

К постановке вопроса о периодизации истории индийской философии*

Р.В. Псху, Л.Э. Крыштоп, А.В. Парибок

Статья посвящена рассмотрению вопроса о периодизации истории индийской философии. Рассматриваются разные возможные критерии такой периодизации. Однако определение критериев подразумевает решение вопросов, возможно ли говорить о наличии в Индии философии и каково значение слова «философия», принимая которое, мы можем говорить о существовании такого феномена, как индийская философия. Отвечая положительно на вопрос о существовании философии в Индии, авторы анализируют предпосылки, сложившиеся в западноевропейской философии и приведшие к формированию весьма устойчивого стереотипа о невозможности говорить о наличии в культурах, не принадлежащих к средиземноморскому региону, философии в строгом смысле слова. В статье также проводится сравнение подходов к обозначению периодов индийской философии с подходами к периодизации в истории философии западноевропейской, основная польза которой в последнее время все чаще сводится к возможности систематизации имеющихся знаний. В то же время говорить о периодизации истории философии, индийской или европейской, невозможно без первоначального прояснения характера соотношения истории философии с самой философией. Данная проблема является одной из основных философских проблем со времен оформления истории философии в отдельную научную дисциплину, каковые попытки предпринимались еще со времен зрелого Просвещения. До сих пор мы можем встретить разные взгляды на этот счет, которые находят отражение в данной статье.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: философия, история философии, периодизация, индийская философия, Гегель, классификация, текст, Веды, Упанишады, история, истина, наука, культура.

ПСХУ Рузана Владимировна – доктор философских наук, доцент кафедры истории философии РУДН.

r.pskhu@mail.ru

КРЫШТОП Людмила Эдуардовна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии РУДН.

kryshstop_le@rudn.university

ПАРИБОК Андрей Всеволодович – кандидат филологических наук, доцент философского факультета СПбГУ.

paribok6@gmail.com

Статья поступила в редакцию 20 ноября 2017 г.

Цитирование: Псху Р.В., Крыштоп Л.Э., Парибок А.В. К постановке вопроса о периодизации истории индийской философии // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 146–163.

* Исследование поддержано грантом Российского научного фонда “Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов”, проект № 16–18–10427.

© Псху Р.В., Крыштоп Л.Э., Парибок А.В., 2019 г.

Когда мы говорим о периодизации индийской философии, то так или иначе, сознательно или бессознательно, имеем в виду периодизацию западноевропейской философии, в контексте которой мы находимся, когда бы ни зашла речь о философии вообще. История философии – это научное понятие, которое развилось и «закоснело» в европейской культуре. Неслучайно сам вопрос историографии индийской мысли долгое время был неотступным кошмаром любого исследователя индийской философии, и причиной тому гегелевская увязка истории философии с философией истории¹. Последнее и стало причиной полного безразличия в философской индологии XX в. к истории и предельного внимания индологов к точечному анализу философских понятий [Venkatkrishnan 2015, 604–610].

В свое время В. Виндельбанд утверждал, что философия, в отличие от науки, имеющей дело с реальностью, представляет собой систему оценок этой самой реальности², и говорил о двойственности методологии истории философии как дисциплины: с одной стороны, она должна ориентироваться на познание уникального, а с другой – обращаться к универсальным трансцендентальным ценностям, уникальным образом раскрывающимся в той или иной философской системе. Таким образом, основной проблемой истории философии как дисциплины он считал выяснение того, каким образом те или иные универсалии воплощались через уникальные личности философов в философских системах в различные периоды развития человеческой мысли. Отмечая метаморфозы значения слова «философия» начиная с Античности, Виндельбанд ставил вопрос о смысле изображения философских учений в исторической перспективе, связанных между собой порой исключительно номинально, другими словами, вопрос о смысле истории философии как научной дисциплины, в которой по сути отсутствует общий для всего развития философии предмет изучения. Он сделал вывод, что общая связь всех философских учений, которая оправдывает существование истории философии, находится не в предмете и не в целях философских изысканий, а в общности результатов, достигаемых философами: это сознательное выражение деятельности человеческого разума, преобразование ее продуктов из первоначальной формы взглядов, чувств и стремлений в форму понятий [Виндельбанд 1997, 17]. Отсюда история философии определяется как «...процесс разработки европейскими народами и выражения в научных понятиях их мировоззрения и отношения к жизни» [Там же].

Исходя из ряда положений³, Виндельбанд определяет следующие задачи историко-философского исследования: точная установка всех данных о жизни, интеллектуальном развитии и учении философа (главный источник – сочинения самих философов); восстановление генетического процесса – установление зависимости учения от воззрений предшественников; оценка значимости полученных результатов. Первые две задачи определяются им как филологические-исторические, последняя – как критическо-философская. Делению истории философии на периоды Виндельбанд предпосылает обзор философских проблем, которые он делит на теоретические (познание действительности и самой познавательной способности человека) и практические (связанные с целесообразной деятельностью человека)⁴. Принципы историко-философского исследования, обозначенные Виндельбандом, давно уже носят характер общепринятых, хотя периодизация самой западноевропейской философии, безусловно, может выстраиваться и несколько иначе.

Обратимся же к истории индийской философии и посмотрим, носят ли эти принципы универсальный характер, то есть работают ли они на материале индийской философии. Распространенное представление о периодизации индийской философии, которое сложилось благодаря русскоязычным научно-популярным изданиям работ С. Чаттерджи, Д. Датты, Д. Чаттопадхьяи и С. Радхакришнана, а также работам В.К. Шохина, достаточно адекватно суммировано в статье «Периодизация индийской философии и векторы ее направленности» [Матвеев 2015]. Автор вычленяет в истории развития индийской философии три основных периода и один факультативный (приводимый, видимо, для полноты). К первым трем относятся ведийский (1500–500 до н.э.), классический, или брахмано-буддийский (500 до н.э. – 1000 н.э.), постклассический, или индуистский (с 1000 г. н.э.). К факультативному относится современный период. При этом

дается традиционная классификация школ индийской философии, основанием которой является признание Вед (шад-даршана) или их непризнание (джайнизм, буддизм, чарвака-локаята). Отмечается сходство индийской и европейской традиций философствования (единое пространство индоевропейских языков, культурно-исторические связи, архетипы и компоненты картины мира). Внутри индийской философии сходство школ видится в понимании конечной цели как освобождения от страданий и перерождений, а также в связанной с этим практической направленности философских систем. Каждая из школ разработала определенный уникальный аспект и посему отношения между ними характеризуются как полифонические: «...каждая из школ делает акцент на своем предмете, но все вместе они составляют как бы единый философский факультет с различными кафедрами» [Матвеев 2015, 243]. Переход от одного периода к другому С.А. Матвеев не акцентирует, но из самого изложения ясно, что ведийский период характеризуется выработкой основных понятий индийской философии (Брахман, Атман, сансара, карма и др.), классический определяется появлением этической проблематики, развитием даршан, а также буддизма и джайнизма; индуистский период отмечен вытеснением буддизма из Индии, выдвижением на первый план вишнуитских и шиваитских систем, тантризма, шактизма и ряда монотеистических учений (кабирпантхи и сикхизма). В современный период появляются мыслители, творчески перерабатывающие западную философию и индийские традиционные учения. «Факультативность»⁵ этого периода можно объяснить тем, что в настоящее время в Индии воспроизводятся традиционные методы, предметы и жанры текстов индийской философии.

Более специальная классификация периодов истории индийской философии представлена в энциклопедии «Индийская философия» под ред. М.Т. Степанянц 2009 г. Данная периодизация, предложенная В.К. Шохиним, включает: 1) Шраманский период (V в. до н.э.); 2) Период ранних школ (IV в. до н.э. – II в. н.э.); 3) Классический период – формирование основных систем (II–IX вв.); 4) Позднесхоластический период (X–XVII вв.); 5) Новый период (XVIII – 1-я пол. XX в.); 6) Современный период (с 1947 г. по настоящее время) и по сути является парафразой периодизации истории индийской философии, представленной в работе В.К. Шохина «Школы индийской философии. Период формирования» [Шохин 2004].

