



ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ LOGIC, METHODOLOGY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE

УДК 091 + 294

DOI 10.52575/2712-746X-2024-49-3-439-451

Философская компаративистика Вильгельма Хальбфасса

Бурмистров С.Л. 

Институт восточных рукописей РАН
Россия, 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18А
SLBurmistrov@yandex.ru

Аннотация. Немецко-американский индолог Вильгельм Хальбфасс (1940–2000) известен как исследователь культуры и философии Индии, но его воззрения на возможности сравнительного изучения философии исследованы пока очень слабо. Между тем сравнительное изучение философских систем, возникших в разных культурах, невозможно без анализа терминологии, используемой в этих культурах для постановки и обсуждения экзистенциальных проблем. Именно эту задачу и ставил перед собой В. Хальбфасс. Цель исследования – показать суть и особенности методологии философской компаративистики В. Хальбфасса. Выявлено, что основой его метода является анализ контекста употребления базовых терминов, обозначающих различные аспекты культурного и экзистенциального опыта личности, которая сформировалась в той или иной культуре. В частности, индийская культура характеризуется строгой иерархичностью, а структура философских систем древней и средневековой Индии изоморфна структуре традиционного индийского общества с его системой варн (социальных страт) и ашрамов (стадий жизненного пути человека). На принципе иерархичности строится и индийская ксенология (стратегии восприятия и оценки иных культур и народов): в ней тот, кто находится вне системы варн и ашрамов, не считается вполне человеком и на этом основании игнорируется. Кроме того, в исследовании определено значение методологии философской герменевтики Х.-Г. Гадамера для философской компаративистики и показаны возможности герменевтического подхода к анализу текстов, возникших в неевропейских культурах.

Ключевые слова: Вильгельм Хальбфасс, индийская философия, философская компаративистика, ксенология, неоведантизм, Бенгальское Возрождение, санскрит

Для цитирования: Бурмистров С.Л. 2024. Философская компаративистика Вильгельма Хальбфасса. *НОМОТНЕТІКА: Філасофія. Соцыялогія. Права*, 49(3): 439–451. DOI: 10.52575/2712-746X-2024-49-3-439-451

Wilhelm Halbfass's Comparative Philosophy

Sergei L. Burmistrov 

Institute of Oriental Manuscripts RAS
18A Dvortsovaya emb., Saint Petersburg 191186, Russian Federation
SLBurmistrov@yandex.ru

Abstract. The German-American Indologist Wilhelm Halbfass (1940–2000) is known as a researcher of Indian culture and philosophy, but his views on the possibilities of comparative studies of philosophy remain underexplored. Meanwhile, the very possibility of comparative study of philosophical systems formed in different cultures requires the analysis of terminology used in these cultures for raising and discussing existential problems. This was the task set by W. Halbfass. The purpose of this research is to



demonstrate the essence and essential traits of W. Halbfass's methodology for comparative studies in philosophy. The basis of his method was shown to be an analysis of the practical context of basic terms denoting certain aspects of cultural and existential experience of an individual shaped by one or another culture. In particular, Indian culture is characterised by a strict hierarchy, so that the structure of the philosophical systems of ancient and medieval India is isomorphic to that of traditional Indian society with its system of varṇas (social strata) and āśramas (stages of a person's life). Indian xenology (strategies of perception and evaluation of other cultures and peoples) is based on this principle: anyone who is outside the system of varṇas and āśramas is not considered fully human and is therefore ignored. Besides, the study shows the importance of H.-G. Gadamer's philosophical hermeneutics methodology for comparative philosophy studies, revealing the possibilities of a hermeneutic approach to the analysis of texts created in non-European cultures.

Keywords: Wilhelm Halbfass, Indian philosophy, comparative philosophy, xenology, neo-vedantism, Bengali Renaissance, Sanskrit

For citation: Burmistrov S.L. 2024. Wilhelm Halbfass's Comparative Philosophy. *NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law*, 49(3): 439–451 (in Russian). DOI: 10.52575/2712-746X-2024-49-3-439-451

Введение

Немецко-американский индолог Вильгельм Хальбфасс (1940–2000) – одна из крупнейших фигур в западном востоковедении, однако его наследие как философа и историка философии поныне остается недостаточно оцененным. Есть лишь одна коллективная монография, посвященная философской компаративистике Хальбфасса [Franco, Preisendanz, 2007], и некоторые вопросы его взглядов в ней, разумеется, освещены, но все же наследие Хальбфасса как компаративиста еще требует дальнейшего и более углубленного изучения.

Естественно, невозможно вести никакие сравнительные исследования в сфере философии, не разбираясь досконально как в европейской философской мысли, так и в интеллектуальной культуре стран Азии, так что компаративист должен быть в первую очередь востоковедом, причем – знатоком религиозно-философских систем того региона, философию которого он сравнивает с европейской философской мыслью. В этом смысле Хальбфасс оказывается особенно интересен именно как компаративист, ибо он в своих трудах не только исследует особенности философской мысли Индии, но и пытается установить какие-то соответствия между индийской и европейской философской терминологией. Не пытаясь объять необъятное, мы в настоящей статье ставим своей целью выявление общих особенностей методологии философской компаративистики Хальбфасса.

В целом проблематика философской компаративистики разработана достаточно хорошо, и не только в западной, но и в отечественной науке. Среди наиболее примечательных трудов в этой области можно назвать «Сравнительную философию» Поля Массон-Урселя [Masson-Oursel, 1923], «Введение в сравнительную философию» Пулла Тирупати Раджу [Raju, 1962] и ряд других, из отечественных работ – труды А. С. Колесникова [Колесников, 2004] и В. К. Шохина [Шохин, 1998]. Однако методологии, предложенной Хальбфассом, эти труды касаются лишь вскользь, что и неудивительно, если учесть, сколь сложна эта сфера философии и какой осторожности требует сравнение даже самых элементарных (на первый взгляд) понятий, разработанных в философской мысли разных цивилизаций.

