



ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА.
ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ



Модусы социокультурного развития

**СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИЛИ МЕЖКУЛЬТУРНАЯ
ФИЛОСОФИЯ В ПЕРСПЕКТИВЕ
ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

В.Г. ЛЫСЕНКО

Аннотация

В статье предлагается различать два этапа постколониальных исследований в рамках академической востоковедной науки (на примере индологии): анти-ориентализм, в основе которого лежит подход Э. Саида, изложенный в его книге «Ориентализм» (1978), догматически и некритически применяемый к разным областям востоковедения, и пост-ориентализм, сформировавшийся в результате критического переосмысления «анти-ориентализма» и выхода на новый уровень рефлексии позиции исследователя инокультурных традиций. В первой части статьи разбираются методологические вопросы и герменевтические проблемы, которые книга Саида поставила перед индологией. Вторая часть посвящена межкультурной философии как проекту эпохи постколониальных и посториенталистских исследований и ее отличию от сравнительной философии как проекта XX в. Автор обращается к трудам знаменитого русского индолога и буддолога Федора Ипполитовича Щербатского (1866–1942), в которых, по его мнению, содержатся элементы и сравнительной, и межкультурной философии.

Ключевые слова: колониализм, постколониальные исследования, ориентализм, Эдвард Саид, сравнительная философия, межкультурная философия, герменевтика, востоковедение, индология, Ф.И. Щербатский.

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, заведующая сектором восточных философий, Институт философии РАН.

<https://rggu.academia.edu/LysenkoVictoria>

<http://iph.ras.ru/lysenko.htm>

vglyssenko@yandex.ru

Цитирование: ЛЫСЕНКО В.Г. (2017) Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7–27.

Начало эпохи постколониальных исследований в области востоковедения вообще и индологии в частности было положено вы-

ходом в свет книги Эдварда Саида «Ориентализм» [Saïd 1978]. Для обозначения исследований в рамках академической востоковедной науки, которые откликнулись на вызов, брошенный этой талантливой книгой, я буду использовать два термина: «анти-ориентализм» и «пост-ориентализм». Первую волну постколониальных исследований, которая некритически применяла подход Саида к разным областям востоковедения, я называю «анти-ориентализмом», а критическое переосмысление «анти-ориентализма» и выход на новый уровень осмысления позиции исследователя инокультурных традиций — «пост-ориентализмом».

Подобно тому, как герой Мольера узнал, что говорит прозой, западные индологи после выхода в свет «Ориентализма» вдруг обнаружили, что являются проводниками и артикуляторами колониалистского «дискурса власти и доминирования». За прошедшие десятилетия слова «ориентальный», «ориенталист» приобрели настолько отрицательные коннотации, что практически исчезли из названий многих организаций, исследований, статей, книг, журналов.

Саид представляет три различных, но взаимосвязанных и, в конечном счете, нераздельных значения термина «ориентализм» [Саид 2006, 2]:

1) академическая дисциплина или область академического исследования: «Всякий, кто преподает Восток, пишет о нем или исследует его, а это относится к антропологам, социологам, историкам или филологам, — будь то в его общих или частных аспектах, является ориенталистом, а то, что он или она делает, есть ориентализм» [Саид 2006, 9];

2) стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различии между Востоком и Западом;

3) корпоративный институт, «направленный на общение — общение при помощи высказываний о его сущности» (эссенциализма, а не просто с помощью высказываемых о нем суждениях — как в русском издании на с. 10. — *В. Л.*), формирования взглядов на него, обучения ему, освоения (заселения) его, осуществления господства над ним [Саид 2006, 10].

Саид использует идею М. Фуко о знании как власти в таких его работах, как «Археология знания» и «Надзирать и наказывать». Он считает, что «без исследования ориентализма как дискурса невозможно понять чрезвычайно систематический порядок, посредством которого европейская культура была способна управлять Востоком и даже создавать его в политическом, социологическом, военном, идеологическом, научном и воображаемом планах в период после эпохи Просвещения. Более того, так как ориентализм был столь авторитетен, то я верю, что ни один пишущий о Востоке, думающий о нем или работающий там, не мог не оказаться в рамках ограничений, накладываемых ориентализмом на мысли и действия. Вкратце: из-за

существования ориентализма Восток не стал свободным субъектом мысли или действия и до сих пор не является им» [Саид 2006, 10].

