

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

1⁽¹⁶⁾
ВЕСНА – ЛЕТО
2012

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

К 125-летию со дня рождения
В.А. Иванова

От редколлегии. Владимир Алексеевич Иванов (1886–1970)	5
<i>Б.В. Норик.</i> «Воспоминания» В.А. Иванова в Архиве востоковедов ИВР РАН	6
<i>А.И. Колесников.</i> Переписка В.А. Иванова с А. Корбэном (1947–1966)	10
<i>А.А. Хисматулин.</i> В. Иванов об учении Ахл-и Хакк	16
<i>П.В. Башарин.</i> Предания о святом Халладже на Памире в контексте суфийской житийной литературы	20

ПУБЛИКАЦИИ

<i>Е.И. Кычанов.</i> Документ из тангутского государства Си Ся на китайском языке	24
<i>Н.В. Козырева.</i> Два клинописных текста начала II тыс. до н.э. из Южной Месопотамии, касающиеся городской недвижимости (YOS VIII 153, YOS XII 307)	28
«Диван» курдского поэта XVIII века Ранджури (транскрипция текста, образцы перевода <i>З.А. Юсуповой</i>)	38

ИСТОРИЯ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ В ЛИЦАХ

Медведева Л.Я. (<i>Т.Ю. Евдокимова</i>)	59
Николаева О.С. (<i>В.В. Щепкин</i>)	60
Берлев О.Д. (<i>И.В. Богданов</i>)	62

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>И.Т. Канева.</i> Вставные предложения (на материале текстов новошумерского периода)	64
<i>С.Р. Тохтасьев.</i> Из комментариев к Константину Багрянородному	75
<i>Е.П. Островская.</i> О предмете буддийской философии	87
<i>И.С. Гуревич.</i> Дiachронический аспект анализа языка текстов разных жанров с идентичной сюжетной линией (XIV–XVI вв.): полученные результаты	97



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2012

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- И.В. Богданов.* Ливанская древесина *hntj-š* в египетских источниках эпохи Древнего царства 112
- М.И. Воробьева-Десятовская.* Академик В.П. Васильев об истории буддийской философии (тексты на тибетском и китайском языках) 132
- С.Л. Бурмистров.* Индийские историки философии в XX веке: выбор позиции 138
- Ю.А. Иоаннесян.* Понятие «Явителя Божьей воли» в бабизме и религии бахаи 151
- О.К. Мехтиева.* Из истории общины бахаи в России и СССР. Воспоминания очевидцев 174

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- Я.В. Васильков.* Новое о первом русском индологе: письма Герасима Лебедева И.Ф. Крузенштерну 188
- К.М. Богданов.* Материалы из коллекции Н.П. Лихачева в собрании ИВР РАН 207
- Т.А. Черная.* Карл Иванович Максимович — выдающийся российский «ботанический востоковед» XIX в. 212
- П.П. Муратов.* Цикл «Навстречу солнцу»: «Первые дни в Токио» и «Токийская жизнь» (вступительная статья и публикация текста *К.Г. Маранджян*) 242
- П.С. Тентюк.* Петербургская рукопись макама ал-'Аббаса и ее «аналог» в Австрийской национальной библиотеке 251
- С.М. Якерсон.* Ашкеназская рукопись как часть караимской истории. Об одной уникальной находке в Отделе рукописей и документов ИВР РАН 259

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Б.В. Норик.* К 125-летию со дня рождения В.А. Иванова. Вклад русских ученых в изучение исмаилизма и духовной культуры народов Памира. ИВР РАН, Институт исмаилитских исследований (Лондон). 7–9 декабря 2011 г. 268
- Е.П. Островская.* Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга 271
- Т.А. Пан.* Дальневосточный семинар при ИВР РАН 274
- Т.В. Ермакова.* Дни П.С. Палласа в г. Палласовка 276

На четвертой стороне обложки:
Изображения растений из японских иллюстрированных справочников XIX в.
(к статье Т.А. Черной)

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
Р.И. Котова
А.А. Ковалев
О.В. Маждидова
О.В. Волкова
И.Г. Ким
Н.Н. Щигорева
Е.А. Пронина

© Российская академия наук, 2012
© Институт восточных рукописей РАН,
2012

РЕЦЕНЗИИ

- В.Г. Лысенко.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение) [тексты] (*Е.П. Островская*) 278
- А.А. Непомнящий.* Подвижники крымоведения (*Л.В. Орел*) 281
- Grażyna Zajac. Smutna ojczyzna i ja smutny...* Kręgi literackie epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii (*Г. Мишкинене*) 284
- В.А. Лившиц.* Парфянская ономастика (*М.И. Воробьева-Десятовская*) 286
- И.В. Герасимов.* История публицистики Судана (*О.Б. Фролова*) 289

IN MEMORIAM

- Юрий Ашотович Петросян 292

С.Л. Бурмистров

**Индийские историки философии в XX веке:
выбор позиции**

На примере взглядов С. Дасгупты, С. Радхакришнана, П.Дж. Чаудхури, Дайя Кришны и Дж.Н. Моханти демонстрируется изменение роли *веданты* в современной индийской философии. Роль *веданты* в академической индийской философии снижается, однако эта система сохраняет свое значение как концептуальный фон, закрепленный не в дискурсе, а в языке.

Ключевые слова: Дасгупта, Чаудхури, Дайя Кришна, *веданта*, неоведантизм.

Двадцатый век для индийской культуры был веком радикальных изменений, вызванных влиянием культуры Запада и одновременно — борьбой с британским владычеством, а затем, после 1947 г., строительством независимого государства. Индия искала себя, пыталась определить свои культурные границы, сформулировать ценности, коим неявно следует в той или иной степени каждый представитель индийской культуры, и путь, пройденный ею за эти сто лет, весьма поучителен: традиционализм, поднимавшийся на щит борцами за независимость, шаг за шагом сдавал свои позиции и в политических принципах, и в философии, и даже в социальных практиках, в любом обществе отличающихся значительной устойчивостью. В сфере философии прослеживается совершенно определенная эволюция — от неоведантизма (mainstream индийской философии начала века) с его преимущественно религиозными понятиями и представлениями к светской философской мысли: в ней философские воззрения и религиозные прозрения древности были уже не Истиной, которую следует объяснять и истолковывать, а предметом исследования, который следует понимать, насколько это возможно для нас. Аналогичная эволюция прослеживается и в социальных практиках и структуре индийского общества — кастовое деление в нем постепенно смягчается, а отношение к нему самих индивидов становится все более критичным.