В настоящем исследовании мы исходим из предположения, что основой методологии, предложенной Хальбфассом, был анализ контекстов употребления философских терминов, включая даже и само слово «философия», прямых эквивалентов которому в индийской культуре нет. В его методологии основной проблемой, которую должен решить компаративист, оказывается проблема перевода терминов одной философской системы на язык другой. Наша гипотеза состоит в том, что метод,

предложенный Хальбфассом, был методом герменевтическим, и философская герменевтика была положена им в основу не только методологии исследования индийской культуры, но и – как следствие этого – и философской компаративистики вообще.

Аналогичным методом пользовались и мы при анализе работ Хальбфасса. Первый шаг в этой методологии заключается в экспликации основных понятий и терминов, которые использовал Хальбфасс в своих трудах, и выявлении их взаимоотношений. Второй шаг – это реконструкция его воззрений на философскую компаративистику, понимаемых как непротиворечивая система. Наконец, третий шаг – это выявление того общего философского контекста, в котором сформировалась такая система, и выявление причин и мотивов ее формирования именно в том виде, в котором она представлена в его трудах.

Заметным прорывом в отечественной индологии стал выход в свет русского перевода книги Хальбфасса «Индия и Европа: Опыт понимания» [Хальбфас¹, 2022] – одного из основных его трудов вообще и, наверное, главного труда по философской компаративистике, которая сама по себе является одним из аспектов более широкого процесса – диалога цивилизаций. Поиск общих представлений о мире и человеке, общих ценностей и вместе с тем установление и проговаривание различий в этих областях, происходящие в ходе диалога, позволяет всем участвующим в нем обществам ясно сформулировать те идеологические конструкты, которые управляют жизнью общества, но, будучи невербализованными, не могут быть и осознаны, а значит, и изменены при необходимости. Транскультурная модель развития общества, выдвинутая М. Эпштейном, предполагает, что собственную культуру можно отстаивать опытом своих «культурных странствий» [Колесников, 2006, с. 82], в ходе которых человек ставит ценности своей культуры под вопрос и моделирует возможные изменения их и последствия этих изменений. Вместе с глобализацией экономической происходит и глобализация культурная: формируется транснациональное культурное пространство, в котором действуют единые нормы, институты и ценности и которое противостоит отдельным национальным культурам [Колесников, 2006].

Хальбфассу принадлежит своя трактовка термина «ксенология», которым он обозначал характерные для данной культуры формы восприятия других культур и взаимодействия с ними [Хальбфас, 2022, с. 197]. В. Г. Лысенко сформулировала четыре принципа ксенологии: 1) обращение к чужому позволяет нам понять самих себя как индивидов и членов группы, так что свое «я» осознается через «не-я», чужое, другое; 2) своя идентичность актуализируется при столкновении с чужой идентичностью; 3) «чужое», чужое – это конструкция нашего «я», так как мы выделяем в «другом» то, что как-либо перекликается со «своим»; 4) образ чужого в той или иной культуре – показатель ее собственного развития [Лысенко, 2009, с. 62–63]. Существует ряд моделей выстраивания отношений с чужим: 1) этнологическая модель, или инстинктивно обусловленная ксенофобия, восприятие чужого как угрозы для «нас»; 2) чужой как аномалия по отношению к «нашему», воспринимаемому как норма; 3) чужой – полная противоположность «нам»; 4) восприятие чужого как другого биологического вида; 5) восприятие иных культур как «детства» нашей; 6) восприятие чужой культуры как идеального состояния, которое уже утрачено «нашей»; 7) восприятие чужой культуры как «естественного состояния» человечества, от которого «наша» культура уже ушла; 8) чужая культура – это другой мир с другими принципами и ценностями, хотя и не обязательно враждебный нашему; 9) «чужие» и «мы» – представители одного и того же человеческого рода [Лысенко, 2009, с. 63–69]. В последнем случае универсализация нередко осуществляется на основе «нашего», которое и понимается как общечеловеческое, а чужое воспринимается как продолжение «нашего». В результате мы,

¹ Именно так передают его фамилию переводчики его книги на русский язык.



рассматривая чужое, видим в нем только то, что привычно для нас, и не замечаем (а если и замечаем, то не ценим) его инаковости [Лысенко, 2009, с. 69]. Ксенология, таким образом, оказывается принципиально этноцентричной: она рассматривает иное именно как *иное*, и только это и позволяет нам различать разные формы, виды, аспекты этого иного [Killingley, 2007, p. 123]. Интересно, что последняя из девяти перечисленных моделей выстраивания отношений с другим не позволяет нам видеть иное именно как иное и поэтому делает нас слепыми по отношению к тому, что в нем может оказаться самым существенным.

Характер индийской ксенологии

Какова была ксенология в Индии? Классическая индийская (и в особенности – санскритская) литература избрала очень своеобразную стратегию – полное замалчивание. В индийской литературе нет рассказов о других народах, дальних землях, индийская культурная колонизация Тибета, Восточной и Юго-Восточной Азии через распространение буддизма тоже не нашла в ней отражения, и даже ислам, пришедший в Индию уже несколько столетий назад, и европейская колонизация упоминаются очень расплывчато и косвенно. Все, что предлагает индийская литература в этом отношении – это полное избегание [Хальбфас, 2022, с. 207–208]. Здесь Хальбфас подмечает очень характерную черту индийской культуры – восприятие себя, своих обычаев, своей религии, мировоззрения, языка как вневременных и совершенных, в сравнении с которыми все остальное, чуждое, иноземное не стоит не то что отвержения, но даже внимания. Конечно, такой «культурный эгоцентризм» был свойствен и другим народам, – достаточно вспомнить древних греков и их отношение к варварам. Но греки, по крайней мере, обращали внимание на культуры других народов, их особенности, описывали в своих сочинениях их обычаи, не брезговали при необходимости что-то заимствовать у них, порой даже в чем-то восхищались варварами. Индийцы же, говорит Хальбфас, все иное, неиндийское просто полностью игнорировали, как если бы его и вовсе не существовало.

