

и середине XX в. в качестве такого образца, символа науки выступала атомная физика. Соответственно – сам этот период получил в социальном пространстве метафорическое название атомного века. Интенсивность исследований в сфере когнитивистики вполне может привести к тому, что современная эпоха может стать веком когнитивистики, где, как полагает автор, лидирующее место занимает сейчас и сохранит в будущем нейронаука. В качестве одного из элементов обоснования этой точки зрения В.А. Бажанов рассматривает сам факт появления таких новых дисциплин, как нейроэкономика, нейроэстетика, нейрокомпьютинг, другие науки с приставкой «нейро». Речь идет о тех современных науках, которые занимаются исследованием различных нейронных процессов, погруженных в конкретные исследовательские области. Нейропроцессы проявляются в разных областях знания, в первую очередь в сферах различных когнитивных исследований в контексте естественнонаучных, инженерных, гуманитарных дисциплин и, конечно, в разных дисциплинарных областях философии. В.А. Бажанов не ставит перед собой задачи рассмотреть философские выводы из каждой новой нейродисциплины. Но даже анализ тех новых нейродисциплин, которые рассматриваются в монографии, носит энциклопедический характер. Именно энциклопедический подход позволил В.А. Бажанову предложить новое пространство возможностей исследования проблем когнитологии в контексте проблем культуры и социума. При этом научная

коммуникация, анализируемая в монографии, фактически оборачивается к нам в качестве отчужденной формы научной коммуникации.

Г.В. Сорина

Сорина Галина Вениаминовна – Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.

Доктор философских наук, профессор кафедры философии языка и коммуникации философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

gsorina@mail.ru

Проект РФФИ № 20-011-00710, «Отчужденные формы научной коммуникации (философско-методологический анализ)».

Sorina Galina V. – Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

DSc in Philosophy, Professor, Department of Philosophy of Language and Communication, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

RFBR Project No 20-011-00710, “Alienated forms of scientific communication: a philosophical-methodological analysis”.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–2–211–213

Т.Г. СКОРОХОДОВА. **Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции.** СПб.: Петербургское востоковедение, 2018. 416 с. (Серия: “Orientalia”)

Рецензируемый труд философа и историка-индолога Татьяны Григорьевны Скороходовой – как бы вторая часть диалогии, посвященной религиозному философу и социальному реформатору Раммохану Раю (1772–1833). Первая часть диалогии – «Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (опыт аналитической биографии)» вышла в петербургском издательстве «Алетейя» десятью годами ранее. Вторая часть диалогии – реконструкция и анализ не столько судьбы, сколько *мысли*.

О радже Раммохане Рае, во многом определившем своими исследованиями, проповедью, общественной деятельностью и даже всем складом своего мышления будущий облик Индии, написано, казалось бы, немало: и в Индии, и на Западе, и у нас в России. Однако столь тщательного и источниковедчески обоснованного исследования облика Раммохана именно как *мыслителя* до сих пор еще не было. Так что, на мой взгляд, книга

Т.Г. Скороходовой перекрыла немалую лауну в философской историографии.

Причины такой лауны понятны. Весьма цельное *внутреннее философское начало* трудов Раммохана проявлено в его конкретных текстах, как правило, лишь отрывочно. Оно рассеяно по отдельным суждениям и высказываниям в его религиозно-политических трудах, в его общественно-политической публицистике, в его письмах.

Для реконструкции религиозной философии Раммохана как таковой Т.Г. Скороходовой понадобился особый метод *компрессивной герменевтики*, т. е. выявления в глубине разнообразных текстов индийского мыслителя *общего философского стержня* его трудов. Благодаря этому стержню труды Раммохана смогли быть обращены к разным аудиториям – и к индийским современникам (единомышленникам, последователям, оппонентам, а также и к тем, кто еще не выработал своей религиозной и общественной позиции), и к британским админи-

страторам, распоряжавшимся судьбами по существу внутренне чуждого им Субконтинента, и к читателям будущих времен. Важно иметь в виду, что в своих трудах Раммохан обращается одновременно к людям не только разных общественных и ритуальных статусов и разных поколений, но и разных исповеданий: индуистам (традиционалистам и реформаторам), мусульманам, христианам, иудеям. В отрочестве и ранней юности Раммохан – выходец из среды последователей строгого бенгальского вишнуизма – овладел санскритом, персидским и арабским; в молодые годы – английским (причем сумел стать неплохим англоязычным стилистом); в зрелые годы – ивритом, греческим, латынью. И неслучайно его умение обращаться к людям «поверх барьеров» (если вспомнить выражение Пастернака) их социальных, сословных, религиозных, этнических и даже гендерных различий.