Предшествующая эпоха — с конца XVIII до начала XX в. — в современной историографии называется обычно «индийским Ренессансом», и такое название вполне оправданно: европейское Возрождение характеризовалось попыткой вернуться к историческим истокам западной цивилизации — к античности, понять античность и, может быть, даже отчасти воплотить в жизнь античные нравственные и эстетические идеалы; аналогичные процессы шли и в индийской культуре XIX в. — в Индии пробудился особый интерес к древности, причем индийские мыслители пытались понимать ее непосредственно, минуя мощную комментаторскую традицию (Костюченко, 1983, с. 158). В обоих случаях отношение к древности, вообще ко всей интеллектуальной традиции было достаточно критичным. Европейское Возрождение характеризовалось и другим важным изменением в культуре — ростом индивидуализма. «В Италии XV века царила ужасающая нравственная и политическая анархия, явившаяся той

почвой, на которой выросли доктрины Макиавелли. В то же время освобождение от духовных оков привело к изумительному раскрытию человеческого гения в области искусства и литературы» (Рассел, 1993, т. 2, с. 9). Европейский Ренессанс был эпохой становления гуманизма — временем, когда центральной темой философии, политической науки, искусства стал человек. То же самое мы видим в индийском Ренессансе: важным становится не принадлежность к варне или касте, а собственные качества человека; отдельная личность противопоставляется обществу, традиции, природе — словом, всему внешнему, и зачастую это противопоставление оказывается трагедией для личности, но в любом случае личность *существует* и, более того, обретает в глазах индийских интеллектуалов значительную нравственную и религиозную ценность.

Однако британское правление оказалось для индийской культуры серьезным вызовом: столкновение с культурой, совершенно иной, но при этом значительно более успешной, поставило перед индийскими интеллектуалами вопрос о ценности их собственной культуры. Синтез культур и религий, к которому стремился Раммохан Рай, и традиционализм Дайянанды Сарасвати в равной мере были реакцией на этот стимул. Столкновение с Западом привело, можно сказать, к *остранению* индийской культуры в глазах ее носителей; иногда можно услышать мнение, что это столкновение заставило их пересмотреть традиционные ценности, но, на наш взгляд, это не совсем так — прежде чем *пересматривать*, их надо было *сформулировать*, и именно эту задачу выполняли как реформаторы (Рай, Дерозио и др.), так и традиционалисты. В такой интеллектуальной атмосфере возник неоведантизм — реформированная *веданта* с характерным для нее вниманием к человеку и его месту в мире и обществе. Ее идеологической опорой служили основополагающие религиозные и философские тексты древности, хотя и рассматриваемые с новой, адаптированной к проблемам современности точки зрения.

Необходимость сформулировать основные принципы индийской культуры совершенно естественно привела индийских интеллектуалов к необходимости исследования истории индийской культуры, и в частности истории индийской философии, которая воспринималась как идеологический противовес западной. Классик индийской историко-философской науки Сурендранатх Дасгупта (1885–1952) в предисловии к своей фундаментальной «Истории индийской философии» писал: «Большинство проблем, которые обсуждаются в современной философской мысли, уже ставились в тех или иных формах философами Индии... Исследование важных черт индийской философской мысли и должная оценка их значения могут оказаться столь же важными для современной философии, как открытие санскрита — для нынешних филологических исследований» (Dasgupta, 1951, p. viii). В его концепции индийская философия может служить дополнением европейской, но ее достоинство состоит не только в этом, но и в том, что она демонстрирует фундаментальное единство философской мысли в Индии и на Западе: надлежащим образом проведенное сравнение индийской и западной парадигм философии выявит общие для этих цивилизаций формы философского мышления, тому подобно как открытие санскрита и сопоставление его с европейскими языками выявило общие для целого ряда языков лексемы и грамматические формы. У многих философских систем Запада, по его мнению, существуют точные аналоги в индийской философской культуре, ибо формы мышления у всех людей по существу своему тождественны (Dasgupta, 1951, p. 9). О богатстве индийской философии, в которой можно найти практически все возможные оттенки мысли, говорит в своих лекциях 1932 г. другой значительный историк философии — Майсор Хириянна (Hiriyanna, 2005, p. 16).

Важную цель этого «обращения к истокам» демонстрируют слова еще одного видного мыслителя — Сарвепалли Радхакришнана (1888–1975): «Странная вещь, как раз тогда, когда Индия перестает казаться причудливой в глазах Запада, она представляется в таком свете в глазах некоторых из ее собственных сыновей. Запад попытался сделать все возможное, чтобы убедить Индию, что ее философия является абсурдной, ее искусство — пустым, ее поэзия — не вдохновляющей, ее религия — причудливой и ее этика — варварской. Теперь, когда Запад чувствует, что его мнение оказалось не совсем правильным, некоторые из нас настаивают, что оно было совершенно правильным» (Радхакришнан, 1994, т. 2, с. 725). Адресат Радхакришнана — прежде всего европейски образованный индиец, который, хорошо зная культурные достижения европейцев и слишком плохо — культуру своей родины, привык относиться к ней с пренебрежением; лекарством от этого интеллектуального недуга может быть лишь просвещение (в частности, разъяснение основных идей и достижений индийской философии).