Запад, по Саиду, конструирует Восток как своего Другого, вмещающего все характеристики, считавшиеся незападными, и уже в силу одного этого негативными. Европа стала своего рода «стандартом, на который надо было ориентироваться и по которому необходимо было судить об остальном мире. Поэтому ориентализм... может больше рассказать о самом Западе, чем о фактическом Востоке» [Saïd 1995, 197].

Нельзя не отметить точность диагноза Саида: Запад навязывает свои стандарты остальному миру в качестве общечеловеческих ценностей, но именно это и мешает ему понять инокультурный опыт во всей полноте его инаковости. Саид, конечно же, попал в болевую точку: слабая отрефлексированность на Западе «я-образа» собственной культуры, самоутверждение и самовозвышение себя и своего мира за счет критики и отрицательной оценки других – все эти явления действительно имеют место. Нет ничего удивительного в том, что книга вызвала такой мощный резонанс и фактически дала толчок становлению новых систем знания и практик, отвечающих потребности преодоления последствий колониализма не только в экономике, политике и культуре, но и в мышлении.

Хотя основным материалом анализа Саида являются дискурсы о Ближнем Востоке, совершенно очевидно, что проблемы, поставленные им, затрагивают и другие культурные ареалы и отрасли востоковедения, особенно те из них, чьим предметом были страны, пережившие тяжелую колониальную историю. Это в первую очередь касается индологии. Самым ярким продолжателем «дела Саида» в индологии является Рональд Инден, автор книги «Придумывание Индии» и других публикаций [Inden 1986; Inden 1990; Inden 2000]. Ниже я попытаюсь дать резюме взглядов Индена.

Западная индология, с точки зрения Индена, внесла в изучение Индии в основном отрицательный вклад. Индологический дискурс превратил индийцев в пассивный объект высшего знания, которым владеют западные эксперты. Этими экспертами, как он считает, были прежде всего «позитивисты» и «эмпирические реалисты», изображавшие индийскую мысль как аберрацию или искажение нормативных западных образцов. Западный позитивизм утверждает, что существует некая единая реальность и что именно западные познавательные инструменты открывают к ней привилегированный доступ. Этот универсалистский тезис возник в эпоху Просвещения в форме веры в силу разума и науки, веры в то, что научные принципы, выработанные в западной науке, могут успешно применяться ко всем человеческим обществам и даже за пределами человеческой цивилизации.

Инден предлагает новое эпистемологическое и метафизическое основание для индологических исследований, равно как и для изуче-

ния незападного мира вообще. На место ложной эссенциализации (конструирование ложных сущностей), являющейся, по Индену, ключевой практикой ориенталистского дискурса, он ставит понятие *human agency* – человеческого фактора, соучастия человека в достижении результата, способность человека быть деятелем, актором. По мнению Индена, ориенталисты лишили индийцев способности создавать их собственный мир. В своих стереотипных представлениях Индии как цивилизации каст, деревень и спиритуализма Запад создал сущности (эссенции) Индии и индийского общества и тем самым отверг реальность того, чем Индия была и является на самом деле. Идеи, имевшие хождение в Индии, были изъяты из собственного контекста и помещены в иной, искажающий их контекст. Вследствие этого индийцы потеряли *human agency* и способность определять судьбу своей страны.

Саид и Инден инспирировали исследования, которые я обозначила как «анти-ориентализм». Главным в них является отрицание всего того, что, с их точки зрения, служило оплотом «ориентализма»: 1) «ориенталисты» не давали слова носителям традиции, теперь же настало время узнать их позицию; 2) «ориенталисты» эссенциализировали индийскую традицию в своих терминах, теперь же надо обратиться к терминам самоописания самой этой традиции.