Основная религиозно-философская и одновременно общественная интенция мышления и деятельности Раммохана: ввести Индию, вопреки засилью архаики, суевериям, кастовым предрассудкам и конфессиональной спеси, вопреки приниженности и комплексу неполноценности тогдашних индийцев перед лицом триумфалистского британского владычества (Раджа), в живую и инновационную динамику современного мира. Но одновременно – привлечь внимание и самих индийцев, и Запада к глубине индийской религиозно-философской традиции, прежде всего – к Упанишадам.

Если же говорить об основной религиозно-философской интенции трудов Раммохана (как реконструирует ее Т.Г. Скороходова), то она примерно такова.

Монотеистическая идея, как бы мы ее ни именовали (Брахман, Аллах, Яхве...), есть важнейшая родовая и выстраданная ценность человеческой мысли и культуры. Эта ценность, проецируясь в несхожие человеческие среды, в конце концов – вопреки всем превратностям истории – перекрывает «барьеры» между людьми, ибо бросает свой свет на черты абсолютного достоинства в каждом человеческом существе, безотносительно к его земному статусу. И даже безотносительно к ущербности его земного статуса.

И сколь ни были бы высоки наши эмпирические «барьеры», – общение, *диалог* между людьми всё же в принципе возможно, – была бы лишь добрая воля. А добрая воля – непреклонная предпосылка достоинства человека.

И вот, вследствие такого подхода к проблематике Божеского и человеческого Раммохан, так или иначе впитавший в себя разнонаправленные традиции и индийского мистицизма (Веданта и отчасти бхакти), и суфизма, и христианской проповеди, и европейского либерального просветительства, способен был обращаться со словами взаимного понимания и к гордому

британскому администратору и парламентария, и к индустскому обскуранту, и к правдоискателю любой из конфессий, и к немудрящему читателю скромной бенгальской газеты. Вот почему он пропагандирует перед индийской аудиторией эгалитарные ценности европейской науки и правосознания, а перед аудиторией европейской – ценность изощренных философских интуиций Вед и Упанишад. По мысли Раммохана, превозмогая шумы внешнего существования и вслушиваясь в кажущее безмолвие Божества, мы в силах обнаружить в самих себе Его ненавязчивую волю. И поступать сообразно этой воле.

Неслучайно, комментируя 9 сутру Ишаупанишады, Раммохан настаивает, что светлое человеческое обрядовое, со всей его мелочностью и жестокостью, знаменует собою «область тьмы», тогда как благочестиво-мистическое пренебрежение к судьбам и трудам людей прошлых и текущих поколений – отбрасывает нас в область еще «много более темную» (с. 378).

Такой подход Раммохана Рая к религиозной реальности, с точки зрения современной – постмодернистской и во многих отношениях цинической, – был, разумеется, отмечен печатью некоего просветительского прекраснодушия. Но, как отмечается в книге Т.Г. Скороходовой, этот подход, настаивавший на связи духовных и повседневных практик, отличался и особой исторической прозорливостью. Действительно, если цивилизационный облик будущей независимой Индии во многом формировался индустскими верованиями и традициями (включая, увы, и жесткие кастовые ранжиры), то административное, юридическое и гражданское собрание большей части Индийского субконтинента во многом связано с общей политикой, традициями и инициативами именно Британского Раджа. Так что многие стороны деятельности и мышления Раммохана вошли в некий существенный резонанс с конкретной историей его страны. Стоит в этой связи упомянуть и борьбу Раммохана:

- за защиту культурной памяти Индии от нигилистической критики со стороны европейских миссионеров;

- за внедрение в индийскую жизнь элементов европейского образования (в частности, преподавания современного естествознания и точных наук);

- за административный запрет варварского обычая понуждения овдовевших женщин восходить на погребальные костры своих мужей (так называемый обычай «сати»);

- за допущение индуистов и мусульман в британский судебный и административный аппарат, распоряжавшийся судьбами индийцев;

- за развитие прессы на индийских языках;

- за смягчение участи безземельных крестьян-арендаторов и многое-многое другое.