На первый взгляд, эта установка начинает меняться в XIX веке, когда в трудах деятелей Бенгальского Возрождения (Р. М. Рой и др.) появляются попытки сравнения западной культуры, религии, философии, искусства с индийскими. Такое изменение кажется событием экстраординарным, ибо английские колониальные власти оставили нетронутыми традиционную структуру индийского общества и сложившиеся еще в средневековье социальные и политические институты. Но в действительности экстраординарность эту не стоит преувеличивать, ибо индийское англофильство оставалось явлением сугубо элитарным, причем затронуло в основном городские элиты преимущественно в Бенгалии, где город Калькутта (совр. Колката) стал форпостом британской колонизации Индии [Скорородова, 2013, с. 119–120]. Поэтому можно говорить не о тотальном, затронувшем всю индийскую культуру изменении установки, а об изменении, которое имело место только (или по преимуществу) в среде индийских интеллектуалов. Причем первый шаг в диалоге между индийской и западной культурами сделали именно европейцы – европейские миссионеры, которые изучали санскрит прежде всего для того, чтобы перевести на него Библию и другие христианские тексты и иметь возможность проповедовать христианство индийским интеллектуалам. Желание понять и быть понятыми – таков был основной мотив европейских исследователей индийской культуры в начале XIX века [Хальбфас, 2022, с. 74].

Индия глазами западных философов XIX века

На заре европейской индологии Индия часто представлялась западным интеллектуалам как едва ли не прародина человечества или, по крайней мере, как страна, в которой зародились индоевропейские языки и из которой цивилизация пришла и на

Запад. Но уже Фридрих Шлегель воспринимал подобные воззрения с большой долей скептицизма, хотя и полагал, что в области мифологии, философии и языкознания развитие мысли на Западе зависело от Индии. Однако в том, что касается религиозного сознания, Индия не воспринималась им как «прародина истинной религии»: индийский политеизм, полагал он, представлял собой искажение изначальной для человечества религиозной интуиции, допускавшей лишь единобожие и в индийских источниках предстающей уже в «омраченном» виде [Хальбфас, 2022, с. 97]. Но Шлегель и другие представители философии романтизма искали в Индии решения тех проблем, которые стояли в то время перед западной культурой.

Радикально иначе рассматривал индийскую культуру Гегель. Хорошо известно, что Восток вообще воспринимался Гегелем как «детство» человеческого духа, и Индия, с его точки зрения, вполне демонстрирует эту стадию развития. Первые попытки соединить абстрактные понятия и представления с наличной действительностью появляются, по Гегелю, именно у индийцев, но «главный их недостаток, сообразно понятию этой ступени, состоит в том, что они не в силах ни постичь смысл в его ясности, ни охватить наличную действительность в ее своеобразном облике и значительности. Индийцы поэтому и показали себя неспособными к историческому пониманию лиц и событий, ибо для исторического рассмотрения нужна трезвость, дающая возможность воспринимать и понимать происходящее само по себе, в его действительном виде, в его эмпирических опосредствованиях, основаниях, целях и причинах. Этой прозаической рассудительности противится стремление индийцев непременно сводить всё и вся к безусловно абсолютному и божественному и видеть перед собой в самом что ни на есть обычном и чувственном присутствии и деятельности богов, созданные фантазией» [Гегель, 1969, с. 45]. При этом, отмечает Хальбфас, такой образ Индии у Гегеля был вполне статичным, индийская культура «всегда была такова, какова она сейчас», и, что особенно интересно, многие индийцы подхватили именно такой взгляд на свою культуру, хотя на Западе он подвергался критике как проявление европейского «этноцентризма» [Хальбфас, 2022, с. 374]. Тем не менее такое понимание индийской культуры, в неподвижности и неизменности которой сам Гегель видел проявление «детства человеческого духа», неожиданно оказалось принято индийскими интеллектуалами, именно в неподвижности усмотревшими ее наиболее ценное качество. С их точки зрения, в такой неизменности проявляется «приверженность живой традиции и сосредоточенность на вневременном и непрерывном в противоположность безродности Запада и его исторической прерывности, его рассеянию во временном и преходящем» [Хальбфас, 2022, с. 374–375].

Индийская философия глазами индийских философов XX века

Все это, естественно, проявляется и в области философии, и в историко-философских исследованиях. Индийские философы XX века смотрели на свою собственную культуру в очень значительной степени через призму европейской философской терминологии, опираясь в основном на философию Гегеля и британских или итальянских неогегельянцев. В качестве примера можно взять «Индийскую философию» Сарвепалли Радхакришнана (1888–1975): в ней он рассматривает индийские философские системы (*darśana*), но анализирует их в терминах западной философии, находя там и этику, и метафизику, и другие элементы чисто западного философского дискурса. Конечно, нельзя не отметить, что сама эта книга имеет в значительной степени пропагандистский характер, и сам Радхакришнан прямо говорит, что целью ее написания было представить образованному индийскому читателю философию своей родины как комплекс систем, столь же ценный и богатый идеями, как и европейская философия. «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 пытался сделать все возможное, чтобы убедить Индию, что ее философия является



