. Трубникова, «Добрые и мудрые друзья», *дзэнтиски*, в японской буддийской мысли», *Вопросы философии* 6 (2022).

кокоро трактует, – японская школа Тэндай. Там это важная тема – что учитель и ученик меняются ролями.

Если супруги понимаются как частный случай друзей (на японских текстах можно показать, что настоящая любовь супружеская в их понимании – это некоторый вариант любви дружеской, по крайней мере, с буддийской точки зрения), то там тоже какая-то смена иерархии возможна, по крайней мере, в тот момент, который этих авторов больше всего интересует, – перед смертью. Там очень выражен именно этот буддийский взгляд: что главное происходит, когда опыт умирания грозит и уже настал.

Мариэтта Тиграновна Степанянц

Степанянц М.Т.: На основании того, что мы уже слышали в выступлениях по китайской и японской философиям, может создаться впечатление, что у этих традиций нет никаких точек сближения с тем, как понимается разум в античной, а затем в западной философии, когда разуму приписывается метафизический статус, и есть представление, что разум – это принцип, управляющий миром и исходящий от чего-то трансцендентного. Разум в восточных традициях очень редко обретает такие смыслы. Отчасти это имеет место в мусульманской философии, что, конечно, объясняется большим влиянием античной философии (аристотелизма и неоплатонизма) на *фальсафа* – восточный перипатетизм, в котором разум – одна из субстанций бытия, связанная с материей, но, в сущности, независимая от него, находящаяся в теле, но нематериальная. Разум здесь понимается как божественное, творческое начало.

Некоторые элементы метафизического подхода к разуму встречаются в религиозных мусульманских направлениях неортодоксального типа, например в исмаилизме и суфизме. В исмаилизме Бог – исходная точка, начало всего, но он не рассматривается в качестве творческого начала, а истинно творческим началом являются мировой разум и мировая душа – т.е. тут просматривается дуалистический подход и влияние зороастризма.

Мне кажется, что более всего интересна для сравнения та рациональность, которая просматривается в индийской философии. Во всех *даршанах* – школах классической философии признается важность достоверного знания, достигаемого умозрением и умозаключением, но в то же время утверждается существование области знания, недоступной разуму, о которой нельзя сделать какие-то достоверные заключения. Эта область *шабды* (санскр. śabda – слово, звук), включающая широкий спектр явлений: звук речи, слово, фраза, язык в целом. *Шабда* составляет объект слуха, понимаемый либо как вечная субстанция, либо как изменчивое качество. Грамматисты и сторонники *мимансы* верили в вечность *шабды*, понимая под последней слово Вед.

В индийской традиции знание о мире приобретает не для того, чтобы этим миром управлять, его устраивать, улучшать, а для того, чтобы достичь от него освобождения, хотя и понимаемого по-разному в индуизме и буддизме.

Я хотела бы напомнить, что на западе восточная рациональность часто исключалась из философии и вообще не считалась рациональностью, особенно во времена Гегеля и его последователей. Но за XX в. произошли большие изменения в отношении к восточным традициям. Причем в этом были заинтересованы не только академические круги. Был и прагматический смысл: мир радикально менялся, к началу XX столетия становилось ясно, что в скором времени произойдут серьезные геополитические изменения, колониальная система рухнет и уже больше нельзя будет игнорировать мир Востока, в том числе и его духовное наследие.

Подготовка к этому началась еще в 1920-е гг. В 1939 г. состоялась первая конференция по сравнительной философии – знаменитая «East-West Philosophers' Conference» на Гавайях. Компаративистские конференции с тех пор регулярно проходят именно там. Первоначально целью конференций считалось создание единой мировой философии посредством синтеза разных традиций. Если использовать сегодняшний язык и говорить в контексте сегодняшних событий, конференция носила глобалистский характер. Я не хочу сказать, что инициатор конференции профессор Чарльз Мур был политическим

прагматиком. Однако нельзя не заметить, что проект был финансово поддержан Госдепом США, фондами Рокфеллера и Форда, т.е. существовали не только академические мотивы, но и политически прагматичные: приближался распад колониальной системы, у США, до того времени лишенных колониальных владений, появлялась реальная возможность заявить о себе как о мировой державе, выступить «посредником» между Востоком и Западом.