В их понимании истории индийской философии есть примечательная общая черта, ставшая ко второй половине XX в. едва ли не универсальной во всех обобщающих трудах по истории индийской философии, — отсчет истории философской мысли в Индии начинается с гимнов Вед. Более того, в гимнах Вед и текстах упанишад, согласно этому воззрению, уже содержатся все основные положения философских систем, развившихся в Индии впоследствии, причем в них можно выделить (как это делает, например, Радхакришнан) определенную тенденцию — от политеизма к монотеизму и монизму (Радхакришнан, 1994, т. 1, с. 57). Сама логика развития индийской мысли уже с древнейших времен оказывается, таким образом, ведущей к определенному типу философского мышления, наиболее полно проявившемуся в *адвайта-веданте* Шанкары, и Радхакришнан обосновывает такое видение истории индийской философии: «Монотеизм неизбежен при истинном понимании бога. Верховное может быть только одно... Предполагаемое религиозным сознанием требование единого верховного бога проявилось в том, что характеризуется как генотеизм Вед. Согласно Максу Мюллеру, который впервые ввел в употребление данный термин, это — поочередное поклонение каждому божеству так, как будто оно — величайший и даже единственный бог. Но в целом такое положение логически противоречиво, ибо сердце указывает правильный путь прогресса, а вера противоречит ему. Мы не можем иметь множество богов, ибо религиозное сознание против этого. Генотеизм — это бессознательное нащупывание пути к монотеизму» (там же, с. 73).

В понимании Радхакришнаном ведийской религиозности примечательны два момента. Во-первых, важно, что философия у Радхакришнана не разделена с религией и имеет в последней свою почву и исток. Уже на первых страницах своей книги он говорит о тесной связи философии и религии в Индии. Индийская религиозность, по его мнению, недогматична и по мере развития философии принимает в себя новые идеи, а философия, в свою очередь, влияет на религию и оказывается способной к самокритике (там же, с. 13–14). Трудно не заметить в этом характерное для европейской Реформации и Просвещения совершенно рационалистическое восприятие религиозности, при котором источником религии оказывается разум, а сама религия предстает как форма рационального управления поведением отдельного человека и общества. Достаточно сравнить его взгляды, например, с религией, изображенной Томасом Мором в «Утопии»: утопийская религия рационалистична и прямо связана с этикой, ибо содействует поддержанию морали, а голос разума воспринимается в ней как глас божий (Осиновский, 1978, с. 179), и с «культом Разума», введенным во Франции после революции. А во-вторых, примечательно, что религиозное сознание у

Радхакришнана оказывается сознанием *монотеистическим*, стоящим значительно ближе к христианству или исламу, чем к традиционной индуистской религии с ее тысячами богов, и это неудивительно, если учесть, на какой интеллектуальной почве выросла философия Радхакришнана: просветитель Раммохан Рай был, наверное, первым индийцем, воспринявшим идеи христианства всерьез, и в первую очередь благодаря тому, что понял этику Нового Завета как учение, вполне соответствующее моральным идеалам (Скороходова, 2008, с. 65–66). При этом Рай истолковал в таком же монистическом духе не только *веданту* (относительно которой такое толкование будет, в общем, справедливым), но и все другие философские системы и утверждал, что предметом размышлений ведийских *риши*, создателей упанишад, представителей *веданты* и других систем является Единый Бог — творец Вселенной, недоступный познанию разумом и не нуждающийся для поклонения себе ни в каких ритуалах, ибо лучшим поклонением ему будет следование установленным им принципам морали (там же, с. 77–78).

В свете сказанного становится более понятным особое отношение Радхакришнана к *веданте*. В *веданте* — и прежде всего в *адвайта-веданте* Шанкары — он видит центральную философскую систему Индии. «Невозможно читать произведения Шанкары, насыщенные поистине серьезными, тонкими мыслями, не сознавая того, что имеешь дело с умом изумительной проницательности и глубокой одухотворенности. С присутствием ему острым чувством безмерности мира, умением проникать в глубокие тайны духа, с непоколебимой решимостью говорить не больше и не меньше того, что может быть доказано, Шанкара выделяется как героическая фигура первой величины в своеобразной пестрой толпе религиозных мыслителей средневековой Индии. Его философия предстает как законченное целое, не нуждаясь ни в предисловиях, ни в послесловиях. Ей присуща самооправдывающая целостность, характерная для произведения искусства. Философия Шанкары разъясняет свои собственные предпосылки, она руководствуется своей собственной целью и сохраняет все свои элементы в тонком, разумном равновесии» (Радхакришнан, 1994, т. 2, с. 406). Великолепный дифирамб! Но такое отношение к Шанкаре неудивительно в свете общего отношения неоведантистов к *адвайта-веданте*: в XIX в. в Индии, можно сказать, состоялось «второе открытие» *адвайты*, которая оказалась во многом очень созвучной христианской идеологии — конечно, с поправкой на то, что в *адвайте* нет представления о личностном божестве как высшем, окончательном источнике бытия, ибо Брахман в конечном счете безличен.

Отношение к *веданте* у Хириянны более сдержанное, и у него мы не встретим таких восторженных слов в адрес Шанкары. Однако и он видит в ней центральное направление всей индийской философской мысли — вместе с джайнизмом, который, с его точки зрения, имеет ряд общих черт с *ведантой* и составляет второй компонент индийского философского «ядра» (Hiriyanna, 2005, p. 17). При всех различиях между ними эти два учения, во-первых, тесно связаны с религиозной практикой, причем Хириянна замечает, что слово «религия» к индийскому мировоззренческим системам надо применять с большой осторожностью (например, ранний буддизм был открыто атеистическим и не признавал не только бессмертия души, но и самого ее существования — считать ли его религией?), а во-вторых, вращаются вокруг одного понятия, обозначаемого в джайнизме термином *piṅvāṇa*, а в *веданте* — *мокṣa*, и это понятие — понятие окончательного освобождения личности от уз бытия — оказывается ведущим не только для названных двух течений, но и для всех других, хотя конкретное понимание того, чем же является это освобождение, может различаться (*ibid.*, p. 18). Все это, с точки зрения Хириянны, приводит к иному, чем на Западе, понима-

нию природы философии: она возникает в Индии не как результат чисто научной любознательности, а как «путеводитель по жизни». «Не жить, чтобы знать, а знать, чтобы жить» — такова максима, которой, по его мнению, всегда руководствовались индийские философы (*ibid.*, p. 20).