абсурднай, яе іскусства пустым, яе поэзія не вдохновляючай, яе рэлігія причудлівай і яе этыка варварскай. Тэпер, калі Запад чуствуе, што яго мненне аказалася не сапраўды правільным, некаторыя з нас настаіваюць на тым, што яно было сапраўды правільным» [Радхакрышнан, 1957, с. 700]. Аднак паказатэльна тое, што для аб'яснення *індыйскаму* чытацелю суты *індыйскай* філасофіі існуе імяна *еврапейская* філасофская тэрміналогія, хоць, казалася б, з індыйскімі філасофскімі тэрмінамі абававаны індыец доліен быць знакам намнога лепш, чым з еврапейскімі. В меншай ступені к такой «вестернізацыі» індыйскай філасофіі схлоны другіе, болей акадэмічскія історыкі – такія, як Сурендранатх Дасгупта (1887–1953) і Пула Тірупаты Раджу (1904–1992), хоць і в іх вглядах отчетліва прослежываецца ўплыве заападнай філасофіі. Так, П. Т. Раджу сбліжае воззренія брытанскага неогегельянца Френсіса Брэдли с ученнем Шанкары, палагаю, што перавага от втораго отаделяют всего несколько интеллектуальных шагов [Raju, 1937, p. 61]. Аднак он не ставіт вопраса о прынцыпіальном разлічии в происхождении неогегельянства и адвайта-веданты, о разлічии в історычскіх абстааельствах, в котрых они вознікли и отавамі на котрые былі, так што аснованія для сраванения этых сістем аказываються в высшей ступені шаткымі. В сывязи с этым у історыков індыйскай філасофіі вознікает праблема інтэрпретацыі індыйскіх філасофскіх тэрмінат і устанавлення саответствія іх тэрмінаам еврапейскім.

Індыйская філасофская тэрміналогія в компаратывістскай перспектыве

Первым из них оказывається сам термин «філасофія». Хорошо известно, что в санскрете у него нет точного эквивалента, так что для него приходится либо брать слова, имеющиеся в индийской культуре другие коннотации, либо конструировать нужный термин из санскритских корней, получая при этом слово, никогда не существовавшее в санскрете. В современной литературе на хинди, бенгали и других языках Индии в качестве эквивалента используется термин *darśana*, который буквально означает «взгляд, воззрение», или *darśana-śāstra*, где *śāstra* значит «наставление, наука». При этом в ходе усвоения западной интеллектуальной культуры еврапейская філасофія была введена в абававаельный цикл індыйскіх універсітетах как иностранная традиция мышления, но одновременно с этим была заново открыта и истолкована імяна как *філасофія* сабававаельная індыйская интеллектуальная традиция во всем ее многообразии [Хальбфас, 2022, с. 312]. Все это потребовало переосмысления самой индийской традиции и устанавлення какіх-то сывязей с заападнай. Помімо *darśana*, в хинди и других языках современной Индии используются также слова *tattvajñāna* или *tattvavidyā* «знаніе суты» [Хальбфас, 2022, с. 314], что свидетельствует о попытках современных индийских интеллектуалов устанавіть не просто «словарное», а саааержательное саответствіе между індыйскай и заападнай філасофіей.

У термина *darśana*, впрочем, есть совершенно определенные смысловые коннотации в еврапейскай культуре, котрые не позволяють счítaть его точным эквивалентом філасофіі или хоць бы пріблізительным ее саответствіем. В традиционных индийских доксграфіях термином *darśana* абававаельаются сложившіеся в Индии конкретные школы мысли. «Они – теоретически направленные, систематизированные мировоззрения и в боьшой или меньшой ступені ісключают вопрасы релігійнозной праактыкі. Аднак здесь мы імеем аааельо с “філасофіей” как чем-то данным традицией, то есть аааельеным спектром прочно устанавленныах, полностью разработанных доктринальных конструакцій; мы не імеем в них аааельо с “філасофіей” как с бесконечным процессом постановки вопрасов и поіска знаній. *Darśana* доксграфій – прынцыпіально ретроспектывное понятые» [Хальбфас, 2022, с. 298].

Такие коннотации есть у слова *ānvīkṣikī*, буквально означающего поиск или разыскание, исследование чего-либо. В «Артхашастре» Каутильи *ānvīkṣikī* – не особая наука в ряду других наук, а общая методология, которую науки могут и должны использовать [Хальбфас, 2022, с. 300]. Но *ānvīkṣikī* тоже не вполне совпадает с понятием «философия», будучи в чем-то больше нее и что-то в то же время выпуская из ее семантического поля. Причина всех этих трудностей – в том, что индийская мысль вообще не воспринимала автономию человеческого мышления, свободу от сил традиции как что-то важное и ценное [Хальбфас, 2022, с. 306]. Разумеется, по меньшей мере странно было бы утверждать, будто в Индии вообще не было философской мысли; такие утверждения казались очень сильным искажением действительности даже в XIX веке, не говоря уже о нашем времени. Тем не менее философская компаративистика, как отмечает Хальбфас, уже с самого начала наталкивается на невозможность отыскать точные эквиваленты индийских понятий в европейской философской мысли.

Аналогичная проблема возникает при переводе термина «религия», которому в хинди и других языках современной Индии ставится в соответствие слово *dharma* с очень широким семантическим полем [Хальбфас, 2022, с. 336]. Само оно имеет корень *dhṛ* «держат, удерживать» и изначально обозначало закон или силу, которая удерживает (*dharati*) вселенский порядок. Дхарма – основа социальных норм, управляющих поведением людей, она поддерживает устройство общества, и тот, кто придерживается предписанных ему обществом принципов поведения, тем самым следует дхарме, причем в самом понятии дхармы игнорируется различие между фактом и нормой, природным и социальным миром, физикой и этикой [Хальбфас, 2022, с. 337–338]. Это сближает дхарму с другим, не менее важным для ведийских времен понятием, которое, однако, в более поздних текстах встречается редко и играет явно меньшую роль, – понятием *ṛta* «вселенский порядок». Нарушение дхармы приводит и к нарушению вселенского порядка, по которому восходит и заходит солнце, меняются времена года и т. д., но, если кто-то нарушает свою дхарму и отбрасывает обязательные для него обычаи, установленные обществом, это приводит и к нарушению вселенского порядка. Дхарма с этой точки зрения – не только нормы общества как таковые, но и деятельность по их поддержанию, то есть выполнение членом общины традиционных для него обязанностей [Хальбфас, 2022, с. 340–341].