Но можем ли мы говорить, что представленная выше схема развития истории индийской философии, популярная в кругах неспециалистов, так же теоретически обоснована, как периодизация истории европейской философии, предложенная Виндельбандом? Может ли индолог в своих исследованиях истории индийской философии руководствоваться теми же соображениями, что и историк европейской философии? Как отмечает Эли Франко [Franco 2013], практически любая периодизация истории индийской философии исторически и культурно обусловлена и то, что считалось принятым столетия назад, сегодня выглядит анахронизмом (ср. положение текстов Ведического периода в философской индологии в XIX и XX вв.). Другими словами, периодизация индийской философии, в отличие от более или менее устоявшейся периодизации истории европейской философии, имеет тенденцию изменяться с развитием философской индологии, которая вынуждена учитывать реалии индийской культуры и вовлекать в область своих изысканий далекие от чистой философии темы изучения. И часто то, как исследователь хронологически рубрицирует историю развития индийской философии, зависит от того, что он понимает под философией в целом (см., к примеру: [Шохин 2004]), или от того, насколько подробно он считает нужным членить одну школу на подшколы (в этой связи можно упомянуть различные классификации веданты) и что именно он считает важным выделить в качестве периода в развитии той или иной школы (так называемая «оценочная» периодизация [Franco 2013, 155]). Практически все историки индийской философии предлагают собственные периодизации и терминологию. В отличие от европейского интеллектуального пространства, в котором термины «эллинизм», «Ренессанс» и др. получили вполне устоявшееся значение, среди индологов нет даже устоявшейся терминологии, относящейся к периодизации. «Классический период», «средневековый», «схоластический» – все это всегда требует уточнения применительно к индийской философии

[Franco 2013]. В этой связи необходимо говорить о принципиальном отличии методологических подходов в исследованиях историй европейской и индийской философии.

Начиная с семитомного издания Пауля Дойссена (1894–1917), в котором автор впервые попытался интегрировать индийскую философию в контекст мировой, имело место несколько попыток периодизации истории индийской мысли⁶. Рассматриваемые периодизации отражают идеологические учения XX в. (идеализм, марксизм, национал-социализм), социально-антропологические учения 1970-х гг. Есть и периодизации, в которых не так сильно влияние идеологий (эkleктичная периодизация Г. фон Глазенаппа в работе *Philosophie der Inder*, которая считается лучшей из написанного на немецком языке, несмотря на полувековую давность).

Одна из первых индологических периодизаций индийской философии была предложена П. Дойссеном (*Allgemeine Geschichte der Philosophy*): (1) Философия Вед (начиная с 1900 до н.э.), (2) Философия упанишад (500 г. до н.э.), (3) постведийская философия индийцев (500 до н.э. – 1500 н.э.). В дальнейшем Дойссен уже пытается привязать эти периоды к географическим регионам (*Outline of Indian Philosophy*)⁷. Периодизация Дойссена обладает двумя очевидными недостатками: непропорциональностью и углубленностью в доксографические источники, что объясняется и его пониманием философии⁸. Для последующего поколения индологов периодизация Дойссена с различными вариациями, стала стандартной (в частности, в работах Штраусса, Фраувальнера, Хирьянны, Радхакришнана и др.). Нельзя отрицать заслуги Дойссена в интеграции индийской философии в историю мировой философии и в демонстрации возможности иных периодизаций, чем предложенные Гегелем или Марксом.

В любом случае попытка ввести периодизацию истории индийской философии актуализировала важный с методологической точки зрения вопрос: насколько систематическое или хронологическое изложение индийской философии способствует ее адекватному постижению? В этой связи известны попытки отрицания самой возможности написания истории индийской философии по образцу европейской. В частности, существуют изложения истории индийской философии по образцу традиционных доксографий и иерархических моделей, используемых в «Сарвадаршанаसाграхе» Мадхавы (см. труды С. Радхакришнана, У. Мишры, Д. Чаттопадхьяи)⁹. Попытка Э. Фраувальнера (1898–1974) отразила влияние национал-социализма. Согласно этой периодизации вся индийская философия делится на арийский и неарийский периоды. Первый начинается с Вед, и золотой век индийской философии приходится на период до конца первого тысячелетия н.э. Второй период начинается с Шанкары и длится до XVIII в., когда западное вмешательство в историю Индии положило конец развитию оригинальной индийской мысли¹⁰.

Еще одна периодизация, в которой отражена идеология автора, предложена коммунистом В. Рубеном (1899–1982). С его точки зрения, история индийской философии не может быть периодизирована без знания истории индийского общества и наук. Периоды он выделяет такие: мифология Ригведы (1200–900 до н.э.); начало философии в упанишадах (900–550); начало древнейших классических систем, учащих о природе (550–325); созревание натурфилософии в маурийский период (325–236); развитие главных философских школ (236 до н.э. – 300 н.э.); развитие эпистемологии (300–500) и так до XX в. В целом появление и развитие философии связывается с социально-экономическими причинами. В общем развитии индийской философии Рубен различает два направления: научное (в некоторой степени материалистическое – вайшешика, ньяя, санкхья, ранний буддизм, джайнизм, миманса и йога, которые признавали существование и познаваемость мира) и идеалистическое (мадхьямака, йогачара и веданта, которые не признавали существование мира и его познаваемость).

Все иные периодизации, рассматриваемые у Эли Франко (М. Биардо, Дж. Плотт, Татикава Мусаси и др.), по сути, не вносят принципиально нового в возможные построения периодизации истории индийской мысли. Обратим внимание на то, что построение периодизации зависит от двух факторов: 1) как историк философии понимает философию; 2) насколько он «обработан»¹¹ европейской культурой.

Давайте определим функции любой периодизации. Как правило, это:

- 1) упорядочение материала,
- 2) помощь в ориентации в этом материале,
- 3) отсеивание чужеродного материала.

Чтобы отвлечься от европейских моделей — а все периодизации так или иначе к ним привязаны — необходимо посмотреть на этот вопрос с неожиданной точки зрения, например, точки зрения библиотекаря. Как известно, библиотечное дело — это деятельность по классификации литературы, причем деятельность, направленная на облегчение поиска необходимой книги или информации, легкости ориентации в литературе, что выражается в составлении каталогов. Представим, что история индийской философии — это только и прежде всего собрание текстов. Пока отвлечемся от философских проблем, а сосредоточимся на описании памятников мысли. Другими словами, предлагается увидеть связь между историческими периодами развития индийской мысли (фиксируемой в том или ином памятнике литературы) и возможными ее классификациями. То есть вместо периодизации истории индийской философии нужно провести ее каталогизацию. Безусловно, в этой каталогизации уже присутствует и понимание философии, и деление ее по периодам, но тут мы на первый план выносим не развитие идеи, а даем «биографию» текста, и если получится, его индексацию, выражаясь актуальным для современной науки языком, в виде ссылок, сносок, влияния на последующие тексты и т.д.

Обратимся, например, к работе [Sharma 1979] и посмотрим, как тексты индийской философии классифицируются в соответствии с десятичной классификацией Мелвилла Дьюи (ДК)¹². Шарма предложил классификацию индийской философии и религий Индии, а также первоисточников, чтобы достичь логической и научной иерархии среди главных и подчиненных понятий. И в этом смысле схема Дьюи вполне может быть адаптирована к классификации индологической литературы¹³.

Как отмечает Шарма, трудности изучения индийской философии связаны с неясностью самого предмета, многочисленностью ответвлений, отсутствием исторической записи и точной хронологии. С этим трудно не согласиться. Нужно выбрать релевантные характеристики для классификации индийской философии.

Традиционная классификация делит всю индийскую философию на две части: астика и настика в зависимости от их отношения к Ведам. Понятно, что это деление неудовлетворительно, так как неполно (школы шайва, шакта, вайшнава и принимают, и отрицают авторитет Вед). Другая схема делит периоды в соответствии их основной «продукцией» (см. труд С. Радхакришнана: ведический, эпический, период сутр и т.д.; М. Хирьянны — ведический, ранний постведический, период систем и т.д.). Тут возникают сложности, так как раннебуддийская философия предшествует эпической, та — Бхагавадгите, а Бхагавадгита — позднему буддизму. Получается разрыв в представлении буддизма. Дополнительный аргумент против этого — период комментариев следует за периодом сутр. Однако смысл сутр непонятен без комментария. Мы должны тогда только фиксировать их появление, читать их без поздней литературы мы не можем.