Аналогичной точки зрения придерживался и Радхакришнан. «Философия в Индии носит преимущественно спиритуалистический характер, — пишет он, а абзацем ниже продолжает: — В индийской жизни доминирует духовный мотив. Индийская философия интересуется жизнью людей, а не заоблачными сферами. Она берет свое начало из жизни и, пройдя сквозь различные школы, возвращается в жизнь» (Радхакришнан, 1994, т. 1, с. 12–13). Иными словами, и у этого мыслителя мы видим понимание индийской философии, во-первых, как имеющей религиозный характер, а во-вторых, как ориентированной на повседневную практику. А если учесть, что оба этих историка видят именно в *веданте* ядро индийской философской мысли, то оказывается, что *веданта* в их понимании тем и сильна, что представляет собой наиболее практическую философию, т.е. философию, кратчайшим и удобнейшим путем ведущую к освобождению от уз *сансары*.

Дасгупта тоже не говорит о *веданте* с таким восторгом, как Радхакришнан, — он вообще гораздо более «академичен», ибо ставит своей задачей не пропаганду индийской философии, а ее исследование. Однако и он понимает историю индийской философии как развитие, отталкивающееся от Вед и упанишад и находящее свое высшее воплощение именно в *адвайта-веданте* Шанкары. История индийской культуры для него — это движение от ритуализма и магии Ригведы, ориентированных на достижение исключительно посюсторонних целей, к мистическому идеализму, который не только выводит человека за рамки мирских интересов, но и поднимается в конечном счете даже над философскими спекуляциями, неизбежно скованными законами логики, к тому, что превышает слов (Dasgupta, 1962, p. 18); сравним это со словами Хириянны: «Индийская философия нацелена на то, что лежит превышает логики (Indian philosophy aims beyond logic)» (Hiriyanna, 2005, p. 18).

Как видим, в колониальную эпоху, когда творили эти мыслители, индийская культура воспринималась как «духовная» (читай: религиозная) *par excellence*, а центральной философией Индии виделась именно *веданта*. Такая установка восходит еще к Свами Вивекананде, который говорил о необходимости некой «универсальной религии», способной примирить все существующие формы религиозных практик и мировоззрений, а наилучшей философской основой для нее видел обновленную *веданту*, т.е. *веданту*, изложенную так, чтобы выявить якобы свойственное ей «принципиальное согласие» с данными современной науки (Костюченко, 1977, с. 84).

Эти взгляды отчетливо прослеживаются и в индийской эстетике первой половины XX в. Искусство понимается здесь тоже как своеобразная *практика* — практика, позволяющая человеку выйти за пределы повседневной реальности к чему-то *ganz Anderes*. Поэт или художник в представлении индийских философов этой эпохи чем-то похожи на мага или шамана: в их задачу входит в первую очередь поддержание мирового порядка и постижение красоты, которая в понимании индийских философов этого периода представляет собой, если угодно, *теофанию*, проявление божества в нашем мире. В творчестве человек — это лишь канал, по которому воля божества проникает в мир и осуществляется в нем, поэтому художник — это не только и даже не столько художник, сколько личность сродни ведийским *риши*, способным слышать вечную Речь Вед и воспроизводить ее в форме, доступной пониманию обычного человека. В творчестве человек преодолевает границы «этого мира», пребывает уже за

его пределами и сам становится радикально иным, чем другие люди и чем был он сам до того, как на него снизошло вдохновение.

Такое понимание роли поэта и художника восходит к ведийским временам, когда поэт воспринимался как «кузнец» священного знания, ритуалов и гимнов — «кузнец» почти в буквальном смысле, ибо санскритское kavī (поэт) родственно славянскому корню *-kov-, от которого происходит глагол «ковать»; не случайно в фольклоре очень часто совмещаются роли бога-кузнеца и бога-создателя обрядов и самой речи, а у многих народов кузнец зачастую выполнял также функции шамана (Гринцер, 2008, с. 94). Поэтому и само искусство видится индийским философам колониальной эпохи как своего рода психотехническая практика, призванная радикально изменить состояние сознания как художника, так и зрителя — изменить так, чтобы вывести их за грань «этого мира».

Ярко и образно говорит об этом Рабиндранат Тагор: «Как же на нас воздействует Прекрасное? Оно ослабляет пути желания, связывающие наш дух, не дает ему стать нашим единственным божеством. Голод, ужасный, как богиня Дурга, озаренная пламенем, приказывает нам: „Ешь! В этом вся земная премудрость“. Но в тот же миг улыбающаяся Лакшми Прекрасного облегчает бремя необходимости и притупляет остроту голода. Замкнув необходимое в подвал, она готовит пиршество радости в верхних покоех» (Тагор, 1987, с. 275). Уже в этих строках бросается в глаза своеобразие понимания прекрасного Тагором: оно имеет отчетливо аскетический характер, оно отвлекает человека от радостей мира и плоти, но вместе с тем и освобождает его — хотя бы на время — от борьбы за существование или, точнее, дает некоторую передышку в этой борьбе.

Более глубоко проблему искусства и прекрасного исследовал Дасгупта. В его взглядах отчетливо прослеживается влияние не только *веданты*, но и Гегеля. Сущность индийского искусства понимается им вполне по-гегельянски — как выражение идеи, в жертву которой можно принести сходство с изображаемым предметом и вообще всякую реалистичность (Бурмистров, 2011, с. 132).