Проблема перевода и герменевтика в философской компаративистике

Таким образом, первая проблема, с которой сталкивается исследователь другой интеллектуальной культуры, согласно Хальбфассу, – это проблема установления взаимных соответствий терминов. Поскольку точные соответствия между понятиями, сформировавшимися в разных, генетически не связанных друг с другом культурах, невозможны, то каждый перевод философского термина на язык другой культуры вынужденно оказывается переводом интерпретирующим, а такая интерпретация возможна лишь при условии, что мы понимаем в целом ту систему, в которую он включен. Иными словами, мы оказываемся в классической ситуации герменевтического круга, и для того, чтобы понять текст, порожденный иной культурой и отвечающий на важные для нее вопросы, приходится начинать с какого-то отправного пункта, каковым может быть и предпонимание или *Vorurteil* в том смысле, который придавал этому слову Г. Гадамер. В конце концов, стратегия герменевтики вполне может исходить и из такого предпонимания, которое мы видим в воззрениях Гегеля: для него индийская мысль – это нечто «снятое» (*aufgehoben*) современной западной мыслью и содержащееся в ней в качестве одного из пройденных этапов. Такой подход, конечно, ставит под вопрос саму возможность нейтрального понимания другой культуры и сравнения ее с «нашей» [Хальбфас, 2022, с. 121–122]. Но ценность его – именно в этом: он, по крайней мере,



стимулирует тех, кто не согласен с таким восприятием индийской философской мысли, давать ответ на него и пытаться определить, каково истинное соотношение индийской и западной философии, что есть в первой ценного, что отсутствовало бы во второй, и тем самым понять собственную структуру индийской философии и характерные для нее мыслительные ходы. Совершенно не случайно, отмечает Хальбфасс, то, что в самой Индии существуют значительные традиции «гегельянства», «неогегельянства» и «антигегельянства» как результат критической рецепции его взглядов [Хальбфасс, 2022, с. 122]. При этом индийская культура дает именно такой ответ на это внешнее воздействие, опираясь на выработанные в ней самой механизмы реагирования на иные взгляды. Говорить о чужих точках зрения, излагать их и, более того, проговаривать «свой» взгляд на мир, соотнося его с «чужими», – такова обычная практика философского мышления уже в классической Индии [Halbfass, 1985, p. 12]. И нельзя не отметить при этом – как мы уже отметили применительно к воззрениям П.Т. Раджу, – что подход, аналогичный гегелевскому, по отношению к западной философии демонстрировали и индийские интеллектуалы XX века. Хорошо известный термин «инклюзивизм», введенный Паулем Хакером, вполне может обозначать и такую стратегию включения «иного» в «свое», при которой «иное» воспринимается как часть или пройденная стадия развития «своего». Но именно такой инклюзивизм был характерен и для индийских философов XX века, для которых философией *par excellence* была адвайта-веданта, а все остальные системы – как индийские, так и западные – соотносились с ней как с высшей формой философской мысли [Halbfass, 1985, p. 13].

До известной степени это близко к вышеописанной стратегии восприятия «иного» как «детства» нашего [Лысенко, 2009, с. 67] – с той существенной поправкой, что в традиционных схемах философской мысли Индии, представленных в классических доксографиях (например, в «Сарва-даршана-санграхе» Мадхавы Видьяраньи, XIV в.), нет понятия развития философии: системы расположены «концентрическими кругами», начиная с локаяты и заканчивая адвайта-ведантой, которая в трактате Мадхавы понимается как ядро философской мысли вообще, но все они совершенно статичны и никак со временем не изменяются. Единственное изменение, возможное здесь, затрагивает не саму систему, а людей, которые придерживаются ее учения: они могут осознать, что их взгляды далеки от совершенных, и принять в конце концов учение адвайты. Такое же восприятие взаимоотношений разных систем индийской философии мы находим и у большинства индийских историков. Радхакришнан завершает свою «Индийскую философию» главами о веданте и, хотя и рассматривает ведантистские школы все-таки в хронологическом ключе, начиная с адвайты Шанкары (IX в.) и заканчивая дуалистической ведантой Мадхавы (XIII в.) и шиваитскими школами, все же именно адвайту воспринимает в качестве высшей формы индийской философской мысли. «Адвайтизм Шанкары – это система замечательной умозрительной смелости и логической тонкости. Ее строгий интеллектуализм, ее беспощадная логика, которая безразлична к надеждам и чаяниям человека, ее относительная свобода от теологических трудностей – все это делает ее великолепным образцом чисто философской системы» [Радхакришнан, 1957, с. 395]. Его слова цитирует, соглашаясь с ними, Чандрардхар Шарма, автор «Критического обзора индийской философии», хотя и отмечает, что Шанкара в своих воззрениях испытал существенное влияние буддизма [Sharma, 1962]. Дасгупта заканчивает первый том своей «Истории индийской философии» тоже адвайтой Шанкары [Dasgupta, 1957], хотя и не дает ей таких же восторженных оценок, как Радхакришнан.

В этом смысле стратегия философской компаративистики, которую предлагает Хальбфасс, направлена, безусловно, против подобных интеллектуальных конструкций – как гегелевских, так и тех, которые были обычны в трудах индийских историков

філасофіі. Одна из целей философской компаративистики, говорит он, состоит в том, чтобы исправить европоцентристский дисбаланс в восприятии неевропейских философских систем и заменить субординацию координацией [Halbfass, 2007, p. 299]. Но можно сказать, развивая его мысль, что в той же мере необходимо избегать и индоцентристского дисбаланса – да и вообще любых дисбалансов в пользу каких угодно философских систем или регионов мира.