Таким образом, отмечает Шарма, указанные критерии не релевантны для структуризации индийской философии. Кроме того, подразделения внутри одной школы могут носить также волонтаристский характер. К примеру, веданту можно представить как состоящую из трех базовых философских моделей решения одного вопроса о соотношении Брахмана и мира (соответственно, адвайта, вишиштадвайта и двайтадвайта). А можно представить и в тринадцати типах: адвайта Шанкары, вишиштадвайта Рамануджи, двайта Мадхвы, двайтадвайта Нимбарки, шуддхадвайта Валлабхачарьи, бхедабхеда Бхаскары, бхедабхеда Ядавапракаши и т.д.

Можно предложить образ изложения древней и средневековой индийской философии как несистематическое (Веды — Упанишады — Бхагавадгита — эпос) и систематическое. При несистематическом изложении можно использовать алфавит. При систематическом изложении нужно учитывать, что различные школы индийской философии имели источником не только Веды и тексты *нигама* (чарвака, джайнизм, буддизм как испытывавшие влияние Вед, санкхья, йога, ньяя, вайшешика, веданта, миманса), но и агамы (*тантра*). Если

изложение шести школ вполне может быть алфавитным, то как быть с агамическими системами (смарта, вайшнава, шайва, шакта, ганпатья, саура и т.д.)?

Далее возможно деление по областям философского знания: метафизика (онтология, космология, теория причинности), эпистемология, логика, психология, этика, эстетика. Можно также структурировать тексты и по базовому источнику. К примеру, структурировать все комментарии к «Брахма-сутрам» (образ дерева). Исходя из всех этих соображений, Шарма дает следующую классификацию этапов:

- несистематическая (писания)
 - ведическая философия; философия упанишад; философия Бхагавадгиты
- систематическая
 1. — происшедшие из нигам: чарвака, джайнизм, буддизм
 2. — ортодоксальные (санхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса в двух версиях, веданта).

При всех возможных критических замечаниях применение принципов библиотечной классификации к истории индийской мысли способствует новому взгляду на проблему упорядочения столь богатой текстовой традиции, как история индийской философии. В частности, продуктивной представляется классификация философских текстов (и текстов, релевантных философии) по принципу базовый текст — комментаторская традиция. В этом случае индийскую философию, которую пытаются представить в виде хронологической последовательности различных периодов (по образцу европейской философии), продуктивнее представлять в виде своеобразного ботанического сада или философского леса, в котором одни тексты являются ветвями того или иного дерева и в котором представлены многочисленные типы философских традиций.

Несмотря на то, что с периодизацией истории европейской философии на первый взгляд дела обстоят значительно лучше, чем с периодизацией философии индийской (и, шире, любой неевропейской), и здесь более или менее устоявшаяся на сегодня структура представляет собой результат многолетних дискуссий, нередко весьма ожесточенных. Выше уже было отмечено, что прародителем нашего современного взгляда на историю философии и, соответственно, современных ее классификаций во многом можно считать Г.В.Ф. Гегеля. Именно ему принадлежит утверждение значимости истории философии для познания самой философии, ибо только в истории последняя может осознать саму себя, перейдя из состояния в-себе-бытия к состоянию для-себя-бытия.

Однако для справедливости и лучшего понимания сложного пути, пройденного европейцами в определении феномена истории философии (равно как и самой философии), впоследствии ставшего во многом и на долгие годы определяющим и для других культурных регионов, следует отметить, что основной проблемой, которую пытался разрешить Гегель, являлась проблема, не им поставленная, а заданная предшествующей философской традицией. Проблема эта, если попытаться сформулировать ее максимально коротко, заключается в попытке соотнесения самой по себе вечной истины, постижением которой должна была, в соответствии с представлениями того времени, заниматься философия, и преходящего характера истории, в которой философия себя являет и только в которой мы и можем философию постигать.

Проблема соотношения вечности и историчности, воспринимаемая именно как проблема, требующая осмысления и решения, досталась Гегелю в наследство от христианской традиции, связь с которой Гегель никогда не отрицал. В христианстве же она выкристаллизовалась под воздействием заимствованного из античности инструментария платонической философии. Так, у Платона мы находим основополагающее для последующей европейской духовной традиции разделение мира на мир идей (идеальный) и мир вещей (материальный). При этом именно миру идей Платон приписывает реальность, подлинность, истинность. Мир вещей же воспринимается лишь как слабое, блеклое отражение мира идей, как своего рода явление мира идей в формах, доступных человеческому восприятию, скованному границами телесности. У Платона же мы усматриваем и ориентацию на отречение от мира вещей в пользу познания мира идей. И хотя по мысли древнегреческого философа это не осуществимо для человека, пока он находится в теле, а следовательно, полностью достигнуто может быть только

после смерти, это не означает, что человек, находясь на земле, может отбросить всякие надежды на познание идеального мира и полностью погрузиться в мир материальный. Напротив, он (по крайней мере, лучшие представители человеческого рода в лице мудрецов) должен всячески стараться приблизиться к постижению истины (идеального мира), насколько это для него возможно. Таким образом, мы видим, что онтологическое учение Платона включает в себя как гносеологический, так и аксиологический компоненты и немислимо без них. Платон же задает и четкую ориентацию философов на постижение мира вечных форм, идей, подлинной и неизменной истины, равно как и определение именно этого типа познания как приоритетного, привилегированного для человека. Сохранился это и у Аристотеля, во многом отошедшего от учения своего учителя и в целом, как кажется, ориентированного на мир конкретных чувственно воспринимаемых вещей. Тем не менее, рассматривая аристотелевский идеал созерцательной жизни, которая должна характеризовать мудрецов, мы усматриваем больше сходств со взглядами Платона, чем различий.

Четкое противопоставление истины и истории (временности) закрепилось в европейской мысли. Воспроизведение этой идеи мы находим впоследствии у Канта. В разделе «Критики чистого разума» под названием «Архитектоника чистого разума» мы читаем: «Если я отвлекаюсь от всего содержания знания, рассматриваемого объективно, то субъективно всякое знание есть или историческое, или рациональное. Историческое знание есть *cognitio ex datis*, а рациональное — *cognitio ex principiis*. Откуда бы ни дано было знание первоначально, у того, кто им обладает, оно историческое знание, если он познает его лишь в той степени и настолько, насколько оно дано ему извне... Основанные на разуме познания, имеющие объективный характер (то есть могущие первоначально возникнуть только из собственного разума человека), лишь в том случае могут называться этим именем также с субъективной стороны, если они почерпнуты из общих источников разума, а именно из принципов...» [Кант 1994, 488]. Историческое знание Кант расценивает как неподлинно разумное, разумное лишь по форме, но не по содержанию. Человек, выучивший основные положения любой философской системы, использует лишь подражательную способность, и, если опровергнуть одно из положений этой системы, он не будет в состоянии самостоятельно выработать новое на защиту воспринятых им взглядов. Такого человека Кант называет «гипсовым слепком живого человека» [Там же], подчеркивая мертвый характер такого типа познаний. Разумное познание Кант в свою очередь подразделяет на математическое и философское, отмечая, что плачевная участь быть объективно разумным знанием, но субъективно историческим присуща только философии. В математике же это невозможно ввиду того, что в ней мы имеем дело с непосредственным конструированием понятий. В философии же мы имеем дело с самими понятиями, что подразумевает возможность простого зазубривания ряда положений и выводов, что нередко и «бывает у большинства учеников и у всех тех, кто не видит дальше того, чему его научила школа, и на всю жизнь остается учеником» [Там же].

От Канта этот взгляд на различие подлинно философского познания и познания исторического переходит и в философию Гегеля, также проводящего четкое различие между историческим, математическим и философским познанием [Гегель 2000, 26–29]. По Гегелю, знание основных положений разных философских систем является бесполезным познанием «голых мнений», что может быть интересно лишь ученым эрудитам, ибо «...ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, то есть таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает» [Гегель 1932, 18]. Правда, стоит отметить, что Гегель такое противопоставление философичности и историчности хотя и признает правомерным, но воспринимает уже как серьезную философскую проблему, требующую осмысления и решения или, используя терминологию Гегеля, снятия.