Ситуация меняется с обретением Индией независимости. Влияние *веданты* на философию начинает постепенно угасать, а сама философия рассматривается уже не как концептуальная сторона религии, а как самостоятельная интеллектуальная практика. Точно так же отделяется от религии и искусство: оно так же, как и философия, становится в глазах индийских интеллектуалов самостоятельным компонентом культуры. Это хорошо заметно по взглядам на эстетику и искусство, которые развивал Правас Дживан Чаудхури (1916–1961), младший современник Дасгупты и Радхакришнана. Он во многом сохраняет старый религиозный взгляд на искусство, да и на другие компоненты культуры, но у него акцент делается на собственной проблематике искусства, которое этот философ не связывает, как Дасгупта, прямо и жестко с иными сторонами реальности, он обращает большее внимание на социальный и коммуникативный аспект художественного творчества. Мир, создаваемый художником, конечно, иллюзорен, и в этом смысле Чаудхури отходит от неоведантистских представлений об искусстве как средстве изображения какой бы то ни было «Высшей Реальности», и произведение искусства оказывается способно возбуждать в адресате эстетические переживания лишь постольку, поскольку оно тем или иным образом отсылает его к реальному миру. В этом отношении он сближает искусство с наукой, видя разницу между ними лишь в том, что наука дает абстрактное знание, максимально освобожденное от всего субъективного, связанного с личностью конкретного исследователя, тогда как искусство отражает конкретные вещи, события, явления и транслирует *ценности* — то, от чего наука, стремящаяся к объективности, свободна, но никогда

не бывает и не может быть свободным художник. Сущностью искусства становится у него *обобщенная эмоция*, и именно в этом заключается суть понятия *rasa*, центрального для традиционной индийской эстетики: *rasa* — не эмоция, а результат сознательного обобщения определенных типов эмоциональных реакций на те или иные события и поэтому, в отличие от реальной эмоции, безлична.

Это позволяет Чаудхури связать индийскую эстетику с европейской, а именно — с введенным Аристотелем понятием *катарсиса*. Катарсис предполагает, что зритель психологически дистанцируется от воспринимаемого объекта или действия и, более того, воспринимает их как деиндивидуализированные, обобщенные образы реальных ситуаций, событий, переживаний, освобожденные от индивидуальных особенностей и исторического контекста и предстающие поэтому перед адресатом как общие идеи, имеющие отношение равно к нему самому и к любому другому человеку, — имеющие, если угодно, всечеловеческое звучание. Эстетический объект имеет ментальный характер, но не является субъективным, и эстетическая реальность в этом смысле подобна реальности математической — она столь же абстрактна и столь же при этом укоренена в сознании субъекта. Говорить о какой бы то ни было «художественной истине» в референциальном смысле невозможно, ибо искусство представляет нам автономный мир, в котором его собственные закономерности и внутренние связи весомее, чем любая связь с внешними объектами; референциальное значение художественного образа безусловно перевешивается чисто эстетическим (Бурмистров, 2011, с. 134).

Не менее показательным и отношение Чаудхури к науке. С одной стороны, он воспринимает науку как один из путей, ведущих к религиозному самопознанию — к познанию некоего *вечного «я»*: сама философия науки при должном развитии ведет к трансцендентальной философии, центральной темой которой является *истинное «я»* (true self) (Riepe, 1955, p. 132–133). Однако обращение к науке не имеет у него риторического характера, не призвано оттенить философию *веданты* и придать ей дополнительный вес в глазах современного читателя, доверяющего позитивному знанию, — наука сама является одним из источников знания об этом *истинном «я»* и приобретает поэтому самостоятельное значение (в том числе и религиозное). Говоря о науке, он подчеркивает, что научное знание всегда опровержимо, и мысль эту высказывает весьма радикально: «Ни одна часть эмпирического знания не есть знание в собственном смысле слова, но лишь принятое верование» (Chaudhury, 1953, p. 542), однако это не означает для него полную ложность эмпирического знания — это значит лишь, что такое «принятое верование», во-первых, имеет сугубо прагматический характер (аналогичных взглядов, напомним, придерживались и американские прагматисты), а во-вторых, за такими разными верованиями при ближайшем рассмотрении открывается то, что связывает их воедино, — самость, «я» (self), которое воспринимает реальность как бы в трех регистрах: эмпирическом (мир чистых явлений), нравственном (относительность всех «мирских» ценностей) и эстетическом (мир как игра феноменов, в которых нет ничего поистине реального) (ibid., p. 544).

Казалось бы, и здесь сохраняется старая, ведантистская установка: «*Brahma satyaṃ jagannmithyety evaṃrūpo viniścayaḥ so 'yaṃ nityānityavastuvivekaḥ samudāhṛtaḥ*» («Брахман истинен, мир ложен — такое именно утверждение провозглашается для различения вечного и не вечного») (Śaṅkara, карика 20)? Но Чаудхури всего лишь раз упоминает в своих статьях что-либо, что можно понять как синоним слова *Brahman* — «a cosmic spirit», основное же внимание его сосредоточено на анализе науки и искусства как самостоятельных феноменов, которые не обязательно имеют какое-то религиоз-

ное содержание, хотя и ведут в конечном счете к идеям, сходным с теми, что провозглашает *веданта*.

Сравнивая авторов колониальной эпохи с авторами времен независимости, можно заметить, как резко меняется их отношение и к *веданте*, и к вопросам, касающимся сходств и различий между индийской и западной философией. *Веданта* у первых играет роль *знамени* в борьбе с культурным давлением Запада и ядра, вокруг которого выстраивается идеализированный образ индийской культуры. Взгляды неоведантистов были результатом острашения индийской культуры в глазах ее же носителей, но острашения заинтересованного и, можно сказать даже, националистически окрашенного. Уже во взглядах Чаудхури, сохранившего многое из неоведантистской традиции, заметны первые признаки критицизма по отношению к традиционному самообразу индийской культуры, но окончательный разрыв с неоведантистской традицией происходит в работах Дайя Кришны и малоизвестного, но от этого не менее интересного автора А.Ч. Даса.

Индийская философия в XX в. воспринималась обычно через призму неоведантистских представлений, согласно которым центром философской мысли в Индии всегда были Веда, а вся философия оказывалась, по существу, одним развернутым комментарием к ним. Однако, говорит Дайя Кришна, это представление целиком и полностью мифологично: гимны Вед и тексты упанишад никакой философии не содержат, что признается даже самой индийской философской традицией, а именно — *мимансой*, опирающейся непосредственно на тексты Вед. Более того, в каждой философской школе классической Индии существовали тексты, по авторитету для данной школы значительно превосходившие Веда («Санкхья-карики» Ишваракришны — для *санкхьи*, «Ньяя-сутры» Готама — для *ньяи* и т.д.), поэтому говорить о Ведах как о ядре философской мысли Индии просто некорректно (Das, 1962, p. 117).