Отношения индуистского реформатора Раммохана Рая с *индуизмом историческим*, как показано в книге Т.Г. Скороходовой, весьма сложны. И в особенности это касается традиций индийского многобожия, которым во многих отношениях осяцался и каменный гнет. Метафизические предпосылки многобожия реформатор усматривает в гипостазировании отдельных атрибутов Единого Бога; психологические же и интеллектуальные предпосылки – в слабостях человеческого сознания, далеко не всегда способного восчувствовать и осмыслить всегда недосказанное единство Универсума (см. с. 366). И в то же время Раммохан дает высокую оценку монотеистическим интуициям в индийском *бхакти* (как попытке понять это единство через личную любовную связь человека с Божеством) и в идеях божественного всеприсутствия в наследии *Веданты*.

В религиозно-философских традициях *ислама* Раммохан ценит строгость монотеистических интуиций и идей, а также суфийскую идею о правомерной множественности человеческих путей к постижению Божественного единства (*таухида*).

На протяжении 1815–1816 гг. раджа знакомится с *христианскими учениями*, прежде всего в их протестантских вариантах. Не в силах осмыслить тринитарный характер христианского монотеизма (вслед за Кораном и исламской мыслью он усматривает в понятиях о Троице невольную уступку политеистическим традициям), Раммохан всё же особо ценит в христианстве идею человеческого отношения к другому человеку как одно из величайших достижений универсального религиозного и интеллектуального гения: без нашего уважения и понимания другого человека и Самого Божества нам не дано.

Полурелигиозный характер современного Раммохану европейского просветительского *либерализма* также не миновал его внимания: соблюдение прав и достоинства людей в контексте правоупорядоченного государства мыслилось Раммоханом как совокупность непреложных ценностей именно духовного плана. Понятия права и свободы в мышлении индийского философа неразрывно сопряжены (см. с. 236–238).

Как пишет Т.Г. Скороходова, «внешний диалог с иноверцами – мусульманами и христианами – переходит во внутреннее сопоставление вер в поиске сходства смыслов» (с. 79–80). Отсюда становится понятным, почему Раммохан советовал своим единоверцам-индуистам не перебегать в христианство или ислам, но искать универсальные духовные смыслы в контекстах собственных традиций. Ибо, как он писал в своем «Кратком изложении Веданты», Единый Бог – самосознающий и свободный в своем созидающем творчестве – не замыкает Себя рамками человеческих разделений (см. с. 357–358). Потому

и человеку, открытому для внутреннего сопоставления с Богом, положена некоторая соотнесенность самосознания и свободы.

Так или иначе, как показывает Т.Г. Скороходова, Раммохан Рай был первым индийским религиозным философом, поставившим *проблему человека* в соотносителном единстве его духовных, социально-исторических и правовых измерений. И эта постановка знаменовала собой некий *синтез* индийских и европейских философских традиций, синтез мистицизма и рационализма, связанный с исторически назревавшими эмансипационными потребностями индийского общества. По крайней мере, передовой части тогдашних его верхов. И это касалось и интеллектуальной, и социально-политической, и художественной, и даже гендерной сферы. Неслучайно же величайший из последователей раджи Раммохана – Рабиндранат Тагор – пытался осмыслить и описать весь этот комплекс проблем.

В зарубежных и отечественных исследованиях уже немало говорилось о влиянии Раммохана Рая на индийские религиозные искания, философию, науку, историографию, поэзию, политические практики (см., напр., с. 238 и сл.). Об этом немало сказано и в предшествующих исследованиях Т.Г. Скороходовой. Речь об этом идет и на страницах рецензируемой монографии.

Немалым ее достоинством являются и приложения – небольшая антология из англоязычных произведений индийского мыслителя (трактаты, комментарии к Упанишадам, письма). Так что высокая оценка, данная автором наследию великого индийского мыслителя, далеко не голословна, но тщательно и документально подтверждена. Так или иначе, эта книга Т.Г. Скороходовой об индийском мыслителе является, на мой взгляд, несомненным вкладом в познание Индии и ее философского наследия.