В целом можно сказать, что рассмотренная выше тенденция четкого разделения истории философии и философии как двух разных феноменов во многом остается актуальной и сегодня, так как ее интеллектуальным продолжением по праву может

считаться утверждение нефилософского характера истории философии, точнее, убежденность в том, что история философии сама не является философией. Позиция эта уже давно является ведущей для западноевропейского историко-философского сообщества. В отечественном интеллектуальном пространстве она пока что не является преобладающей, однако и здесь приобретает в последнее время все большее число сторонников¹⁴. Такой взгляд на природу истории философии наряду с возможными недостатками (скрывающимися в опасности упустить из виду специфичность предмета исследования и превратиться из историков философии просто в историков) имеет и ряд существенных достоинств, а именно гарантированность научности историко-философских исследований. Если в отношении философии всегда был актуален вопрос о ее взаимосвязи с наукой, а точнее, о ее принципиальном отличии от науки, то исключая «философичность» истории философии мы тем самым избегаем возможных обвинений в ненаучном характере историко-философских штудий¹⁵. Таким образом, распространение этого взгляда на природу истории философии сегодня во многом можно объяснить конкретными потребностями историков философии, стремящихся утвердить свое место под солнцем в научном сообществе¹⁶. Главное, разумеется, тут не выплеснуть с водой и ребенка. Ибо научность историко-философских изысканий вовсе не отменяет их специфичность, а именно нацеленность не на объяснение и описание (только), но и на личное осознание и понимание того, о чем идет речь. Это в свою очередь предполагает наличие определенной философской позиции у историка философии (которую вовсе необязательно артикулировать, но без которой историко-философское исследование теряет смысл). Последнее и есть то, что В. Виндельбанд называл критико-философской функцией истории философии.

Однако в истории европейской философии с не меньшей отчетливостью был представлен и иной взгляд на соотношение истории философии и философии, упирающийся всё в ту же онтологическую проблему разделения на мир вечности и мир изменчивости, однако основанный на несколько ином варианте ее решения. Так, если у Платона взаимодействие двух миров носит во многом оппозиционный характер, то в христианской концепции историчности производится попытка эти антагонистичные противоположности объединить, в силу чего появляется представление об истории как о видимой постепенно разворачивающейся реализации вечного (и даже предвечного) божественного плана спасения человека. Такой взгляд на соотношение вечной подлинной реальности и нашего мира преходящих форм мы находим уже у Августина. И именно такой вариант решения проблемы оказывается близок Гегелю, хотя и подвергается некоторым видоизменениям и доработкам. Модификации эти неразрывно связаны с основными теоретическими положениями гегелевской философии и прежде всего с его представлениями о сущности истины. Истина не является чем-то завершенным, статичным. Она не только результат или цель. Она представляет собой также и процесс достижения этого результата, без которого она не мыслима. Мы не можем постичь истину в полной мере, не постигнув также и весь процесс ее становления: «Истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман» [Гегель 2000, 25].

С этих позиций Гегель рассматривает и развитие философии, утверждая, что мы не должны стремиться усмотреть непоколебимую и неизменную истинность в какой-либо философской системе. И уж тем более не должны, полагая, что нашли эту искомую истинную философскую систему, отбрасывать весь предшествующий исторический опыт. На протяжении истории было сформировано много различных философских взглядов. Но они не должны восприниматься как противоречия и, следовательно, не должны рассматриваться в категориях истинности и ложности. Все они определенные этапы становления философии, развития философской мысли. Они все обладают истинностью. Ложность их возникает лишь в том случае, когда мы рассматриваем их как завершенный результат, когда начинаем приписывать им абсолютную истинность. Абсолютно же истинен оказывается лишь процесс постижения духом самого себя, реализуемый в истории через разные философские системы: «История, развертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя, а с мыслью дело обстоит так, что

только порождая себя, она себя находит: дело даже обстоит так, что лишь тогда, когда она себя находит, она существует и действительна. Системы философии суть эти акты порождения, и ряд этих открытий, в которых мысль ставит себе целью открыть самое себя, представляет собою работу двух с половиной тысячелетий» [Гегель 1932, 12]. При этом мы можем наблюдать явный прогресс развития мысли. Однако этот прогресс — прогресс развития всего человечества в целом. Если же мы будем рассматривать философскую мысль отдельных народов, то мы нередко наблюдаем там периоды длительной стагнации и даже регресса [Там же, 10–11]. Однако в то же время мы видим, что эстафетная палочка подхватывается другим народом, и в целом человеческая история движется ко всё большему постижению и осмыслению духом самого себя.

Другими словами, история философии нужна философии для понимания самой себя. Представляя как раз этот процесс достижения результата, который выражен в актуальном состоянии философского познания, она предоставляет недостающую часть истинности — процессуальность. В связи с этим подходом мы, напротив, оказываемся вынуждены рассматривать историю философии как философию (без возможности абстрагирования от ее философичности). Однако это становится возможным лишь при значительном переосмыслении сущности самой философии, а не истории. То, что история не может сама по себе претендовать на манифестацию абсолютной истинности, а следовательно, на причастность философии (к этой абсолютной истинности имеющей непосредственное отношение), для Гегеля было не менее очевидным, чем для Канта. И это положение Гегель не подвергал критике. Поэтому отождествление философии и истории философии [Гегель 1932, 25, 35 и др.] становится у Гегеля возможным не потому, что историческое рассмотрение такого предмета, как философия, привносит особую философичность в самое историю, а только потому, что философия в интерпретации Гегеля у нас оказывается не чем иным, как историей философии, без нее непостижимой и только в ней и являющейся. В этом решении проблемы соотношения философии и истории философии мы видим проявление гегелевского панлогизма, так как снятие различия между миром реального существования и миром мышления производится Гегелем в соответствии с тем же принципом — структура мира бытия отождествляется со структурой мира мышления, в силу чего наша эмпирическая жизнь, наша история оказывается развитием мысли, процессом проявления и постижения абсолютным духом самого себя.

После разбора теоретического обоснования гегелевских взглядов на историю философии, ставших определяющими для историко-философской науки, перейдем к более детальному знакомству с предложенной им периодизацией. Всю историю философии Гегель подразделял на два периода — философия греческая и философия германская. Германская же в свою очередь подразделялась им на зрелую форму в виде философии Нового времени и промежуточный, переходный этап брожения, то есть философию Средних веков.

Принципиальным для Гегеля моментом является определение точки зарождения такого феномена, как философия. И для него этой точкой оказывается Древняя Греция. Только там, по мысли Гегеля, мы можем говорить о переходе мысли в стадию формирования философии. Связано это с тем, что только в Древней Греции впервые появляется осознанное представление о свободе как о сущностной черте человека. В данном случае речь пока не идет о действительной свободе всех людей, так как в Древней Греции существовали рабы. Это будет в полной мере, по мысли Гегеля, достигнуто лишь в Пруссии во времена жизни философа. Но именно в этом и проявится процесс постепенного развития, происходящий в направлении все большего расширения осознанности духом самого себя и сущностных для него свойств. Но важным при анализе древнегреческих политических образований оказывается их осознание, что свобода необходима для человека, чтобы мы могли считать его в полном смысле человеком. Проявлением такого осознания и подчинения этому осознанию конкретного устройства общества Гегель считал законы. Только в Древней Греции мы имеем дело с попытками создания общезначимых законов, которым должны были подчиняться все без исключения, включая правителей. И именно в этом последнем Гегель усматривал

принципиальное отличие древнегреческого политического устройства от восточных деспотий, где закон представляет собой произвол правителя. О чьей-либо свободе там речи быть не может. По сути, в восточных государствах свободным оказывается лишь один — деспот. Однако и его свободу нельзя считать подлинной, так как она, как и рабство его подданных, основывается на страхе. Свобода же несовместима со страхом. По этой причине в этих обществах философия, представляющая собой по определению свободную деятельность духа по осмыслению самого себя, появиться не могла [Гегель 1932, 90–91].