Индийская философия и «концентрическая» структура индийского общества

Но для начала следует попытаться понять общие мировоззренческие основания таких дисбалансов. Исследование корней европоцентризма сейчас выходит за рамки нашей темы, но относительно специфического индийского «адвайтацентризма» можно высказать гипотезу, следующую из анализа Хальбфассом «иерархичности» массового сознания в Индии. Система варн и каст, по которым распределяются люди в индийском обществе, представляет собой не только иерархию, определяемую степенью ритуальной чистоты, но систему взаимозависимых элементов, поддерживающих друг друга и соотносящихся друг с другом как части человеческого тела [Halbfass, 1992, p. 387]. Как было показано выше, поддержание (dharma) социального порядка, предполагающее, что каждый исполняет долг, определенный его принадлежностью к варне и касте, и есть осуществление дхармы [Halbfass, 1992, p. 389]. Кроме того, можно добавить сюда и систему ашрамов (āśrama) – стадий жизненного пути, начинающуюся со стадии ученика (brahmacārin) и завершающуюся санньясой (saṁnyāsa) – отшельничеством, выводящим человека за пределы традиционных общественных структур. Если рассмотреть индийские даршаны через призму системы varṇāśrama-dharma, то напрашивается очевидная аналогия, с одной стороны, между варнами и даршанами – от неприкасаемых и локаяты к брахманам и адвайте, а с другой стороны, между ашрамами и даршанами – от стадии детства, когда человек еще не принят в общину и не является ее членом, к стадии отшельничества, когда он в медитативных практиках постигает единый Брахман.

Однако тогда возникает вопрос, на который сам Хальбфасс не дает ответа: почему индийские мыслители придают такое исключительное значение именно адвайта-веданте, а не каким-либо другим ортодоксальным системам? Вполне понятно, почему такова была структура трактата Мадхавы, который сам был последователем адвайты, – неясно, почему индийские интеллектуалы XIX–XX вв. воспринимали именно эту систему как ядро индийской религиозно-философской мысли и вообще всей индийской интеллектуальной культуры. Хальбфасс отмечает, конечно, что сами индийские интеллектуалы колониальных времен считали идеи адвайты созвучными философии западного Просвещения, идеологии французской революции, идеям справедливости и даже политической теории социализма [Halbfass, 1992, pp. 377–378]. Очевидно, однако, что учение Шанкары и его последователей вовсе не было таким демократическим, какими его хотели видеть идеологи индийского национально-освободительного движения. Так, основатель адвайты безусловно одобряет запрет шудрам изучать Веды и наказания за попытку их изучения [Halbfass, 1992, p. 380], и очень маловероятно, что индийские мыслители колониальных времен могли этого не знать. Наше предположение о причинах современного индийского «адвайтацентризма» таково: адвайта, возможно, воспринималась самими индийскими мыслителями Нового времени как система, учение которой полностью выводит человека за рамки всех социальных структур индийского общества, которое в те времена оставалось еще в высшей степени традиционным. Санньяса в системе varṇāśrama-dharma означает выход за пределы всех социальных отношений. Санньясин, образно говоря, «социально мертв», он не имеет ни перед кем никаких обязанностей, он полностью расплатился со всеми долгами перед богами и



обществом и именно поэтому совершенно свободен. Если мы рассмотрим схему, которой руководствовался Мадхва в своей «Сарва-даршана-санграхе», то увидим, что изложение начинается здесь с локаяты – индийского материализма и скептицизма, то есть комплекса учений, не допускающих возможности выхода за пределы материального мира, следом идут главы о буддизме и джайнизме, далее – об ортодоксальных системах, а последняя глава посвящена адвайте. Интересно, что глава о вишиштадвайта-веданте Ямуначарьи и Рамануджи помещена сразу после главы о джайнизме [Mādhavācārya, 1924]. Сходную структуру имеет и «Сарва-сиддханта-санграха» (Sarva-siddhānta-saṅgraha, «Свод всех учений») основателя адвайты – Шанкары: в ней изложение тоже начинается с локаяты, далее идет глава о джайнизме, далее – о буддизме, за ней ортодоксальные системы – вайшешика, ньяя и др. и в последнюю очередь, в главе XII, рассматривается веданта [The Sarva-siddhānta-saṅgraha..., 1909, passim]. В этих трактатах структура индийской философии повторяет структуру варн и ашрамов, и аналогом материалистических воззрений здесь оказываются низшие касты и детство человека, а адвайта выступает как аналог брахманов в обществе и санньясы как высшей стадии человеческой жизни.

Таким образом, Хальбфасс как компаративист воспринимает как проблему в первую очередь саму возможность взаимного перевода понятий, возникших в разных культурах. Обратим внимание: не исключает и не считает невозможной, а именно *рассматривает как проблему*. Разумеется, перевод возможен, но он всегда сопряжен с трудностями, обусловленными множеством коннотаций вокруг каждого понятия и различными экстенционалами этих понятий, что делает необходимым ясное формулирование и смысла, и предметного значения каждого из них, прежде чем можно будет устанавливать какие-то их взаимные соответствия. Такой же проблемой, требующей анализа и учета при переводе индийских философских терминов, он видит и индийскую ксенологию. Если в западной культуре тема «иногo» уже не только поставлена, но и довольно хорошо разработана, то в индийской культуре, как показывает Хальбфасс, «иной» по сути не существует вовсе, – то есть ксенология как таковая отсутствует. Причины этого – отдельная и пока еще не решенная проблема, но одна из возможных причин – это именно вышеописанная иерархичность индийской культуры: кто вне системы варн и ашрамов – тот (несколько утрируя) не является человеком и поэтому «иным» по отношению к нашей культуре быть не может. Этим, возможно, объясняется и тот факт, что даже современные индийские философы постоянно прибегают к использованию терминов, выработанных в западной философии, для описания и анализа индийской религиозно-философской мысли, – они пишут в основном для западных читателей и европейски образованных индийцев, а те индийские интеллектуалы, кто, подобно Даянанде Сарасвати, полностью погружен в традицию и опирается только на нее, просто не нуждаются в осмыслении своей культуры средствами культуры совершенно иной.