В духе этих принципов группа индийских историков и социологов, объединенных вокруг *Subaltern studies* (1) («Исследования подчиненных»; сам термин «подчиненные» заимствован у марксистского теоретика Антонио Грамши), провозглашает своей целью создание «истории, рассказанной снизу» (*history told from below*). Имеется в виду история, созданная не элитами с их позиции, а теми, кого «ориенталисты» никогда не рассматривали как субъектов, агентов или акторов истории, – в терминах Саида тех людей, которых всегда «репрезентировали» другие. Если у Грамши речь идет о «подчиненных классах», и прежде всего о пролетариате, угнетаемом капиталистами, то у «анти-ориенталистов» подчиненность – более широкое понятие, которое может относиться к меньшинствам по этническому или расовому признаку, к маргинальным социальным или религиозным группам, к мигрантам (в Индии – это далиты, племена, крестьяне, неграмотные женщины), т.е. ко всем, кто всегда был вынужден подчиняться авторитету правящих элит.

Не являясь ни социологом, ни антропологом, я не берусь судить о результатах исследований, проведенных этой группой, однако у меня есть ряд вопросов к их методологическим идеям. Когда эти современные индийские историки, очень часто получившие образование на Западе или работающие в западных университетах, «дают слово» своим соотечественникам, которых они определяют как «подчиненных», не получается ли так, что тем самым они их «репрезентируют»,

подобно русским народникам в конце XIX в. или деятелям коммунистических и социалистических партий XX в., которые тоже позиционировали себя как выразители интересов «народа»? Тогда насколько радикально отличается их репрезентация от репрезентации порицаемых ими западных «ориенталистов», ведь и в том и в другом случае речь идет о дискурсе в терминах западной науки? Начнем с самого термина «подчиненные» — разве этот термин не является «внешним», т.е. сугубо западным способом «эссенциализации» феноменов иной традиции? Возникает сомнение и морально-психологического свойства: не способствует ли сама оценка какой-то социальной группы как «подчиненной» фиксации ее в роли жертвы и, соответственно, на дискурсе ressentимента?

Но ситуация с терминами самоописания традиции ничуть не лучше. Свободны ли они от тех изъянов и ложных эссенциализаций (в интересах правящей элиты), которыми, по мнению анти-ориенталистов, отмечены западная терминология и западный понятийный аппарат? Разве дискурсы и нарративы санскритской и брахманской элиты, представляющей себя сущностью индийской культуры и цивилизации, не являются подобной ангажированной эссенциализацией, не замечающей неудобные факты реальности? Ведь за ее пределами оказывается значительное количество других культурных субъектов индийского субконтинента, составляющих индийскую цивилизацию, например, народы южной части Индии — дравиды, а также огромные массы крестьянства, которые исповедуют религию, во многом отличную от брахманского индуизма (2). Почему вина за «эссенциалистский» образ Индии как страны древних текстов Вед, брахманской мудрости, йоги, санскрита и каст возлагается исключительно на западных ориенталистов, ведь они во многом воспроизвели традицию саморепрезентации брахманов? (3) С другой стороны, ориенталистский дискурс англо-саксонских авторов, конструирующих свою Индию, а также романтический образ Индии немецких романтиков использовались индийскими националистами до и после завоевания независимости; см. в частности: [Heehs 2003; Bharati 1970; Kopf 1980].

Мне представляется, что критика ориентализма со стороны анти-ориенталистов повлекла за собой целый ряд нежелательных и даже опасных последствий, например, укрепление позиции консервативных и фундаменталистских сил. Если считать, что западные ученые все искажают и извращают, поскольку в силу своей природы (состоящей в «западности») просто неспособны понять иные культуры, из этого вытекает, что мандат на истину принадлежит по праву лишь носителям самой восточной традиции (4). Индусский национализм (хиндутва) в Индии получил дополнительный козырь в преследовании ученых — как западных, так и собственных, которые осмелива-

ются давать не совпадающие с националистическими нарративами толкования индийской истории (5).