Правда, Гегель идет еще дальше и исключает Восток не только из числа потенциально возможных территорий зарождения философии, но и из регионов, в которых философия в принципе может существовать, отказывая порождениям мысли восточных народов в еще одной сущностной для философии черте — индивидуации. Восточная мысль развивается таким образом, что стремится к максимальному обобщению, максимальной абстрактности, отчуждению от мира конкретных форм. Это находит выражение в продуктах не только интеллектуальной мысли, но и мысли религиозной. Цель восточных религий — отчуждение от себя, смерть субъекта как отдельной сущности, его растворение в некоем абсолюте, в котором теряются все индивидуальные черты [Там же, 91–92]. Философия же, напротив, имеет дело и призвана иметь дело с воплощением абстрактной мысли в конкретных формах. Именно в этом заключается путь познания (а лучше сказать, распознавания) мыслью самой себя.

Германская философия представляет собой философствование внутри христианства. В христианстве происходит удвоение духа для себя с дальнейшим снятием этого удвоения: чтобы бытийствовать для себя и у себя. Всю историю развития духа мы можем анализировать, по Гегелю, в этих терминах. Однако в христианстве эта история удвоения и его снятия духом персонифицируется в личности Христа. Этот период философствования распадается также на два периода: Средние века и Новое время. В Средние века философия уже оформляется и получает существенное наполнение. Однако здесь мы еще видим противопоставления сущности, содержания и формальной рефлексии над этим содержанием, которые представляются принципиально разделенными моментами. В философии Нового времени, в ее завершающей стадии, мы приходим к пониманию единства этих двух ранее представлявшихся отдельными моментов. Начинается она лишь с периода Тридцатилетней войны, и ее родоначальниками являются Бэкон, Бёме и Декарт. Однако этап этот рассматривается Гегелем как незавершенный и принципиально новый [Там же, 101–102].

Отвлекаясь от того факта, что периодизация Гегеля заканчивается на рубеже XVIII–XIX вв., мы можем сказать, что наши современные периодизации истории философии не сильно от нее отличаются. Так, стандартный вид периодизации гласит, что философия как особый феномен духовной жизни человечества возникает в Древней Греции, а первым философом мы можем считать Фалеса Милетского. С этого времени у нас начинается период античной философии, заканчивающийся условно в 529 г., когда по эдикту Юстиниана в Афинах закрывается платоновская школа. По сути же последними античными философами мы, как и Гегель, считаем неоплатоников.

Далее начинается период Средних веков, чья философия подразделяется на патристику (II–VI вв.) и схоластику (IX–XV вв.). Характеристикой этого периода является подчинение разума христианской вере, выраженной в церковной догматике. Истина, искать которую призвана философия, воспринимается в это время как уже данная в божественном откровении, а, следовательно, основная задача философии видится не в ее отыскании, а в ее постижении и разъяснении.

Средние века сменяются эпохой Возрождения (XIV — начало XVII в.), крайне многогранным феноменом, который сложно однозначно охарактеризовать и даже задать его временные рамки. Тем не менее за эталон здесь принимается итальянское Возрождение, которому присущ в первую очередь интерес к античному наследию, в том числе и философскому, что порождает синкретизм различных философских течений этого времени. Другой отличительной чертой Возрождения становится подчеркнутое внимание к человеку и его природе, что выразилось в антропоцентризме и гуманизме.

Следующим периодом в истории западноевропейской философии становится Новое время (XVII–XVIII вв.), характеризующееся выделением двух противоположных направлений философской мысли – рационализма и эмпиризма, появлением идей естественной религии и концептуализацией научного познания. Затем следует Просвещение (XVIII в.), не менее сложный и многогранный культурный феномен, чем Возрождение. Как и в случае Возрождения, оптимальным считается говорить о разных Просвещениях – Просвещении французском, английском, немецком и т.д. В то же время наиболее общей специфической чертой этого периода оказывается стремление к освобождению разума от гнета предрассудков самого разного толка, в том числе и религиозных, что, с одной стороны, являлось непосредственным следствием развития новременной философской мысли, с другой же стороны, привело впоследствии к исторической критике библейских текстов и к поискам исторического Иисуса.

После эпохи Просвещения в России принято считать отдельным периодом «немецкую классическую философию», начинающуюся Кантом и заканчивающуюся Фейербахом. История данного понятия достаточно примечательна. Термин «немецкая классическая философия» восходит к Ф. Энгельсу (к его небольшой работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии») и активно употребляется только в постсоветском историко-философском дискурсе. Аналогичные сложности возникают и с выделением следующего периода в истории философии, который в отечественной историко-философской науке утвердился под названием «постклассической философии», которую принято весьма условно начинать с Шопенгауэра. В то же время более детальные исследования творчества Шопенгауэра убедительно показывают, что отделение его, а уж тем более принципиальное противопоставление «классическим» философским системам является необоснованным. Предыстория же термина «постклассическая» философия и вовсе приводит в последнее время к вопросу о правомерности применения этого разделения, в силу чего мы видим тенденцию к отходу от этого названия и попытки заменить его более нейтральным выделением по хронологии, принятым в зарубежных историко-философских периодизациях [Мотрошилова (ред.) 1996–2000]. Дальнейшая периодизация исходит исключительно из хронологических рамок, в силу чего мы чаще всего говорим о философии XX в. и философии рубежа XX–XXI вв.

Такая периодизация в целом, являясь стандартной, не исключает целого ряда сложностей. И большая их часть появляется при попытке включения в эту слаженную схему развития истории философий философий других культурных регионов, даже не столь сильно отличных от Западной Европы по особенностям их исторического развития. С подобного рода проблемой мы сталкиваемся при попытке выстроить периодизацию истории русской философии, которую принято начинать не ранее XI–XIII вв., а в некоторых случаях даже лишь с XIX в. Аналогичные, хотя и меньшие, сложности имеются и с периодизациями философий других восточноевропейских народов, в частности, поляков [Skoczylński, Woleński (eds.) 2010].

В то же время, несмотря на все большие сложности, возникающие при попытке создания непротиворечивой и всеохватной периодизации истории философии, остается бесспорным, что попытки эти не стоит полностью отбрасывать. Если история попыток создания таких периодизаций и учит нас тому, что они невозможны, то не в меньшей степени она учит нас и тому, что периодизации все-таки необходимы. Являясь основным доступным для нас видом классификации имеющегося у нас объема знаний, они оказываются все более и более полезными, структурируя историю философии, саму философию и работу историков философии.

Выражение «постановка вопроса» допускает более одного предложения возможных ответов и направлений дальнейшего рассуждения, что и имеет место в данной работе. Начнем с уточнения понятия «философия» применительно к индийскому интеллектуальному наследию, поскольку до сих пор в философском сообществе Запада и России не наблюдается окончательного единства мнений на сей счет. Положительное единство подразумевало бы, на наш взгляд, общепринятость таких образовательных требований: считают правильным и стремятся к тому, чтобы индийская философия преподавалась на любом философском факультете с той же степенью подробности, что и

античная и классическая европейская, а также чтобы индийские традиции логики нашли равноправное с традиционной европейской логикой место в учебном процессе. Мы признаём факт, что очерченное возможное положение дел значительно ближе к идеально мыслимому, нежели к выполнимому в скором времени, однако речь идет о принципиальной установке и перспективе. Отрицательное же единство взглядов проявилось бы в единодушном изгнании названных предметов из образовательного курса будущих философов в российских и западных университетах. Но действительность не ведет нас пока определенно ни к одному из этих крайних положений. А посему начнем по-философски *ab ovo*, с вопрошания, есть или нет в Индии философия и на каком основании мы так решили.

В историко-философских изысканиях бывало немало попыток доказать наличие древних заимствований отдельных философов или решений как из Индии в Грецию, так и наоборот. Но ничего более определенного, чем, в сущности, легендарные свидетельства греков о гимнасофистах, о связях Пифагора с Индией и т.п. или чем нечто вроде сугубо частных констатаций некоторых сходств скептической школы с махьямакой, так и не удается получить. Поэтому методически надежным будет исходить из до сих пор оправдывавшегося предположения, согласно которому на этапе формирования греческой философии и того, что с ней сравнивается в Древней Индии, будь оно философией или нет (мы еще не пришли к заключению), связи то ли отсутствовали, то ли не оказались значительными. А на последующих этапах, когда обе традиции мысли уже сформировались, допустить наличие влияния будет еще менее вероятным. В самом деле: оно могло опираться разве что на получаемое иноземцем — индийцем в Средиземноморье, греком в Индии — философское образование и на последующую трансляцию его на своей родине. Как подобное бывало, нам известно на примере китайцев V—VII вв., получавших образование в буддийских университетах. Они возвращались домой, переводили сочинения с санскрита на китайский и писали комментарии. Ничего подобного в нашем случае историки не знают. Итак, греческая философия и ее индийское соответствие возникли и сформировались независимо.