Неоведантистская историография индийской философии, привязывая последнюю к Ведам и их идеологии (наличие которой в них само, в общем, под вопросом), полагала понятие «освобождения» (*мокша*) центральным понятием философской мысли Индии, однако эту позицию Дайя Кришна находит в высшей степени сомнительной: размышления о том, что такое это «освобождение», кто и от чего «освобождается» и т.п., порождают множество интеллектуальных трудностей, с которыми адепт той или иной школы должен будет сначала справиться, прежде чем продолжить свое продвижение по пути *мокши*; так не лучше ли сделать так, чтобы эти трудности вообще не возникали? С такой точки зрения гораздо разумнее вообще не тратить впустую время и силы на философские вопросы, а заниматься исключительно религиозной практикой (Krishna, 1965, vol. 15, no. 1, p. 39). Если, следуя неоведантистам, считать именно понятие *мокши* ведущим концептом индийской философии, тогда становится просто непонятно, как и зачем она вообще возникла. Все подобные концепции, говорит Дайя Кришна, игнорируют один важный момент — значительные различия в толковании понятия *мокши* между разными школами. Трудно найти что-то общее в понимании «освобождения», скажем, между *ведантой* и *вайшешикой*, не говоря уже о буддизме, который, как известно, вообще отвергает существование неизменного «я» (а значит, и «освобождаться» здесь, строго говоря, некому) (*ibid.*, p. 47).

Сам Дайя Кришна предлагает отказаться от ставшего уже обычным в индологии вопроса о различиях между индийской и западной философией. Анализ различий, может быть, был важен для неоведантистов (по понятным причинам), но сейчас гораздо важнее исследовать то общее, что есть у индийской философии с западной; можно сказать, что в первой половине XX в. в словосочетании «индийская философия» акцент делался на слово «индийская», ныне же внимание надо обратить на сло-

во «философия». Дайя Кришна предлагает увидеть в индийской философии *философию* в собственном смысле слова, не занимающуюся вопросами религиозного спасения и т.п. (ibid., p. 48). Единственная трудность в такой позиции — объяснить, почему авторы сутр всегда открыто утверждали, что изучение их текстов ведет к *мокше*, но такие утверждения Дайя Кришна предлагает просто не принимать за чистую монету: ведь то же самое говорится в индийских трактатах по военному делу, медицине, грамматике и другим вопросам, имеющим очень отдаленное отношение к религиозным практикам. *Мокша* и в самом деле воспринималась как высшая ценность в индийской культуре, поэтому авторы трактатов по музыке или политике привязывали к ней излагавшиеся в их текстах идеи (ibid., p. 49). Иными словами, Дайя Кришна не отрицает значение понятия *мокши* для индийской культуры, но это еще не позволяет нам говорить о том, что *мокша* была центральным понятием индийской философии. Более того, многие философские системы Индии (*ньяя*, *вайшешика*, *миманса*) вообще не обращались реально к вопросу о религиозном «освобождении», так что *мокшу* нельзя считать ни главной, ни даже одной из главных тем индийской философии (ibid., p. 50).

Сама индийская философия в его представлении оказывается сетью диалогов между разными традициями, разными школами, которые не сосредоточивают свое внимание на какой бы то ни было одной центральной для всей философии теме, а влияют друг на друга, корректируют друг друга, заимствуют понятия, и это хорошо видно даже по *веданте*: например, понятие *adhyāsa* (ложное знание, ошибочное приписывание одной вещи свойств другой), исключительно важное для *адвайта-веданты*, происходит, как показывает Дайя Кришна, из *санкхьи* (Krishna, 1965, vol. 15, no. 3/4, p. 244–245). Таким образом, *веданта* в представлении Дайя Кришны смещается с трона «царицы» индийской философии и присоединяется к остальным *даршанам*, выступая как одно из равноправных, ничем не выделяющихся направлений философской мысли.

Развенчание мифа о *веданте* позволяет этому философу разрушить и другое укorenившееся ложное представление об индийской философии — убеждение в ее (якобы) «спиритуалистичности», особой «духовности», присущей только ей, но не западной философии, ориентированной будто бы только на познание «этого мира». Но задумаемся на минуту: а что, собственно, значит это слово — «спиритуалистичный» применительно к философии? Если называть так только те философские системы, которые открыто провозглашают, что лишь дух один реален, а то, что нам кажется материей, есть лишь видимость, то такому определению из всех философских систем Индии будет соответствовать лишь *йогачара*; если же так называть системы, разрабатывавшие преимущественно вопросы морали, то все они без исключения — даже откровенный материализм *локаяты* — окажутся вполне «духовными» (Шохин, 2000, с. 116–117). Поэтому говорить о какой-то особой «духовности» индийской философии просто бессмысленно; это значило бы поддерживать давно выросшую вокруг нее оболочку из мифов, закрывающих нам доступ к подлинному пониманию философской мысли Индии.

А.Ч. Дас в своей небольшой работе акцентирует внимание на том аспекте этого мифа, который касается различий между философией Индии и Запада. Обычно считается, что индийская философия опирается на интуицию, в то время как западная — на чистый интеллект. Однако, пишет Дас, это убеждение основано на банальном неумении различать мистику, религиозные практики и философию *stricto sensu* (Das, 1962, p. 55–56). Более того, в культуре Запада вполне достаточно своих мистических течений (гностицизм, исихазм и пр.), так что и здесь Индия не имеет перед западной

культурой никаких особых преимуществ (*ibid.*, p. 59). Еще один миф гласит, что индийская философия якобы ориентирована на практику, тогда как западная — на теоретическое познание. Дас даже не опровергает этот тезис, ибо, говорит он, невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть высказывание, в котором просто нет никакого смысла. В самом деле, что значит слово «практика» в таком контексте? Оно столь расплывчато и неопределенно, что не имеет права называться даже метафорой (*ibid.*, p. 60). Точно так же искажает картину и преувеличенное внимание, уделяемое *веданте* и особенно *адвайта-веданте* Шанкары (*ibid.*, p. 57). Безусловно, эта система занимает значительное место в истории индийской философии, но последняя не сводится к ней и не представляет собой постепенное приближение к ней. Дас подчеркивает, что при «мифологическом» сопоставлении индийской и западной философии последняя ограничивается новоевропейским рационализмом, а первая — *ведантой* и близкими к ней системами при полном игнорировании западной мистики и индийского рационализма, представленного, например, *ньяей* или буддийской логической школой Дигнаги и Дхармакирти (*ibid.*, p. 131).