Идея организации гавайских конференций в научном мире была поддержана с энтузиазмом, поскольку открывала возможности для изучения Востока и его философского наследия. Но принцип создания синтетической мировой философии просвещенные умы, к которым обратился Чарльз Мур за советом, отвергли, понимая опасность такого подхода. Опасность в том, что создание мировой философии приведет к уничтожению богатства культурного разнообразия и различия в подходах, которое наблюдается в философских традициях, наиболее вероятным результатом станет усиление доминантности западного подхода. Об этом прямо и откровенно высказались Джон Дьюи, Сарвепалли Радхакришнан и Джордж Сантаяна²¹.

Чарльз Мур руководил тремя последующими Конференциями – соответственно в 1949, 1959 и 1964 гг. После его кончины в 1960–1970-х гг. прошла серия симпозиумов. В указанный период было принято акцентировать внимание на особенностях восточных традиций в сопоставлении с философией Запада. Так появилась схема стереотипной дихотомии (Ч. Мур, Э. Бартон, У. Шелдон и др.). Утверждалось, например, что на Востоке философия никогда не была выделена из религии, тогда как на Западе разведение их состоялось; что восточный спиритуализм противостоит западному натурализму; что восточному типу рефлексии присущи идеализм, иррационализм, интровертность, космоцентризм, пессимизм в противовес западному материализму, рационализму, экстравертности, антропоцентризму, оптимизму. Синтетическая мировая философия мыслилась как устранение указанной дихотомии посредством «подключения»

²¹ John Dewey, S. Radhakrishnan and George Santayana, «On Philosophical Synthesis», *Philosophy East and West* 1, no. 1 (1951): 5.

к западным ценностям того, что было хоть в какой-то мере созвучно им в культурах Востока; предполагалось отринуть, перечеркнуть иные традиции как устаревшие, отжившие.

Через двадцать лет конференции возродились, и это было начало второго этапа развития компаративистского проекта. VI Конференция философов Востока и Запада на тему «Культура и современность: авторитет прошлого» состоялась в 1989 г. Я о ней писала, будучи первой из нашей академической среды, кто был приглашен на эту конференцию. На Конференции прозвучали ранее отсутствовавшие голоса – голоса, направленные против существующей историографии философии, жестко критикующие европоцентризм. Выдающийся американский философ Ричард Бернстайн, отвечая на реальность дискурса постмодерна, характеризуемого «настроением деструкции, дестабилизации, разрыва и разлома», сопротивлением «всем формам абстрактной тотальности, универсализма и рационализма», попытался найти компромиссную позицию, подтверждающую, что признание радикального отличия «иного» (от нас) не означает отсутствия какого-либо пути к пониманию «Другого», т.е. при радикальном плюрализме следует признавать уникальность и единичность²².

Заявившая о себе в 80–90 гг. прошлого века межкультурная философия является направлением на изменение ориентации философского дискурса. Ее основной тезис в том, что не существует единственной, универсальной для всего человечества философии, и нам нужна новая историография философии, которая не была бы европоцентристской и линейной, как раньше. Вы можете подумать, что это продиктовано только духом времени, т.е. антиглобализмом. Конечно, политические факторы играют роль, но, я думаю, что дело все-таки не только в них. Срабатывает логика развития самого философского сообщества и проходящего в нем дискурса.

Важнейшим принципом межкультурного направления является утверждение многообразия как ценности. Разнообразие культурных паттернов понимается как ценное не столько даже

²² Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutic, Praxis* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1983).

само по себе, сколько в силу того, что это разнообразие может создать некую новую тотальность. Задача дискурса межкультурной философии в создании новой атмосферы философствования, которая может привести не только к определенному сближению разных традиций, но, что еще более существенно, к нахождению альтернатив, способных стать основой нового типа тотальности, образованной в диалоге между разными традициями.

Межкультурная философия должна стать «беседой человечества». Участвующие в компаративном дискурсе философы Востока преуспели в заимствовании идей западной философии. И в этом нет ничего плохого. Однако настало время посмотреть, как возможно обратное движение, что может быть ценным в восточных философских традициях для Запада и возможно ли его усвоение.