Если ограничиваться одной греческой традицией и ее наследниками, то при первичном определении философии допустимо ограничиться указанием ее специфического предмета, например, напомнить слова Аристотеля об особой науке, предмет коей — сущее как таковое, что оно есть само по себе. Много позже эта область получила название метафизики, а еще позже онтологии. Однако исследования на стыке философии и лингвистики продемонстрировали, что «одержимость бытием» (Хайдеггер) фундирована в редкой, но всеобщей черте греческого языка: особой роли бытийного глагола и его многозначности. Вряд ли мы готовы счесть такое привходящее, частное лексико-синтаксическое обстоятельство решающим фактором, без которого идея философского мышления не могла бы появиться и закрепиться¹⁷. Тем не менее была названа центральная тема (греческой) философии. Будем же искать то, что основательнее фундаментального предмета. Разумеется, это философия как специфическая интеллектуальная деятельность. Она характеризуется разнообразными нормами, и лишь изнутри этой деятельности, как ее развили греки, тема бытия оказывается фундаментальной. А снаружи философию как деятельность приходится определять существенным образом посредством ограничений, указывая на то, что она ближайшим образом *не* есть. В самом деле, исторически одновременно с философией греки в эпоху культурного взрыва изобрели математику (прежде всего геометрию), историю, риторику. Всё это не в меньшей мере высшие достижения греческой культуры, так что философия есть определенным конкретным способом не математика, не история, не риторика, она с ними соотносится. Впоследствии, в поздней античности оказалось, что философия также и не религия откровения.

Индийцы же в соответствующую эпоху индийской цивилизации развивали совсем другие высшие формы культуры: чрезвычайно сложный символический ритуал, лингвистику (санскр. *вьякарана*) такого уровня зрелости, что Европа смогла сравниться с нею лишь в XX в., и йогу, то есть методологию формального управления своими душевными состояниями. Пересечений в области культурных морфологий древних Индии и Греции, таким образом, не оказалось. Далее, в Индии, в отличие от постантичной христианской

Европы, нет имманентных оснований разделять философию и религию как формы культуры. Христианство для античности – пришелец из Леванта; приспособление философских греческих средств для его обоснования потребовало огромных усилий, но слияния философии и мыслящего аспекта религии откровения, то есть богословия, так и не произошло. Напротив, то, в чем европейский обращенный на Индию взгляд может усмотреть нечто недвусмысленно религиозное (культовое почитание Господа Шивы) и, напротив, определено философское (философский монизм адвайты), всегда пребывало для индийца в одной области культурного существования. Словом, взгляд, учитывающий морфологию двух культур, скорее подчеркнет различие, нежели сходство.

Вероятно, в качестве первого шага к решению вопроса, как квалифицировать интеллектуальное наследие Индии, продуктивным окажется обобщение значения философии для культуры, понятного всем тем, кто знаком с греческим наследием. Философия для греков есть высшая интеллектуальная рефлексия о своей деятельности, ее смыслах и целях, а также и следующая из такой рефлексии жизненная практика, поддерживаемая духовными упражнениями¹⁸. Утверждать, что человеческая деятельность разворачивается в мире, крайне философски наивно. Верно противоположное: мир в философском смысле оказывается заметен как среда объектов и действий человеческой деятельности, которая всегда первее. Так греческий *логос* сначала сделался нормой разумного обсуждения и принятия решений и лишь потом оказался объектом философского мира греков¹⁹. Вот и индийский аналог греческой философии является точно тем же: высшей интеллектуальной формой рефлексии о деятельности в рамках культуры, ее смыслах и целях. Культуры же Греции (а затем Европы) и Индии были существенно разные, а потому и индийская философия заметно отлична от греческой и европейской, но не перестает от этого быть философией.

Слову «философия» на санскрите, универсальном языке классической Индии, нет единого соответствия, но такое отсутствие нельзя считать аргументом в пользу отсутствия объекта. Греки изобрели слово «философия» много позже самой философии, однако нелепо считать, что до изобретения этого слова философии у них не было. И еще один довод. Философия, как мы констатировали, есть сложная деятельность. Вполне вероятно предположить, что индийцы обозначили отдельными терминами некоторые различные ее грани. Так оно и оказывается. К примеру, сиддханта – это «конкретное онтологическое убеждение», даршана – «исходная философская интуиция» и т.д.

Подведем итог, оформив его в виде умозаключения. (А) Философия есть некоторая сложная интеллектуальная деятельность со своими нормами. (Б) Невероятно, чтобы нечто сложное было дважды независимо изобретено. Следовательно, как деятельности греческая и европейская философия, с одной стороны, и индийская, с другой, не тождественны. Далее встает вопрос о сравнительной значимости сходств и различий, решение которого склонит нас в сторону отнесения индийского и европейского наследия, хотя бы текстового, к одному или к разным классам культурных предметов. Мы полагаем, что наиболее существенны такие действительно наблюдающиеся сходства. (А) обязательность полемики по разумным и сформулированным правилам. В Европе эти правила изучаются и предписываются логикой, в Индии – ньяей. Огромное сходство этих правил бросается в глаза. (Б) Способность собственно к внутренней истории, то есть философской истории. Poleмика между направлениями мысли фиксируется, из нее делаются продуктивные выводы, последующие поколения не начинают спор с того же места, что и их отдаленные предшественники. Они осваивают в своем философском образовании историю вопроса. (В) Имеется ряд направлений, которые можно назвать по обыкновению школами, но лучше – типами философского ума. Все они в равной мере не совпадают с обыденным дофилософским мировоззрением, но исходят из разных начальных интуиций. Обсуждение интуитивных оснований в философском диспуте между школами невозможно, поскольку эти основания транслируются посредством специфических для каждой школы философских практик. Зато обсуждаются консистентность позиции и ее логическая связность. Примером в Греции могут служить стоическая, скептическая, эпикурейская, неоплатоническая школы, в Индии – санкхья, миманса, адвайта, виджнянавада, мадхьямака.

На этом основании мы утверждаем, что философия в Индии была и есть. Однако это лишь основание, найденное в объекте, а выше мы уже заявили, что глубже объекта, предмета или темы находятся характеристики деятельности. Обращаясь к деятельности, мы обнаруживаем, что признание европейцем-философом наличия или отсутствия философии в Индии есть, в конечном счете, программная установка, а не полагание либо отрицание фактов исторической действительности. Если философ западной традиции, получив не поверхностное знакомство с индийским интеллектуальным наследием, обнаружил, что освоение и продумывание индийских текстов примерно так же и в таком же отношении существенно для него, как творения античных и европейских классиков или работы современников, то именно этот результат своего знакомства, равно как и волю его продолжить, он выражает тезисом, что индийская философия существует. И то сказать: индийская философия существует не сама по себе, но для кого-то. Для кого же у нас и на Западе? Очевидно, прежде всего для философов и интересующихся философией. Если имеет место обратный случай, и философ европейской традиции чувствует полный простор для своих исследований и творчества внутри западной философии, что вполне вероятно, благо она очень богата, то он вправе отказываться от знакомства с предлагаемыми ему индийскими сочинениями. Но, будучи честным, он должен заявить: «Не знаю, есть ли в Индии философия. Даже если есть, мне она не нужна». Отказывался же Куайн от изучения истории философии вообще! Однако отрицание существования в Индии философии на основе факта незнакомства недостойно философа. Почти любой философ найдет в индийском наследии нечто профессионально стимулирующее его. Философ религии – в школах веданты, философском шиваизме; аналитик – в ньяе, навьяньяе и мимансе; феноменолог – во всех буддийских школах и в йоге Патанджали; философ языка – едва ли не во всех традициях; логик – в ньяе, буддийской праманавадэ и джайнской логике и т.д. Единственным исключением окажется отсутствующая в индийской традиции политическая философия.