Критика анти-ориенталистов, начиная с Саида и Индена как приверженцев «ориентализма» с обратным знаком, немало способствовала появлению того, что я называю пост-ориентализмом (6). Среди критиков «Ориентализма» в его саидовском и инденовском вариантах ведущее место, на мой взгляд, занимает индолог и философ Вильгельм Хальбфасс, автор замечательного исследования «Индия и Европа: попытки понимания» [Halbfass 1988]. Прежде всего, он точно подмечает социально утопический характер анти-ориенталистского проекта. По его словам, Саид ждет от уничтожения ориентализма того же, чего Карл Маркс ждал от уничтожения классов и частной собственности: «...утопического — состояния, в котором люди могут существовать, не исполняя роли, навязанные им другими... Так же, как пролетарии должны освободиться от отчуждающего подчинения условиям, созданным классовым обществом и правящими классами, восточные люди должны освободиться от объективации эссенциализации со стороны западных ориенталистов и ориенталистического дискурса» [Halbfass 1997, 6]. De facto, Саид, по мнению Хальбфасса, не предлагает никакой незападной альтернативы западному ориентализму. Саид говорит изнутри западного мира как палестинский араб (не мусульманин), живущий на Западе, получивший Западное образование, пишущий для Запада. Даже его критика опирается на западные образцы критики и самокритики. То есть он сам целиком включен в процессы и процедуры, которые разоблачает [Halbfass 1997, 7].

Другие критические аргументы Хальбфасса можно кратко суммировать следующим образом.

1. Многое из того, о чем говорит Саид, относится к европейскому дискурсу об исламе и арабском мире, но не о других частях Азии или незападного мира. С другой стороны, то, что он называет «ориентализмом», относится к западному дискурсу по поводу западных же явлений. Наконец, многое из того, что он говорит, относится к встрече цивилизаций как таковой, к отношению к «чужому» в разных цивилизациях, в том числе и к отношению к Западу в рамках восточных цивилизаций. Иными словами, *ориентализм универсален как форма отношения к чужому*.

2. Саид не замечает не только внутренних различий между западной и восточной культурами, но и общего между ними; он не видит неожиданных поворотов и побочных эффектов: например, активность христианских миссионеров в азиатских странах способствовала росту секуляризма и критике христианства в Европе, а усилия таких «агентов империализма», как санскритологи Уильям Джонс и Макс Мюллер способствовали приращению знаний об Индии, уважению

к ней и косвенно послужили — в отдаленной перспективе — падению колониализма и империализма.

3. Саид вообще отрицает событие понимания Другого, понимание сводится у него к власти и контролю.

4. Критика ориентализма со стороны Эдварда Саида является всецело западным делом (Western affair). Она не менее европейская и евроцентристская, чем сам ориентализм [Halbfass 1997, 23].

Критика, которой Хальбфасс подвергает подход Саида, также относится и к Индену, поскольку этот автор в такой же степени избобретает свою Индию, как и все те, кого он критикует за «проекцию» эссенциальных характеристик, т.е. остается в рамках ориентализма (7).

Другой видный индолог Шелдон Поллок утверждает, что дискурс доминирования не был достоянием одного ориентализма, показывая сходство нацистской идеологии с кастовой идеологией индуистской школы миманса [Pollock 1993]. Это была, по выражению Поллока, «идеология неравенства» и «идеология привилегий». Все дискурсы власти и их применение для подавления, исключения и деградации другого Поллок считает выражением одной универсальной структуры мысли, которую он предлагает назвать «глубинным ориентализмом», «глубинным нацизмом», или «глубинной мимансой». Он проводит прямую параллель между гегемонией санскрита в традиционной Индии (поддерживаемой мимансой) и взглядами поздних британских колониалистов или германских национал-социалистов. В соответствии с этим он провозглашает «узаконивание геноцида» как «конечный ориенталистский проект» [Pollock 1993, 96].