На сегодня особенно популярен среди межкультуралистов джайнский пример аргументации. В джайнской философии есть аргумент о взаимном признании различных точек зрения – так называемая *найя*, – которые не исключают, а скорее дополняют друг друга. Данный аргумент может стать одним из лучших методологических шагов на службе межкультурного взаимопонимания. В чём он заключается? Две точки зрения могут быть противоположными и даже противоречащими друг другу, но они продолжают оставаться точками зрения. Понимание этого приводит нас к признанию частично совпадающего содержания этих точек зрения и дает возможность построить логику беседы, в которой могут быть преодолены ошибочные представления о полной соизмеримости или о радикальном различии находящихся в диалоге позиций. В тот момент, когда мы универсализируем одну конкретную точку зрения, мы автоматически приходим к неверной точке зрения, которая не только может быть насильственна на практическом уровне, но и подразумевает некоторый вид теоретического насилия. Именно от этого теоретического насилия мы избавляемся с помощью теории *анеканта-вады*, джайнистского познавательного принципа, постулирующего принципиальную множественность точек зрения на мир. Влиятельный современный межкультурный философ Джонардон Ганери приводит много примеров того,

как индийская логика могла бы развивать логические приемы и подходы западной философии²³.

Всемирно известный философ профессор Оксфордского университета Бимал Кришна Матилал (1935–1991), чьи труды представляли индийскую философскую традицию как всеобъемлющую систему логики, включающую большинство вопросов, рассматриваемых темами в западной философии, писал, что Джина Махавира, основатель джайнизма, перенес концепцию *анекантавада* в практическую сферу: в область ненасильственного поведения в интеллектуальных и философских дискуссиях²⁴.

Один из основателей межкультурной философии Рамадхар Малл призывает к эпистемологической скромности, предлагая использовать герменевтику аналогов, исходящую из признания того, что философские традиции культур отличаются друг от друга, но не настолько радикально, чтобы нельзя было навести мосты, чтобы состоялась беседа²⁵. Это позволит исключить игнорирование и высокомерие. Более того, межкультурное философствование обладает потенциальной способностью достичь такого единства, такой новой тотальности, которая бы открывала альтернативы при решении как сугубо философских проблем, так и проблем, связанных с практикой. Тотальная тождественность, т.е. универсальность чего-то, – это тупик философии, а полному различию не достает даже самого минимум согласия между способами философствования. В этой перспективе сама коммуникация оказывается важнее согласия, а уступка более полезна, чем консенсус, если мы руководствуемся пониманием того, что собственная точка зрения не может быть последним словом мудрости.

²³ Jonardon Ganery, «Manifesto for Re:emergent Philosophy», *Confluence. Journal of World Philosophies* 4, (2016).

²⁴ Bimal Krishna Matilal, *The Central Philosophy of Jainism (Anekantavada)* (Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981), 6.

²⁵ Ram Adhar Mall, «When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives», *Intercultural Philosophy. Journal for Philosophy in Its Cultural Context*, no. 2 (2015).

Дискуссия

Юнусов А.Т.: Как мы могли заметить, большая часть выступлений были очень конкретными, историко-философскими, практически даже лексическими – это был разбор конкретных терминов и конкретных персоналий. Некоторым исключением тут была Мариэтта Тиграновна, но первые три выступления были очень близки к источникам. Дмитрий Владимирович в начале сказал, что возможна внешняя перспектива на некоторую традицию, но он все-таки сконцентрируется на внутренней перспективе того, как эта традиция сама понимает разум. Станислав Юрьевич говорил о том, что единство между традициями, если оно есть, следует искать не на уровне формулировок – которым он прежде всего занимался, – а где-то глубже. Я бы предложил попробовать сместиться на перспективу, если говорить в терминах Дмитрия Владимировича, внешнюю по отношению к традициям, и, если говорить в терминах Станислава Юрьевича, попытаться выйти за уровень формулировок и копнуть несколько глубже.

Я хотел бы предложить следующий вопрос. Давайте возьмем некоторое минимальное понимание разума и рациональности, предлагающееся в современных теориях, и попытаемся посмотреть, можем ли мы говорить о чем-то подобном в тех традициях, о которых сегодня шла речь. Я предложу понимание, кажущееся мне одновременно достаточно распространенным и вполне правдоподобным. Это понимание разума как специфической способности к рациональному мышлению и рациональному рассуждению и, в свою очередь, понимание этого рационального мышления через две связанные друг с другом характеристики: с одной стороны – через противопоставление его традиционному мышлению, а с другой стороны – через оперирование основаниями и требование обоснованности наших убеждений. И то, и другое следует пояснить. Что касается противопоставления традиционному мышлению, то под этим понимается некоторое критическое отношение к традиционным представлениям и объяснениям тех или иных явлений, распространенным в обществе. Критическое отношение здесь не подразумевает гиперкритики, т.е. не имеется в виду, что мы непре-