А кроме того, книга заставляет невольно задуматься о некотором параллелизме в культурно-исторических «порывах» Индии и России конца XVIII – начала XIX столетия. Ведь, как-никак, раджа Раммохан Рай был младшим современником Тихона Задонского, Сковороды и его круга, Радищева, современником Карамзина, Пушкина, Никиты Муравьева, Чаадаева, Боратынского, Ивана Киреевского – то есть тех, чья жизнь, мысль и творчество строились на синтезе отечественных традиций и европейских влияний. А на последние пять лет жизни Раммохана, скончавшегося и погребенного в Англии, приходится раннее детство Льва Толстого, чье позднее творчество также строилось на нежном востоко-западном синтезе... Во всяком случае, еще предстоит немало сделать для уяснения индо-российских интеллектуальных параллелей и взаимных влияний. Воистину, если вспомнить пушкинскую запись 1829 года, –

*О, сколько нам открытий чудных  
Готовит просвещения дух,  
И Опыт, сын ошибок трудных,  
И Гений, парадоксов друг...*

*Е.Б. Рашковский*

Рашковский Евгений Борисович – Национальный исследовательский Институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова РАН, Москва, 117997, ул. Профсоюзная, д. 25.

Доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института мировой экономики и международных отношений РАН.  
eug.rashkov@gmail.com

Rashkovsky Eugene B. – Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, 25, Profsoyuznaya str., Moscow, 117997, Russian Federation.

DSc in History, principal researcher, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations RAS.

eug.rashkov@gmail.com

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-2-213-216

**Буддологические исследования** / отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. 292 с.\*

В декабре 2018 г. в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук вышел первый выпуск религиозно-философского альманаха «Буддологические исследования», ответственным редактором которого является руководитель отдела философии, культурологии и религиоведения ИМБТ СО РАН, доктор философских наук, профессор Леонид Евграфович Янгутов. Являясь результатом научного труда многих исследователей-буддологов, выход данного альманаха стал значимым событием в жизни философии, религиоведения и буддологии России.

Буддизм представляет собой глобальное духовное явление нашего мира. Возникнув прежде всего как философия духовной жизни, буддийская философия по мере своего развития превратилась в мировоззренческий комплекс идей, отвечающих на все базовые философские вопросы онтологии, гносеологии, аксиологии, космологии, философской антропологии, этики, социологии и сотериологии. В процессе распространения среди народных масс эти идеи оформились в религиозный комплекс верований, где на первый план вышла сотериологическая проблематика, которая стала фундаментальным связующим звеном между буддийской философией и религией. Исполняя роль политико-идеологического инструмента, буддизм вобрал в себя прочие компоненты духовной сферы, проявляясь во всех формах общественного сознания. В результате буддизм стал мировой религией, попытавшись объединить разных людей и разные

народы в рамках единой духовной общности на основе общечеловеческих ценностей.

В настоящее время, в эпоху господства идей либерализма и материальных ценностей, идеи буддизма получают новое осмысление. Духовная пустота и неудовлетворенность людей подвигает их искать ответы на свои духовные запросы в разнообразных религиозных и духовных учениях. В этом плане буддизм занимает одну из ведущих позиций в мировом рейтинге духовных учений, получая новое восприятие не только в местах своего традиционного распространения, но и в ареале распространения других религий.

Подобный интерес к буддийскому учению во многом объясняется его духовным и интеллектуальным потенциалом, позволяющим выйти за рамки материального отчуждения, навязываемого современным миром. Не все люди готовы стать потребителями, обслуживающими финансовые институты, и с легкой душой трансформироваться в био-роботов техногенного общества. Поиск истинной свободы и глубокого смысла жизни и бытия приводит многих к истинам, открытых Буддой две с половиной тысячи лет назад и до настоящего времени не потерявшим свое значение.

Научное исследование подобного духовного и интеллектуального потенциала представляет собой важнейшую задачу гуманитарной науки, призванной не только исследовать прошлые учения, но и выработать современные методы развития и формирования такой личности

\* Статья написана при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)», № 17-03-00250. The article was written with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research of the research project “Philosophical Interpretation and Translation of Buddhism (Based on the Tibetan and Chinese Mahayana)”, No. 17-03-00250.