Хальбфасс и Гадамер

Если учесть тот хорошо известный факт, что одним из учителей Хальбфасса, оказавшим значительное влияние на его мировоззрение, был Ханс-Георг Гадамер (1900–2002), то можно заметить, что немецкий индолог в своих исследованиях осознанно или бессознательно исходит из тех предпосылок, которые сформулированы в философской герменевтике. Согласно Гадамеру, для субъекта в ситуации диалога никогда не бывает достаточно понять только собеседника – подлинное понимание необходимо включает и переосмысление самого себя. Изучая иную культуру, можно занимать по отношению к ней позицию «объективного исследователя» и пытаться выявить ее исторические горизонты, но это ставит самого исследователя в позицию едва ли не экзаменатора в разговоре с экзаменуемым: мы выясняем особенности и возможности иной культуры, не ставя задачу понять себя самих и переопределить себя в этом диалоге. «Признание инаковости другого, превращающее эту инаковость в предмет объективного познания,

есть, таким образом, принципиальная приостановка его притязания на истину» [Гадамер, 1988, с. 358]. Диалог, естественно, невозможен без рефлексивного отношения «Я – Ты», требующего взаимного признания [Гадамер, 1988, с. 423]. Проблема, однако, состоит в том, что индийская традиционная культура, согласно Хальбфассу, как было сказано выше, полностью отрицает существование другого и игнорирует его. Но можно ли обоснованно утверждать, что никакого встречного движения к Западу со стороны носителей индийской брахманской учености нет, а значит, оказывается невозможным и диалог? Можно ли говорить, что брахманы игнорируют западную философскую мысль? На наш взгляд, такие утверждения как минимум не имеют под собой достаточных оснований. Во-первых, англоязычные работы индийских авторов по истории индийской философии адресованы, естественно, не только европейцам, но и индийцам, – а в этих работах по большей части используется терминология, порожденная западной философией, и индийские мыслители, естественно, ищут эквиваленты санскритским терминам в европейском философском лексиконе. Во-вторых, как сказано выше, даже в работах, написанных на индийских языках, авторы пытаются найти соответствия западному понятию философии – *darśana*, *tattvavidyā*, *tattvajñāna* и т. д. [Хальбфас, 2022, с. 312–314]. Впрочем, нельзя не признать вместе с тем, что трудов по западной философии на индийских языках очень немного, хотя и объясняется это, скорее всего, не отсутствием интереса к ней со стороны образованных индийцев, а просто тем, что они легко могут прочесть соответствующую литературу и по-английски. Однако вопрос о характере индийской ксенологии в наше время все еще остается открытым и требует специального анализа. Вряд ли можно всерьез утверждать, что индийцы по-прежнему игнорируют другие культуры – напротив, они изучают наследие других культур с большим интересом, но используют для их понимания западную философскую терминологию. Примечательно, что и в своей «автоксенологии», в стратегиях изучения своей собственной культуры как бы «со стороны», они пользуются, естественно, тоже терминами, разработанными в западной философии.

В целом можно сказать, что именно из философской герменевтики и выросла компаративистика Вильгельма Хальбфасса. Внимание к переводам базовых философских терминов, учет контекста, в котором они встречаются, учет их коннотативного поля – все это прямо отсылает к тем принципам анализа философского текста, которые были разработаны Х.-Г. Гадамером. И одним из наиболее важных достижений Хальбфасса в этой сфере было введение понятия «ксенология», обозначающего комплекс представлений «нашей» культуры о культурах «чужих», включающий и общие воззрения на природу «чужих» культур и их отношение к «нашей», и мыслительные диспозиции, и поведенческие установки по отношению к «чужим», и следующие отсюда стратегии перевода «чужих» понятий в «наши». А это, в свою очередь, ставит и вопрос о том, какова «наша» культура, чем она отличается от других и возможно ли взаимопонимание с другими или хотя бы приблизительный перевод «их» понятий на «наши», установление хотя бы некоторых соответствий между базовыми понятиями разных культур. Уже сам вопрос, была ли философия в Индии и Китае, возникавший в исследовательской литературе еще в XIX веке, говорит о том, что проблема взаимного перевода понятий, возникших в разных культурах, и, говоря более масштабно, взаимопонимания культур в известной мере осознавалась уже тогда, но Хальбфасс сформулировал ее предельно ясно и показал, что это взаимопонимание начинается с установления соответствий фундаментальных философских терминов, а это требует учета всего контекста культуры.

Заключение

Хальбфасс в своей методологии философской компаративистики опирался на идеи философской герменевтики Гадамера, в которой, в частности, ставилась проблема взаимной переводимости философских терминов. Хорошо известно, что даже при



изучении, например, античной философии не всегда бывает просто найти соответствия греческим терминам в философском словаре современности. Тем более это верно при исследовании неевропейских культур, так что герменевтика оказывается комплексом инструментов, способным дать большие положительные результаты в сфере как истории философии, так и философской компаративистики.

Из этого следует и еще одна черта методологии Хальбфасса – анализ контекстов употребления философских терминов как способ выявления их смысла. Именно это и позволяет осуществить основную задачу философской компаративистики – установление терминологических и, шире, концептуальных соответствий между разными философскими системами, что и делает возможным перевод текста, понимаемый как *философская* задача. В частности, Хальбфасс показал значение социальной структуры индийского общества для исследования индийской философии, ибо структуры философской мысли и общества в Индии изоморфны и построены на принципе иерархичности.