менно отбрасываем все традиционные представления совсем, просто потому что они традиционные; речь идет о том, что мы отказываемся им верить на слово, в силу одной лишь их традиционности и распространенности, и требуем чем-то большего. Собственно, этим чем-то большим являются основания в пользу предлагаемых нам объяснений, представлений или тезисов. Под «основаниями» здесь понимается то, что по-английски называется reasons, по-немецки Gründe, в латыни – rationes, а самое близкое из многочисленных значений в греческом будет λόγος. Таким образом, вторая, более существенная и содержательная характеристика рациональности касается опоры рационального мышления на основания, т.е. требования обоснования тех убеждений и тех тезисов, которые нам предлагаются, стремления к поиску этих обоснований и попытке через работу с ними выяснить, какие из них мы можем принять, а какие мы принять не можем²⁶. Итак, допустим, что мы под разумом понимаем способность к рациональной мысли, а рациональность связываем, с одной стороны, с отсутствием доверия по умолчанию к традиционным объяснениям и с другой – с аргументативностью, с попыткой найти основание для того, чтобы быть в чем-то убежденным или чтобы совершить какой-то поступок.

Можем ли мы сказать, что такое понимание рациональности в каком-то виде – может быть, в эксплицитном виде, может быть, в имплицитном и несформулированном – присутствует в тех традициях, о которых сегодня шла речь? Что там оно, может быть, не на уровне формулировок и, может быть, не являясь явно обсуждаемой философской проблемой, тем не менее является некоторым важным элементом интеллектуальной традиции?

²⁶ Подобное понимание разума и рациональности можно обнаружить, например, в Юрген Хабермас, *Теория коммуникативной деятельности*, в 2 т., пер. А.К. Судакова (М.: Весь мир, 2022) (см. также рецензию в этом номере ИФЕ: Д.В.Г. Миронова. Рецензия на книгу *Теория коммуникативной деятельности*, Юрген Хабермас. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023)). Близкое к этому понимание рациональности распространено и в современной аналитической философии: например, Derek Parfit, *On What Matters* (Oxford: Oxford University Press, 2011), vol. 1, ch. 1–5; T.M. Scanlon, *Being Realistic about Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Это вопрос ко всем участникам. Единственное, адресуя этот вопрос Дмитрию Владимировичу, его, возможно, следует сформулировать чуть иначе. Дело в том, что для греческой традиции центральная роль рациональности, как она была только что описана, считается чем-то почти общепризнанным: широко распространенное представление о движении греческой культуры в VIII–IV вв. до н.э. «от мифа к логосу» – это как раз представление о движении от традиционного и воспринимаемого на веру – к требующему обоснования. Поэтому здесь вопрос должен быть скорее: согласен ли Дмитрий Владимирович с этим общим местом или, на его взгляд, не все так просто?

Бугай Д.В.: На самом деле, конечно, ваш вопрос, Артём, полностью правомерен и закономерен. Исходя из некоторой формальной научной этики, я бы поостерегся отвечать на него с какой бы то ни было уверенностью, потому что здесь мы, на мой взгляд, оказываемся не крайне зыбкой почве. Но я могу попробовать изложить свои даже не столько рационально сформулированные тезисы на этот счет, сколько некие ощущения и интуиции.

На самом деле, конечно, когда я открываю уже, например, Гомера, то тот дух, который меня встречает у Гомера, он совершенно особый. И это не просто дух, это не просто аромат, который можно сравнить с иным ароматом в «Старшей Эдде», или в «Калевале», или в «Махабхарате», а это некая греческая изначальная специфическая черта (не знаю, от чего она зависит, не могу это объяснить: никакие теории происхождения этого у греков меня особо никогда не удовлетворяли): ощущение меры и размеренности. Без некоторой меры и размеренности, конечно, вообще не бывает человеческой речи и какой бы то ни было культурной традиции, и в той или иной степени это свойственно всем индоевропейским традициям, и я думаю, и дальневосточным тоже. Но у греков эта мера совершенно особенная. Я бы связал греческую рациональность с этим их особым чувством меры. Эта мера рациональности – это рациональность формы. Она видна уже у Гомера – просто в самом ровном членении стиха, в чисто даже механических его аспектах. То же самое ощущение у меня возникает, когда я перехожу к греческой лирике, которая представляет собой прежде всего