С моей точки зрения, — и в этом отношении я присоединяюсь к Хальбфассу — единственным противоядием против ориентализма (в том числе и в форме анти-ориентализма) является герменевтическая рефлексия собственной позиции исследователя — осознание собственных предрассудков, предвзятостей и предпосылок, которые могут повлиять на понимание предмета исследования. Было бы наивно верить в абсолютно беспредпосылочное и объективное исследование (что является одной из характеристик ориентализма), ведь в любом акте понимания мы не механически отражаем, а конструируем предмет. По Гадамеру, «понимание имплицитно включает предрассудок моей собственной исторической ситуативности и невозможность избежать встраивания в отношении вещей перспективы, определяемой нашей собственной культурной и исторической идентичностью» [Гадамер 1988, 236]. Однако избегание поверхностных дихотомий (Запад — это рационализм, Восток — мистицизм) и простых формулировок в отношении сложных неоднородных явлений — это уже шаг в правильном направлении. Как пишет Мэтью Кэпштейн, «наша проблема состоит не в том, чтобы — преодолевая невозможное — открыть, каким образом помыслить буддизм, элиминируя все ссылки

на западные способы мышления, она, скорее, в том, чтобы, учитывая нашу область рефлексии, определить подход, с помощью которого наша встреча с буддийскими традициями сможет открыть пространство, на котором эти традиции начнут в какой-то степени открывать нам себя, а не нас самих» [Kapstein 2001, 3].

Единственная возможность «дать слово» голосу другой культуры — это поместить его в пространство собственного мышления *осознанно*. Осознанно — значит, дифференцировав «свое» и «чужое», разграничив их территории, с тем, чтобы после этого наметить зоны возможных пересечений и параллелей. Именно понятие «чужого» является здесь главным вызовом — понять чужое в его инаковости возможно ли это вообще? Мне представляется, что герменевтический анализ следует дополнить ксенологическим. Основным парадоксом ксенологии является мысль о том, что познание чужого является формой самопознания и что оно всегда сопровождается интерпретацией чужого в терминах «Я-образа» [Лысенко 2009]. Ни одна традиция не может понять другую традицию в ее инаковости, пока сама радикально не изменится, не впитает в себя инокультурный опыт, но для этого нужна открытость и готовность к игре с культурными идентичностями, к работе с разными культурными смыслами.

До недавнего времени основной дисциплиной, которая непосредственно работала со смыслами инокультурных традиций, была сравнительная философия. Однако в 80-е гг. прошлого века появился термин «межкультурная философия» (*intercultural philosophy*), который маркирует качественно новую ситуацию, характерную именно для постколониальной эпохи. Это не значит, что сравнительная философия — детище колониальной эпохи, хотя она долго несла на себе ее стигматы (многие ее опыты были отмечены эссенциалистскими дихотомиями) [Степанянц 1989, Шохин 1998]. Вместе с тем, это также не значит, что феномен межкультурной философии не существовал до появления самого термина. Я покажу отличие «сравнительной философии» от «межкультурной философии» на примере двух подходов, которые применял в своих трудах отечественный буддолог Федор Ипполитович Щербатской.

Зачем же нужна межкультурная философия, если у нас уже есть сравнительная философия? Содержатся ли в концепции или практике сравнительной философии очевидные недостатки, которые заставляют нас искать что-то другое, более подходящее к нашей сегодняшней ситуации? Напомню кратко историю сравнительной философии. Открытие санскрита (Уильям Джонс) и появление сравнительного языкознания в конце XVIII — начале XIX в. (Ф. Шлегель, А. Шлегель, Ф. Бопп, А. фон Гумбольдт) положило начало развитию ряда дисциплин, таких, как сравнительное литературоведение (Т. Бенфей), сравнительные исследования религии (Ф. Макс Мюль-