В критериях периодизации индийской философии прибегнем к понятию функционального, то есть наджанрового, типа текста. Ознакомившись с античным, средневековым или новоевропейским содержательным текстом, мы в большинстве случаев в состоянии квалифицировать его как религиозный, философский, исторический, художественный, юридический, оккультный, математический и т.п. Нам неизвестно, удосужился ли кто-то явно сформулировать их дифференциальные признаки, но очевидно, что эта работа выполнима и не слишком трудна. Точно так же и в индийских санскритских текстах знаток языка и специалист сможет отделить философский текст или пассаж от юридического, художественного, йогического, грамматического или литературного. Однако как на Западе, так и в Индии имеется целый ряд внутрифилософских жанров, например, краткий трактат («Об истолковании», «О софистических опровержениях» Аристотеля), диалог («Парменид» Платона), большой трактат («Никомахова этика» Аристотеля), комментарий («Введение» Порфирия, комментарии Прокла к «Тимею»), схоластические (Summa и Summula), новоевропейская статья и др. Таково же положение и в Индии, однако жанры, разумеется, не совпадают. Драматургических диалогов на манер Платона Индия в профессиональной философской литературе, к примеру, не знает. Зато комментарии существуют многих типов, настолько функционально разных, что даже обобщающего слова «комментарий» на санскрите для них не нашлось.

Важнейшим специфичным типом философского текста в Индии являются в прозе так называемые «сутры» с многочисленными примерами: «Ньяя-сутры», «Йога-сутры», «Брахма-сутры», «Шива-сутры» и др., и их аналоги в стихотворной форме, карики – «Санкхья-каррики», «Мула-мадхьямака-каррики». Они в своем устройстве моделируют внутреннюю речь человека, в отличие от устной и письменной, хотя, конечно, и произносятся, и записываются, и предназначаются для заучивания наизусть. Их синтаксис резко отличается как от обычного разговорного, так и от письменных жанров. Для тех, кто не знаком с санскритом, этот функциональный стиль можно сравнить отчасти со специфической грамматикой английского языка в заголовках прессы, где опускается большая часть служебных слов, а также с вымершим теперь телеграфным стилем.

Знание наизусть и проработка на внутришкольных семинарах каких-то сутр или карик как своих обязательны для принадлежности к школе, основоположения которой зафиксированы в соответствующем кратком тексте. Существование школ мысли или типов философского ума, которые воспроизводят себя на материале людей из поколения в поколение, а также вступают друг с другом в рациональную полемику, есть конститутивная черта существования индийской философии. Исходя из этих соображений, само общее, неперменное деление индийской философии на периоды включает в себя длительную эпоху, предшествовавшую окончательным формулировкам сутр или карик; сам период закрепления; последующий период создания текстов, разворачивающих труднопознаваемый синтаксис сутр в более привычную речь; наконец, период, когда в большинстве создаваемых текстов мы находим фиксацию межшкольной полемики и взаимного уточнения позиций. Возможно и более дробное членение на подпериоды, но оно будет исходить не из функциональных оснований, а из предметных, то есть из проблематики внутри школ и проблем, поднимавшихся в полемике.

Примечания

¹ История философии как наука появилась благодаря Гегелю, который говорил, что история философии представляет собой процесс выработки категорий разума, а не собрание мнений различных людей обо всем. Правда, Гегель пошел дальше, заявив, что историческая последовательность разработки этих категорий совпадает с последовательностью самой философской системы Гегеля, элементами истины которой они и являются.

² По Виндельбанду, возможны три типа оценок: логические (по критерию истина – ложь), этические (добро – зло), эстетические (прекрасное – безобразное).

³ Среди факторов, которые оказывают ключевое влияние на развитие истории философии, Виндельбанд выделяет культурно-исторический, ибо условия определенного времени, общественно-политические события, развитие наук, религиозные вопросы создают почву для постановки, изменения или исчезновения той или иной философской проблемы. Именно в этом смысле мы можем говорить о философии как самосознании эпохи. И именно культурно-исторический фактор оправдывает существование тех философских учений, которые внутренне не оправданы. В этой связи можно говорить о существовании в истории философии относительной истины (оправдываемой историко-культурными обстоятельствами) и истины абсолютной (оправдываемой имманентной необходимостью). Отдельного внимания в истории философии заслуживает фактор индивидуальности, когда личность философа оказывает на развитие философии большее влияние, чем время.

⁴ Само разделение истории философии Виндельбанд предлагает следующее: философия греков (600–322 гг. до н.э.); эллинико-римская философия (322 до н.э. – 500 г. н.э.); средневековая философия (V–XV вв.); философия эпохи Возрождения (XV–XVII вв.); философия просвещения (1689–1781); немецкая философия (1781–1820); философия XIX в. [Виндельбанд 1997, 27].

⁵ Автор статьи не использует слово «факультативность», но исходя из построения самой работы, можно предположить, что этот период не характеризуется оригинальными философскими учениями, способными «конкурировать» с учениями классической индийской философии или учениями европейской традиции.

⁶ Периодизации, разбираемые в статье Эли Франко *On the Periodization and Historiography of Indian Philosophy* [Franco 2013, 1–32]: **Paul Deussen**: *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. Leipzig. 1894–1917 (in 7 vol.); *Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Philosophy of the Vedanta in its Relations to Occidental Metaphysics*. Berlin. 1907; **Sarvepalli Radhakrishnan**: *Indian Philosophy*, 2 vols. (1923–1927); **Erich Frauwallner**: *Die Bedeutung der Indischen Philosophie*. In: H. H. Schaeder (ed.), *Der Orient in deutscher Forstung. Vorträge der Berliner Orientalistentagung*. Leipzig. 1944, 158–169; *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vols., Salzburg. 1953–1956; **Madeleine Biardeau (1922–2010)**: *Philosophie de l'Inde*, in: B. Parain (ed.), *Histoire de la philosophie*, vol. I: *Orient-Antiquité*, Paris, 1969, 82–247; **John Plott (d. 1990)**: *John Plott with James Michael Dolin, Russel E. Hatton, ed. By Robert C. Richmond, Global History of Philosophy*, vol. 2: *The Hellenistic-Bactrian Period*, Delhi. 1989; *John Plott and Paul May, Sarva-Darshana-Sangraha. A Bibliographical Guide to the Global History of Philosophy*, Leiden. 1969; **Walter Ruben (1899–1982)**: *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin. 1954.

⁷ Логика достаточно проста. Индия может быть поделена на две части: с устья Инда до дельты Ганга, получается два треугольника: Хиндустан на севере и Декан на юге. Делим северную часть на две и получаем: Пенджаб, долина Ганга и Деканское плато. Эти три региона и были активными точками философствования в Индии: Пенджаб – Ригведийский период, долина Ганга – поздне-

ведийский (упанишады), Декан — период сутр, или третий период, который начинается с буддизма и джайнизма [Franco 2013].

⁸ Дойссен видел в Упанишадах, равно как и в Библии, этический или альтруистический моизм [Franco 2013].

⁹ Понятно, что в этом случае адвайта будет рассматриваться как высшее достижение индийской мысли (С. Радхакришнан), а Мишра и Чаттопадхья вынуждены менять эту иерархию в соответствии со своими взглядами.

¹⁰ Переход от первого периода ко второму, согласно Фраувальнеру, не был постепенным. Санхья, Вайшешика, Локаята, буддизм и джайнизм были нерелигиозными системами. В отличие от них, новые системы были теистическими, а учитывая, что Шива и Вишну — это боги неарийского происхождения, то этот переход Фраувальнер объясняет победой неарийского духа над арийским [Franco 2013].

¹¹ «Обработан» в том смысле, насколько велика у него степень «некритичности» как историка философии.