некий парад мер, ритма, размера. То есть вот эта мерность, ритмичность, размеренность, которая изначально присуща грекам, она является некоей базой, на которой, собственно, основано всё здание греческой культуры, которая по-своему проявляется в поэзии, по-своему проявляется в скульптуре, по-своему проявляется, естественно, также в философии и в риторике. Собственно, это стремление к ритму, организации, метру, к – опять-таки другого слова нет – внешнему счету. Не к аллитерационным ходам, как в северной европейской поэзии, например, а к этому четкому счету и членению, к этой дихотомии. С одной стороны, греческое мышление с самого начала, уже у Гомера, было риторическим (потому что гомеровские поэмы – это не развитие действия, в строгом смысле слова, а развитие действия, которое перебивается речами), а с другой стороны, в греческом языке очень большое число предложений посредством частиц разбивается на противоположности. Эта рациональность через противоположности является совершенно неотъемлемой чертой греческой мысли, и поэтому греческую поэзию и греческую философию очень легко описывать с помощью словаря противоположностей, чего никак не получится сделать в случае, например, немецкой философии XIX в.

Так вот, это ощущение, с одной стороны, необходимости ритма, метра, размера; а с другой стороны, вычленение за счет работы этих ритма, метра и размера противоположностей; эти две вещи, которые всегда присутствуют в греческой мысли и в греческой речи, – это, с моей точки зрения, фундаментальное свойство этой традиции, которое лежит глубже, чем даже уровень рационального доказательства и обоснования. Этот уровень возникает позже; он действительно имеет колоссальное значение и определяющий характер для греческой риторики и греческой философии (здесь я абсолютно согласен с Артёмом); но это, выражаясь марксистским языком, с моей точки зрения, не базис греческой культуры, а это надстройка, которая порождена вот этим более фундаментальным, более глубинным базисом.

Есть ли что-то подобное на Востоке и как это можно сравнивать с Востоком? Я, честно говоря, не знаю, потому что тут нужно быть внутри по крайней мере одного восточного языка,

для того чтобы это чувствовать. Несмотря на то что я десять лет вел семинары и тщательно готовился к семинарам по восточной философии, я знаю и литературу, и источники в переводах, но я, к сожалению, здесь не обладаю этим непосредственным доступом, непосредственным чувством языка.

Трубникова Н.Н.: В связи с таким определением рационального применительно ко многим восточным традициям нам придется проделать вот что: противопоставить логику и топику. То есть это противопоставление мысли, подводящей основания, и мысли, тиражирующей топосы, общие места, традиционные для этой культуры.

Это противопоставление было осуществлено применительно к японской и китайской буддийской традиции в 1990-е гг. двумя авторами, тибетологами Хакамаэ Нориаки и Мацумото Сиро. По итогу работы им удалось «спасти» в качестве философа из всей китайской буддийской традиции одного человека (Чжи-и), из всей японской – тоже одного (Догэна); в случае всех остальных они пришли к выводу, что перед нами скорее топика, чем логика, что там нельзя говорить о наличии критического рационального мышления²⁷. Естественно, это позиция крайняя; потом ее стали оспаривать и пытаться восстанавливать статус других фигур этой традиции как философов.

По-моему, если считать рациональность чем-то противостоящим традиционности (я боюсь, это имеет отношение не только к японскому буддизму, но и к дальневосточному буддизму вообще) – всюду, где мы видим авторов, которые изъясняются цитатами и отвечают на любой вопрос подборкой цитат с минимальными комментариями от себя, мы видим мышление чисто традиционное. Как устроена сама эта сфера интеллектуальной деятельности? Тут может быть тиражирование цитат как топосов в исключительно традиционном смысле, а могут быть поиски основания – но особого рода основания, которое ищется в священном тексте. Я боюсь, что мы увидим нечто подобное не только в буддийской мысли, но и во многих других религиозных традициях. Ищет человек основания или

²⁷ См.: *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, ed. Jamie Hubbard and Paul Loren Swanson (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997).

нет – об этом мы должны судить каким-то другим образом, а не ориентироваться внешне на отношение человека к традиции, на то, что раз пошли цитаты – значит, поиск оснований прекратился.