Список литературы References

- Гадамер Х.-Г. 1988. Истина и метод: Основы философской герменевтики. Пер. с нем. под ред. Б.Н. Бессонова. М., Прогресс, 704 с.
- Gadamer H.-G. 1988. Istina i metod: Osnovy filosofskoy germenevtiki [Truth and Method: The Foundations of Philosophical Hermeneutics]. Transl. by B. N. Bessonov. Moscow, Publ. Progress, 704 p.
- Гегель Г.В.Ф. 1969. Эстетика. В 4-х т. Пер. с нем. под ред. М. Лифшица. Т. 2. М., Искусство, 326 с.
- Hegel G. V. F. 1969. Estetika [Aesthetics]. In 4 vols. Transl. by M. Lifshits. Vol. 2. Moscow, Publ. Iskusstvo, 326 p.
- Колесников А.С. 2006. Философская компаративистика в поле глобальных перемен. *Вестник РУДН, серия «Философия»*, 1(11): 82–105.
- Kolesnikov A. S. 2006. Filosofskaya komparativistika v pole global'nykh peremen [Comparative Philosophy in the Field of Global Transformations]. *Vestnik RUDN, ser. Filosofiya*, 1(11): 82–105.
- Колесников А. С. 2004. Философская компаративистика: Восток – Запад. СПб.: Изд-во СПбГУ. 390 с.
- Kolesnikov A. S. 2004. Filosofskaya komparativistika: Vostok – Zapad [Comparative Philosophy: East – West]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishers. 390 p.
- Лысенко В.Г. 2009. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии). *Вопросы философии*, 11: 61–77.
- Lysenko V.G. 2009. Poznanie chuzhogo kak sposob samopoznaniya: Zapad, Indiya, Rossiya (popytka ksenologii) [Knowledge of the Other as a Way of Self-Knowledge (an Essay in Xenology)]. *Voprosy filosofii*, 11: 61–77.
- Радхакришнан С. 1957. Индийская философия. В 2-х т. Пер. с англ. под ред. В. И. Кальянова. Т. 2. М.: Издательство иностранной литературы, 734 с.
- Radhakrishnan S. 1957. Indiyskaya filosofiya [Indian Philosophy]. In 2 vols. Transl. by V. I. Kalyanov. Vol. 2. Moscow, Publ. Izdatel'stvo inostrannoy literatury, 734 p.
- Скороходова Т. Г. 2013. Англофильство бенгальских интеллектуалов: путь к себе от признания Другого. *Вопросы философии*, 6: 118–128.
- Skorokhodova T. G. 2013. Anglofil'stvo bengal'skikh intellektualov: put' k sebe ot priznaniya Drugogo [Bengali Intellectuals' Anglophilia: the Way to Themselves from the Recognition of the Other]. *Voprosy filosofii*, 6: 118–128.
- Хальбфас В. 2022. Индия и Европа: Опыт понимания. Пер. с англ. П. С. Анучина и др. Под ред. А.В. Парибка и Р. В. Псху. М., Директ-Медиа, 464 с.
- Halbfass W. 2022. Indiya i Evropa: Opyt ponimaniya [India and Europe: an Essay in understanding]. Transl. by P. S. Anuchin a. o., ed. by A. V. Paribok and R. V. Pskhu. Moscow, Publ. Direkt-Media, 464 p.
- Шохин В. К. 1998. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН, 1998. 248 с.
- Shokhin V. K. F. I. Stcherbatskoi i ego komparativistskaya filosofiya [Th. I. Stcherbatsky and his Comparative Philosophy]. Moscow: Institute of Philosophy RAS. 248 p.



- Dasgupta S. N. 1957. A History of Indian Philosophy. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 552 p.
- Franco E., Preisendanz K. (eds.) 2007. Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, 695 p.
- Halbfass W. 1985. India and the Comparative Method. *Philosophy East and West*, 35(1): 3–15.
- Halbfass W. 2007. Research and Reflection: Responses to my Respondents. III. Issues of Comparative Philosophy. In: Franco E., Preisendanz K. (eds.) 2007. Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 297–314.
- Halbfass W. 1992. Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought. Delhi: Sri Satguru Publications, 432 p.
- Killingley D. 2007. Mlecchas, Yavanas and Heathens: Interacting Xenologies in Early Nineteenth-century Calcutta. In: Franco E., Preisendanz K. (eds.) Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 123–140.
- Mādhvācārya. 1924. Sarvadarśanasamgraha. Ed. by A. Vasudeva Śāstrī. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 706 p.
- Masson-Oursel P. 1923 La philosophie comparée. Paris: F. Alcan. 203 p.
- Raju P.T. 1962. Introduction to Comparative Philosophy. Lincoln: University of Nebraska. 364 p.
- Raju P.T. 1937. Thought and Reality: Hegelianism and Advaita. London: George Allen & Unwin, 288 p.
- Sharma Ch. 1962. Indian Philosophy: A Critical Survey. New York: Barnes & Noble, Inc., 415 p.
- The Sarva-siddhānta-saṅgraha of Śāṅkarācārya. 1909. Ed. and transl. by M. Raṅgācārya. Madras: Government Press, 179 p.

Конфликт интересов: о потенциальном конфликте интересов не сообщалось.

Conflict of interest: no potential conflict of interest has been reported.

Поступила в редакцию 14.02.2024

Поступила после рецензирования 14.05.2024

Принята к публикации 30.08.2024

Received February 14, 2024

Revised May 14, 2024

Accepted August 30, 2024

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия.

 [ORCID: 0000-0002-5455-9788](https://orcid.org/0000-0002-5455-9788)

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Sergei L. Burmistrov, Doctor of Philosophy, Leading Researcher, Section of South Asian Studies of the Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia.

 [ORCID: 0000-0002-5455-9788](https://orcid.org/0000-0002-5455-9788)