Кроме того, в этой критике неоведантских представлений об индийской философии есть и еще один момент, мимо которого не проходит Арвинд Шарма в рецензии на книгу Дайя Кришны «Indian Philosophy — a Counter Perspective»: отождествление индуизма с ведической *дхармой* осуществляется *внутри* традиции, однако господствующая ныне интерпретация этого тождества привнесена в традицию *извне* — из западной культуры, основанной на христианстве, в котором Священное Писание — это *закрытый* текст, не допускающий никаких добавлений или изменений (Sharma, 1999, p. 199). Иными словами, та интерпретация, которую предлагали неоведантисты — Дасгупта, Радхакришнан, Раджу, Хириянна, — это интерпретация *чуждая*, неаутентичная; это поистине курьез — для подтверждения собственной интеллектуальной независимости от западной культуры и отстаивания своего достоинства перед ней привлекать средства, ею же порожденные, а не возникшие в индийской культуре. В действительности, говорит Шарма, анализировать надо видение Вед, сложившееся в самой индуистской традиции, а не интерпретацию, предлагавшуюся *европейски* образованными бенгальскими интеллектуалами; в аутентичной же традиции справедливо не столько утверждение «Веды — авторитет», сколько «все, что авторитетно, есть Веды» (*ibid.*).

Не без некоторого колебания мы включаем в наш анализ работы Джитендранатха Моханти — он, в отличие от Дайя Кришны, до конца дней преподававшего в университете Джайпура в Индии, работает в США, в университете Темпл в Филадельфии. Однако родился он в Индии (Каттак, штат Орисса) и там же, в университете Калькутты, получил степень магистра искусств (дальнейшая его карьера была связана с университетами Гёттингена и Оклахомы), по рождению и воспитанию он индеец, поэтому, на наш взгляд, его можно включить в рассмотрение.

Для Дасгупты и Радхакришнана *адвайта-веданта* была методологической опорой, источником мировоззрения; для Дайя Кришны сами эти воззрения были объектом критики как идеи, мифологизирующие истинную историю индийской философии; для Моханти *веданта* — это уже просто одна из философских систем, глубокая, интересная для исследования, но уже вовсе не воспринимающаяся как миф, подлежащий развенчанию. Он анализирует, например, решения проблемы познания в индийской философии, предлагавшиеся *ньяей* и *ведантой*, показывая главное различие между ними: *ньяя* при обосновании теории познания опирается исключительно на обычный, повседневный опыт, свойственный любому нормальному человеку (Mohanty, 1980, p. 206–207), чего нельзя сказать о *веданте*, и видит причину этого в том,

что для *ньяи* познание — это всегда познание *объекта*, тогда как для *веданты* — познание *себя* (точнее, собственного сознания) (Mohanty, 1980, p. 210). Крайне скептически он относится к идее, которая была достаточно распространена и среди западных индологов, и среди неоведантистов, — будто священные тексты (Веды, упанишады, другие подобные тексты) выражают реальный опыт. На самом деле, говорит Моханти, даже в самой индийской традиции высказывание воспринималось как отражение не *опыта*, а *мысли*, связанной с опытом, очевидно, лишь опосредованно. Поэтому для понимания *шрути* не имеет смысла задаваться вопросом о переживаниях и намерениях их авторов — следует анализировать сами тексты безотносительно к тому, кто и под влиянием каких переживаний их написал, ибо именно тексты, а не внутренний мир их авторов составляют для нас все содержание традиции (Mohanty, 1988, p. 259–260).

Итак, можно ли сказать, что *веданта* для Индии — это уже прошлый век? Что индийская культура уже освободилась от нее и строится теперь вокруг совершенно иных ценностей? Вовсе нет. *Веданта* и поныне существует как достаточно влиятельная система — более того, она единственная из всех ортодоксальных *даршан* дожила до нашего времени, и к ней активно обращаются современные индийские мыслители. К неоведантистским идеям о философии как практике или «видении жизни» обращается, например, Свами Кришнананда; у него же онтология оказывается «размышлением о природе Высшего абсолюта» (Swami Krishnananda, 2008), а сама *веданта* снова, как и у ранних неоведантистов, предстает центром индийской философии, так что даже в своей довольно любопытной работе по философской компаративистике он предлагает сравнивать западные философские системы именно с учением Шанкары (Swami Krishnananda, 2011). Можно вспомнить также его учителя Шивананду, автора книги «Веданта для начинающих» (Swami Śivananda, 1941), или Свами Бхактиведанту. Все эти авторы активно используют ведантистские религиозно-философские представления, но суть в том, что все они не просто неакадемические философы, а вообще не философы — это религиозные деятели, занимающиеся конкретной религиозной практикой, а чистое философское умозрение воспринимающие как нечто второстепенное. *Академическая* же философия постепенно отворачивается от *веданты* или, точнее, воспринимает ее уже не как отправную точку для своих размышлений, а как предмет сугубо историко-философского исследования. Разумеется, это еще не значит, что *веданта* вовсе теряет свое значение — правильнее будет говорить, что ее значение меняется: роль религиозных принципов в академической индийской философии снижается, однако весьма вероятно, что *веданта* тем или иным образом все же сохранится в ней — конечно, не как ведущая форма дискурса, но, скорее, как некий фон, комплекс предрассудков (в гадамеровском смысле), закрепленный не в дискурсе, а в языке, простонародных представлениях о человеке и мире, так или иначе усваиваемых любым философом и не всегда в достаточной мере осознаваемых им, — словом, она займет в индийской культуре примерно то же место, что христианство — на современном Западе (который все же остается *au fond du coeur* христианским)¹.

За рамки этой статьи выходит вопрос о причинах такого изменения — нам важно было здесь «поставить диагноз», вопросы же «этиологии» требуют специального и достаточно подробного анализа. Можно лишь наметить некоторые основные факторы, влияющие на такие изменения.