В связи с этим применительно к буддистам есть еще одна вещь. Я пытаюсь понять, каким японским словом я бы перевела *Gründe*. В каком смысле мне мои японские источники будут приводить основания, а не заваливать меня цитатами, традиционно относимыми к данной теме? Могу назвать слово, которое, по-моему, тут подходит: *энги*. Когда они говорят об *энги*, они будут не воспроизводить готовые клише, а пытаться установить происхождение той ситуации, о которой идет речь.

Применительно к буддистам тут вот еще что приходится иметь в виду. Поиски оснований для них – это попятное движение в причинно-следственном ряду. Это процедура религиозная. Она не может осуществляться исключительно с целью поиска знания, она не может не быть связана с поиском освобождения от всех этих причинных звеньев в ряду взаимозависимого возникновения. Вы, Артём, предложили понимать рациональность как не чисто традиционное воспроизведение знаний, а как попытки обоснования, поиска оснований, но сюда напрашивается, на мой взгляд, третья характеристика, которая у Вас не прозвучала: что такое рациональное мышление в некотором роде должно быть свободно от прагматики, в том смысле что там нет заранее заданной цели. Какая-то цель может преследоваться, но она является внутренней для этого мышления: интерес в самом поиске ответа на вопрос, а не в чём-то внешнем. Так вот, в случае с буддистами этого не будет. Знание, такими требованиями ограниченное, будет знанием освобождающим, и поэтому там не будет чистой теории.

Рыков С.Ю.: В принципе то время, которым я занимаюсь, – это V–III вв. до н.э. – в этот период древнекитайские мыслители еще не то чтобы исключительно «шпарили цитатами». Они еще сами их производили, чтобы их потомки затем ими шпарили. Поэтому в моём случае всё в этом смысле попроще.

Конечно, споры о традиции и инновации, о учении и размышлении, как в варианте этого спора о традиции и инновации,

в древнекитайской философии были²⁸. На самом деле всё решалось не так, как это обычно достаточно шаблонно представляют: мол, китайская философия – это засилье традиционализма. Даже тот же самый Конфуций говорил, что нужно и учиться, и размышлять, одно без другого не принесет никакой реальной пользы.

Вы видели, что определения тех слов, которые обычно переводят на русский как «разум» и так далее, – они все-таки прямо с этими спорами о традиции не связаны. С этими спорами о традиции связаны слова «размышление», «мысль», «рассуждение». Но сами эти слова фигурируют в определениях «разума», которые я рассматривал, так что некоторая связь тут есть, но это все-таки опосредованная связь. Уже на уровне «копания глубже».

Что касается требования оснований, то тоже есть, на что указать. Я даже знаю, какие слова древние китайцы могли использовать в контексте требования основания (и они не стали бы это связывать так сформулированное требование с каким-то особым религиозным знанием – если сравнивать это с тем, о чем говорила Надежда Николаевна): это 故 или 端, два самых частотных слова для «оснований». Собственно, эти слова как раз фигурируют в эксплицитно разработанных протологических-аргументативных теориях, в частности которыми занимались так называемые моисты и последователи школы Мо-цзы. Эти мыслители прямо говорят о том, что при рассуждении, при споре, при полемике нужно спрашивать у людей основания их утверждений.

Но, опять же, как мы видели, все, что касается темы оснований, в эксплицитных определениях этого самого разума, или мудрости, звучит разве что очень опосредованно. Может быть, что-то связанное с этой темой можно усмотреть в идее, что мудрец или знающий – действительно знающий – отдает себе отчет в том, что он знает (возможно, это можно понимать как требование оснований, предъявляемое прежде всего к самому себе). Скорее, эти определения все-таки делают акцент на разуме

²⁸ См.: Michael J. Puett. *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

как на том, что знает, что такое истина, том, что может познать истину и может удостовериться в ней. Тут, безусловно, на первый план выступает прежде всего критерий результативности, потому что само знание, которое здесь подразумевается, – это как правило, знание прежде всего этико-политическое. Так что в собственном эксплицитном осмыслении разума акцент у них все-таки не на основаниях, а на знании истины. Наверное, их понимание рациональности в этом смысле похоже на наше понимание рациональности как целесообразности. Но нельзя же сказать, что в нашем понимании разума и рациональности этот момент достижения истины, того, что правильно, – не учитывается! Так что это тоже не чуждое для нас понимание.