¹² Десятичная классификация Дьюи организует материалы по дисциплине или области исследования, которые включают философию, социальные науки, науку, технологию и историю. Схема включает в себя 10 классов, каждый из них делится на десять подклассов, каждый из которых имеет 10 секций. При обозначении используются арабские цифры, три целых числа составляют главные классы и подклассы, десятки образуют дальнейшее деление. Структура классификации иерархична и обозначения это отражают. Основной принцип построения классификации предполагает установление главных классов, не превышающих по числу девять, и обозначение каждого класса одной из девяти цифр. Последующее деление каждого из классов осуществляется не более чем на девять подклассов с обозначением присоединяемой справа цифры, как в десятичной дроби. Дальнейшее деление каждого из 81 подкласса производится не более чем на девять подразделов. Таким образом, все подразделы одного класса образуют часть библиотеки с возможностью неограниченного дальнейшего деления. Изначально ДК преследовала две цели — систематизация книг и их расстановка. ДК 1876 г. не зависит от языка, а ее обозначения являются общедоступными, так как состоят из арабских цифр.

¹³ Основной аргумент против ДК Дьюи выдвинут в свое время Ранганатаном: индология слабо представлена в этой системе, потому что во время создания этой системы Запад не был еще в полной мере ознакомлен с высокими идеями индийской философии и религии. Америка впервые была с ними ознакомлена благодаря Вивекананде, чья речь прозвучала в 1893 г. в Чикаго.

¹⁴ О перипетиях развития отечественной историко-философской науки, обуславливающих расхождение в оценке сущности истории философии, см. статью В.А. Куренного: [Куренной 2004].

¹⁵ Как ни парадоксально, теоретическое обоснование этого взгляда также следует возводить к Гегелю, ведь именно он обосновал утверждение, что в историчности и заключается научность философии, а значит, как раз история философии и является наукой [Гегель 1932, 25].

¹⁶ Во многом аналогичная проблема сейчас преследует и теологию, которая также со второй половины XX в. активно пытается утвердить свой научный статус. И если в отношении таких разделов теологии, как история церковного вероучения, это сделать не представляется проблематичным, благодаря все той же ссылке на исторический характер этой дисциплины, то с разделами фундаментальной теологии дела обстоят вовсе не так просто. Повышенный интерес к теме «религиозного опыта», отмечаемый сейчас в рамках не только светских религиоведческих исследований, но также и теологических дискуссий независимо от конфессиональной принадлежности их участников, во многом может быть объяснен все теми же попытками найти твердую почву для обоснования научности теологии.

¹⁷ Для сравнения: сотни лет трактат Аристотеля «Категории» слыл не только логически, но и онтологически важным сочинением. Во индоевропеист Э. Бенвенист показал, что тема его — всего лишь таксономия предикатов греческого языка. Таким образом, логические и онтологические импликации ошибочны при всей их многочисленности [Бенвенист 1974, 104–114]. Этот подход нетрудно и должно обобщить, и таковое обобщение делает из нас не аналитических философов, а лишь вдумчивых историков как собственно философии, так и недоразумений, сопровождавших ее развитие.

¹⁸ На последнее обратил внимание Пьер Адо [Адо 2005].

¹⁹ См. работы М.К. Петрова, например: [Петров 1997; Петров 2013] и др.

Источники — Primary Sources in Russian Translation

Виндельбанд 1997 — *Виндельбанд В.* История философии. Киев: Ника-Центр: Вист-С, 1997 (Windelband, Wilhelm, *Geschichte der Philosophie*).

Гегель 2000 — *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000 (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*).

Гегель 1932 — *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1 / Сочинения. Т. 9. М.: Партийное издание, 1932 (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*).

Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994 (Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*).

Ссылки – References in Russian

Адо 2005 – *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. М.: Степной ветер, 2005.

Бенвенист 1974 – *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974.

Куренной 2004 – *Куренной В.А.* Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // Логос. 2004. № 3–4 (43). С. 3–29.

Матвеев 2015 – *Матвеев С.А.* Периодизация индийской философии и векторы ее направленности // Материалы Международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной Духовной Академии. Сборник докладов. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви, 2015. С. 239–246.

Мотрошилова (ред.) 1996–2000 – История философии. Запад – Россия – Восток. Под ред. Н.В. Мотрошиловой. Кн. 1–4. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1996–2000.

Петров 1997 – *Петров М.К.* Античная культура. М.: РОССПЭН, 1997.

Петров 2013 – *Петров М.К.* Учение Гераклита о слове // Научная мысль Кавказа. 2013. № 3. С. 5–16.

Шохин 2004 – *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 1. P. 146–163

To the Statement of a Question on Periodization of History of Indian Philosophy*

Ruzana V. Pskhu, Ludmila E. Kryshtop, Andrey V. Paribok

The article concerns at first the question on periodization of Indian philosophy and different criteria of such periodization. But this is not possible without salvation a question whether it is in general possible to speak about there is a philosophy in India and what we mean by philosophy if we are speaking about Indian one. In giving a positive answer to the question about existence of Indian philosophy the authors analyze the preconditions which have been formed in West European philosophical tradition and have coursed settled (also for today) views it is not possible to speak about existence of philosophy in a strict sense in the non-Mediterranean cultures. In the article it is also compared the approaches to allot periods of history of Indian philosophy and of European one. The main use of such periodizations we find today in a possibility to systematization of our knowledge in this sphere. At the same time that is right out to deal with periodizations of any kind (that might be history of Indian philosophy or European one) before we clarify the relationship between history of philosophy and philosophy as such. This problem was and still is one of the main philosophical problems since the age of Enlightenment when history of philosophy began to become a branch of science. For today we have different views on that matter, what finds reflection in the article.

KEY WORDS: philosophy, history of philosophy, periodization, Indian philosophy, Hegel, classification, text, Vedas, Upanishads, history, truth, science, culture.

PSKHU Ruzana V.– DSc in Philosophy, Associate Professor at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia).

r.pskhu@mail.ru

KRYSHTOP Ludmila E.– CSc in Philosophy, Associate Professor at Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science, RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia).

* The paper is supported by the Russian Science Foundation (RSF) grant “Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings’ Translation Problem”, project No 16-18-10427.

krysh_top_le@rudn.university

PARIBOK Andrey V. – CSc in Philology, Associate Professor at Faculty of Philosophy of Saint Petersburg State University, Saint Petersburg

paribok6@gmail.com

Received on November 20, 2017.

Citation: Pskhu, Ruzana V., Krysh_top, Ludmila E., Paribok, Andrey V. (2019) “To the Statement of a Question on Periodization of History of Indian Philosophy”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2019), pp. 146–163.

DOI: 10.31857/S004287440003629-6

References

Benveniste, Émile (1966) *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris (Russian Translation, 1974).

Franco, Eli (2013) *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, De Nobili, Wien.

Hadot, Pierre (1981) *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes augustiniennes, Paris (Russian Translation 2005).

Kurennoy, Vitaly A. (2004) “Notes on Some Problems of Modern History of Philosophy in Russia”, *Logos*, Vol. 3–4 (43), pp. 3–29 (In Russian).

Matveev, Sergey A. (2015) “Periodization of Indian Philosophy and the Vectors of Its Direction”, *Proceedings of the International Student Scientific and Theological Conference in Sankt-Petersburg Theological Academy*, Sankt-Peterburgskaja Duhovnaya Akademiya Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi, Saint Petersburg, pp. 239–246 (In Russian).

Motroshilova, Nelli V., ed. (1996–2000) *History of Philosophy. West – Russia – East*, Vol. 1–4, Greko-latinskii kabinet Ju.A. Shichalina, Moscow (In Russian)

Petrov, Mihail K. (1997) *Ancient Culture*, ROSSPEN, Moscow (In Russian).

Petrov, Mihail K. (2013) “The Doctrine of Heraclitus on Word”, *Nauchnaja mysl' Kavkaza*, Vol. 3, pp. 5–16 (In Russian).

Sharma, Pandey Surai (1979) *Dewey Decimal Classification for Indology. Expansion and Modification of Dewey Decimal Classification for Classifying Indological Books with special reference to Indian Philosophy and Indian Religions*, Uppal Publishing House, New Delhi.

Shokhin, Vladimir K. (2004), *The Schools of Indian Philosophy. Period of Formation (from the 4th century BC to the 2nd century AD)*, Vostochnaja literatura, Moscow (In Russian).

Skoczyński, Jan, Woleński, Jan, eds. (2010) *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

Venkatkrishnan, Anand (2015) “Periodization and Historiography of Indian Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 65, n.2, pp. 604–610.