Во-первых, это, конечно, общий для всего мира процесс секуляризации, вызванный и успехами науки, и изменением экономической структуры общества, а следом

¹ Даже Моханти в некоторых вопросах все же опирается на веданту (см.: Olson, 2006).

за ним — и социальных практик. Как замечает современный американский богослов Харви Кокс, образ бога имеет смысл и может быть фактором социальной жизни лишь в сельском обществе, нынешнее же урбанистическое общество уже не нуждается в нем: «Космополитические противоречия городской жизни обнажили релятивность мифов и традиций, ранее принимавшихся за безусловные» (Юлина, 1999, с. 251). Этот процесс идет и в Индии: кастовая система постепенно теряет свое значение хотя бы как ценность, если не как социальная практика, урбанизация же еще больше размывает ее; религиозные представления подвергаются модернизации, ибо религиозные деятели уже не могут игнорировать успехи науки и вынуждены адаптировать к ней свои верования.

Во-вторых, это фактор, специфический именно для индийской культуры: противостояние ее иным культурам приобретает новые формы, ибо религиозные парадигмы философии по уже названным причинам не могут служить ответом на вызовы науки, новой политики, новых социальных и экономических процессов. Иными словами, сама индийская культура требует себе иного, нерелигиозного самоописания, формулировки иных ценностей, более адекватных современным условиям. По замечанию проф. Е.П. Островской, высказанному однажды в личной беседе с автором, современная Индия претендует на статус региональной сверхдержавы, и не только в экономическом или военном отношении, но и в политическом и идеологическом, *веданта* же — совершенно индийская по духу философская система и поэтому мало годится на роль идеологии, способной повести за собой народы всего региона. Неоведантизм — философия сугубо индоцентристская, в нем Индия предстает колыбелью всей человеческой культуры, а достижения других культур оцениваются по степени их соответствия идеалам *веданты*. Очевидно, что с таким «этнокультурным эгоцентризмом» роли регионального лидера не добьется ни одна страна, поэтому Индия, чтобы не оказаться идеологическим аутсайдером, ищет новых, свободных от индоцентризма путей в философии.

Литература

- Бурмистров С.Л.* Индийская эстетика в XX веке: расставание с ведантой // Диалог философских культур: Россия–Восток–Запад. Материалы межвузовской конференции. СПб., 2011. С. 131–136.
- Гринцер П.А.* Поэт в Ригведе: kavī и kāgu // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология / Сост. В.К. Шохин. М., 2008. С. 83–103.
- Костюченко В.С.* Вивекананда. М., 1977.
- Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
- Осиновский И.Н.* Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978.
- Радхакришнан С.* Индийская философия. В 2-х т. СПб., 1994.
- Рассел Б.* История западной философии. В 2-х т. М., 1993.
- Скорородова Т.Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии). СПб., 2008.
- Тагор Р.* Прекрасное / Пер. с бенгали Ю. Фролова // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. М., 1987. С. 273–288.
- Шохин В.К.* Дайя Кришна: как из «индийской философии» сделать индийскую философию? // Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. М., 2000. С. 114–134.
- Юлина Н.С.* Очерки по философии в США. XX век. М., 1999.
- Chaudhury P.J.* Knowledge of the Empirical World // Philosophy and Phenomenological Research. 1953. Vol. 13. No. 4. P. 542–545.
- Das A. C.* Studies in Philosophy. Calcutta, 1962.
- Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1951.

- Dasgupta S.N.* Indian Idealism. Cambridge, 1962.
- Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. Delhi, 2005 (4th ed.).
- Krishna D.* Three Conceptions of Indian Philosophy // Philosophy East and West. 1965. Vol. 15. No. 1. P. 37–51.
- Krishna D.* Adhyāsa: A Non-Advaitic Beginning in Śaṅkara Vedānta // Philosophy East and West. 1965. Vol. 15. No. 3/4. P. 243–249.
- Mohanty J.N.* Understanding Some Ontological Differences in Indian Philosophy // Journal of Indian Philosophy. 1980. Vol. 8. P. 205–217.
- Mohanty J.N.* A Fragment of the Indian Philosophical Tradition: Theory of *pramāṇa* // Philosophy East and West. 1988. Vol. 38. No. 3. P. 251–260.
- Olson C.* [Review of:] *Mohanty J.N.* Explorations in Philosophy: Indian Philosophy. New Delhi, 2001 // The Journal of Asian Studies. 2006. Vol. 65. No. 2. P. 435–437.
- Riepe D.* [Review of:] *Chaudhury P.J.* The Philosophy of Science. Calcutta, 1955 // Philosophy and Phenomenological Research. 1956. Vol. 17. No. 1. P. 132–133.
- Śaṅkara.* Vivekacūḍāmaṇi // GRETEL — Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages [Электронный ресурс]. URL: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskrt/6_sastra/3_phil/vedanta/vivcud_u.htm, дата обращения 22.12.2006.
- Sharma A.* Competing Perspectives on Indian Philosophy // Philosophy East and West. 1999. Vol. 49. No. 2. P. 194–206.
- Swami Krishnananda.* Philosophical Deliberations // Swami Krishnananda — The Divine Life Society [Электронный ресурс]. URL: http://www.swami-krishnananda.org/disc/disc_08.html, дата обращения 06.08.2008.
- Swami Krishnananda.* Studies in Comparative Philosophy // Swami Krishnananda — The Divine Life Society [Электронный ресурс]. URL: http://www.swami-krishnananda.org/com/com_intro.html, дата обращения 31.05.2011.
- Swami Sivananda.* Vedānta for Beginners. Śivanandanagar, 1941.

Summary

S.L. Burmistrov

Indian Historians of Philosophy in the 20th Century: Changing the Attitude

A change in the role that Vedānta plays in modern Indian philosophy is demonstrated on the basis of philosophical systems of S. Dasgupta, S. Radhakrishnan, P.J. Chaudhury, Daya Krishna and J.N. Mohanty. The role of Vedānta becomes less prominent in the “academic” Indian philosophy, but the system retains its significance as a conceptual background fixed not in discourse but in language.