Теперь я хотел бы опять ответить на реплику Дмитрия Владимировича! Что касается ритма, меры и т.д., то тут нужно специально сказать, что в русской философской синологии даже образовалось оригинальное направление, так называемые «структурные аналитики», «структуралисты»²⁹, основной тезис которых состоит в том, что методология китайского философствования выражается не только в содержании их текстов, но и в самой структуре этих текстов. То есть они так искусственно построены, чтобы реализовать то или иное методологическое правило. То есть тексты писались китайцами не стихийно, как на душу придется. И свой ритм, мера – а на синологическом языке это называется «параллелизмы» – были и у китайцев. Я бы даже сказал, что там просто все распараллелено сплошь и рядом, особенно когда китаец излагает какое-нибудь общее правило мироздания – только параллельными стихами такое и можно излагать!

То есть, я боюсь, если отвлекаться от языковых частных, которые, конечно же, будут разными, ритм, мера – это скорее общечеловеческое, а не грекоспецифическое. По крайней мере, мне так кажется.

²⁹ Детальный разбор «структуралистского метода» на конкретных примерах см. в: С.Ю. Рыков, «Структурный анализ древнекитайской классики: модернизация китаеведения или модернизаторство китайской мысли?», *Общество и государство в Китае* 46, ч. 2 (2016).

Степанянц М.Т.: Позвольте ответить на вопрос, поставленный Артёмом Тимуровичем, который он сформулировал следующим образом: можем ли мы сказать, что понимание разума как способности к рациональной мысли, а самой рациональности как недоверия к традиционным объяснениям, с одной стороны, аргументированности – с другой стороны, присутствует в тех восточных традициях, о которых выше шла речь? Вопрос не случаен, он отражает распространенное в нашей среде мнение о том, что разум и рациональность отсутствуют в традициях восточной мысли. Артём Тимурович проявил деликатность, не присоединяясь к указанному мнению и тем более не высказывая его в столь категоричной форме, в которой делал уважаемый Вадим Михайлович Межуев. Мы дружили с Вадимом, я восхищалась его талантом философствовать вслух, используя при этом несомненный зачаровывающий слушателей ораторский талант. Но я никогда не могла согласиться с его отношением к Востоку, особенно непростительным, поскольку он занимался философией культуры.

Мне особенно запомнился доклад В.М. Межуева на общепланетарном методологическом семинаре «Что такое философия?», где он настаивал на том, что философия как таковая всегда была только на Западе, поскольку на Востоке, утверждал он, не было полемики. Позже мы публично полемизировали с ним по тому же вопросу на Международной научной конференции (2011, Белые столбы), организованной Российским институтом культурологии, куда были приглашены в качестве ключевых докладчиков на пленарном заседании по теме «Многообразие культур и множественность философий». Главным аргументом Вадима Михайловича относительно отсутствия иных кроме западной философий, был тезис, что Восток не знал полемики. Я же категорически возражала, поскольку высказанный аргумент был, по моему мнению, обоснованным, демонстрирующим отсутствие элементарного знакомства с культурой Востока.

Должна сказать, что в принципе, если говорить о важности прихода к истинному знанию через полемику, то последняя получила широкое развитие в индийской традиции. Кстати говоря, и в мусульманской тоже; хотя там, по-моему, сдерживалось

определенной вертикалью, выстроенной в сознании предстателей этой традиции, – вертикалью, связанной с монотеистическими представлениями о всемогущем Боге, который всегда жестко связан с традиционностью и с веровательным знанием. Если у индусов подобную роль играла *шабда*, то, что шло от Вед, и *смрити*, т.е. текстов комментаторских, но всё равно считавшихся сокровенными, то здесь были Коран и Сунна. Тем не менее существовала и некоторая свобода, в частности право на самостоятельное суждение (*иджстихад*), которое, правда, в IX в. было отменено, точнее, оставлено только за богословами.

Невероятно развитая полемика в Индии дала возможность от ведизма – исключительно веровательного знания – перейти к брахманизму, имеющему разработанные логические доказательства, а позднее – к индуизму. Более того, в VI–V вв. до н.э. (приблизительно ясперовское время) возникли классические индийские школы (*даршана*), размежевание между которыми произошло именно потому, что в, казалось бы, общем контексте у них было различное обоснование того или иного тезиса. Позже полемика привела к появлению буддизма и джайнизма. Полемика оставалась ключевым занятием индийских интеллектуалов на протяжении всей истории страны

Сопоставить индийскую полемическую традицию, например, с античной с точки зрения соразмерности, заложенного в языке ритма, все того, о чем говорил Дмитрий Владимирович, – этого я сделать не берусь. Думаю, что об этом могут судить только филологи, санскритологи – например, Владимир Кириллович Шохин, специально занимавшийся *ньяей*, самой, можно сказать, рационалистической индийской школой, или Виктория Георгиевна Лысенко – знаток *вайшешики* и буддизма.

Список литературы / References

- Гаспаров, М.Л. «Античная риторика как система». В *Избранные труды*, т. 1, 556–589. М.: Языки русской культуры, 1997.
(Gasparov, Mikhail L. «Ancient rhetoric as a system». In *Selected Writings*, vol. 1, 556–589. Moscow: Yazyki Russkoi Kul'tury Publ., 1997. (In Russian))

- Горенко, И.В., Трубникова, Н.Н. «“Добрые и мудрые друзья”, дзэнтисики, в японской буддийской мысли». *Вопросы философии* 6 (2022): 176–189.
- (Gorenko, Igor V., & Trubnikova, Nadezhda N. «“Good and Wise Friends”, Zenchishiki, in Japanese Buddhist Thought». *Voprosy filosofii* 6 (2022): 176–189. (In Russian))
- «Житие Ямато-химэ-но микото», пер. Л.М. Ермаковой. В *Синто – путь японских богов*, т. 2, 194–210. СПб.: Гиперион, 2002.
- («The Life of Yamatohime-no-mikoto», trans. by L.M. Ermakova. In *Shinto – The Way of Japanese Gods*, vol. 2, 194–210. Saint-Petersburg: Hyperion Publ., 2002. (In Russian))
- Лурье, С.Я. *Архимед*. М.; Л.: АН СССР, 1945.
- (Lurie, Solomon Y. *Archimedes*. Moscow and Leningrad: USSR Academy of Sciences Publ., 1945. (In Russian))
- Миронова, Д.В.Г. Рецензия на книгу *Теория коммуникативной деятельности*, Юрген Хабермас. *Историко-философский ежегодник* 38 (2023): 456–462.
- (Mironowa, Dagmar W.H. *Review of Theorie des kommunikativen Handelns*, by Jürgen Habermas. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 38 (2023): 456–462. (In Russian))
- Рыков, С.Ю. «Структурный анализ древнекитайской классики: модернизация китаеведения или модернизаторство китайской мысли?». *Общество и государство в Китае* 46, ч. 2 (2016): 315–353.
- (Rykov, Stanislav Yu. «Structural Analysis of Ancient Chinese Classics: Modernization of Sinology or Modernization of Chinese Thought?». *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* 46/2: 315–353. (In Russian))
- Рыков, С.Ю. «Некоторые особенности моистской логики». *История философии* 18 (2013): 89–130.
- (Rykov, Stanislav Yu. «Some Features of Mohist Logic», *Istoriya filosofii* 18 (2013): 89–130. (In Russian))
- Рыков, С.Ю. «Лики китайской рациональности». *Историко-философский ежегодник* 33 (2018): 89–118.
- (Rykov, Stanislav Yu. «Faces of Chinese Rationality». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 33 (2018): 89–118. (In Russian))
- Хабермас, Юрген. *Теория коммуникативной деятельности*. В 2 т. Перевод А.К. Судакова. М.: Весь мир, 2022.
- Bernstein, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutic, Praxis*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1983.

- Dewey, John, Radhakrishnan, S., & Santayana, George. «On Philosophical Synthesis». *Philosophy East and West* 1, no. 1 (1951): 3–5.
- Frisk, Hjalmar. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1. Heidelberg: Carl Winter, 1960.
- Ganery, Jonardon. «Manifesto for Re:emergent Philosophy». *Confluence. Journal of World Philosophies* 4 (2016): 134–141.
- Hubbard, Jamie, & Swanson, Paul Loren, eds. *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- Mall, Ram Adhar. «When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives». *Intercultural Philosophy. Journal for Philosophy in Its Cultural Context*, no. 2 (2015): 1–6.
- Matilal, Bimal Krishna. *The Central Philosophy of Jainism (Anekantavada)*. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981.
- Parfit, Derek. *On What Matters*. 2 Vols. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Puett, Michael J. *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Puett, Michael J. *To Become a God. Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, London: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2002.
- Scanlon, T.M. *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Volkman, Richard. *Die Rhetorik der Griechen und Römer*. Leipzig: Teubner, 1885.