лер) и т.д. (8). Один из вдохновителей сравнительной философии — Артур Шопенгауэр — был первым крупным западным мыслителем, который признал ценность для своего собственного философствования идей Упанишад и Будды. Однако для него факт культурной инаковости этой традиции и ее отдаленности во времени не имел никакого значения. Оспаривая гегелевский историзм, он утверждал, что философская мысль пребывает вне времени и пространства (этот подход известен как *philosophia perennis*, или «извечная философия»): «Гегельянцам, признающим философию истории даже главной целью всякой философии, следует указать на Платона, который неустанно повторяет, что предметом философии служит неизменное и вовеки пребывающее, а не то, что сегодня существует так, завтра — иначе. Все те, кто воздвигает подобные схемы мировой жизни или, как они это называют, истории, не постигли основной истины всякой философии — именно того, что во все времена существует одно и то же, что всякое происхождение и возникновение только иллюзорно, что неизменны только идеи, что время идеально. Так учил Платон, так учил Кант» [Шопенгауэр 2001, 371]. Симптоматично, что Шопенгауэр не стремился к более фундаментальному знакомству с Индией (9), никогда не изучал санскрит и не пытался проверить свои прозрения и интуиции на текстах, ведь «индийскость» артикуляции вечных идей была для него лишь случайной оберткой, не заслуживающей отдельного внимания.

Первый проект сравнительного исследования философских традиций Запада и Индии в духе той же извечной философии был осуществлен другом Ницше и последователем Шопенгауэра (и его толкования кантовской философии) Паулем Дойссеном (1845—1919) в его шеститомной «Всеобщей истории философии» (*Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 1894—1917). В другом своем знаменитом труде, переведенном на русский язык, Дойссен пишет: «Искони лежащее в основе религии, философии и искусства кантовское воззрение на мир не было бы вечной истиной, не будь оно наличным всюду, где человеческий дух устремлялся в глубину, достигал более или менее ясного прорыва, как это в особенности имело место в Индии, в Упанишадах Вед и покоящейся на них Веданте, а в Греции через посредство Парменида и Платона» [Дойссен 1911, 14].

В идее извечной философии, казалось бы, нет ни ориенталистской дихотомии «Восток — Запад», ни дискурса власти и подчинения: человеческий дух дышит, где хочет. Однако в ней также нет идеи культурной или цивилизационной специфики и в этом отношении извечная философия представляет собой универсалистский проект, содержащий основной признак ориентализма по Индену — «субстанциализацию», «эссенциализацию» природы философии, понимаемой в западных категориях, которая становится универсалией, воспро-

изводящейся в разных культурных формах. Однако, справедливости ради, надо отметить, что сравнительная философия в XX и XXI вв. отнюдь не была зациклена на идеях извечной философии, она развивалась и как сравнительно-историческая дисциплина, основанная на равноправии разных культурных традиций [Шохин 1998; Колесников 2004; Лысенко 1992; Проблема «Восток – Запад» 1988].

Потребность понять чужое через сравнение со своим или понять свое через сравнение с чужим предполагает определенную ксенологическую игру собственной самооценки («Я-образа») и образа Чужого. В истории сравнительной философии мы видим, что конструкции Чужого зависят не только от «объективных» обстоятельств, таких, как объем наших знаний о других культурах, доступ к документам, текстам или артефактам, но не в меньшей степени от интеллектуальной ситуации в собственной культуре – от проблематизаций, методов анализа, идей «научности» и «объективности», которые тоже культурно обусловлены.

Что касается межкультурной философии, то она не обязательно подразумевает сравнение или рефлексию культурных различий, свойственных сравнительной философии. Инокультурные традиции мысли с их понятийными аппаратами становятся факторами собственного философствования так же естественно, как иностранные слова входят в любой современный национальный язык, достаточно открытый к заимствованиям. Среди современных философов, которые исповедуют идею межкультурной философии (Рауль Форнет-Бетанкур, Франц Мартин Уиммер, Хайнц Киммерле, Рам Адхар Молл и др.) – люди, получившие поликультурное образование или развили навыки анализа в терминах разных традиций (западной и какой-нибудь другой: индийской, африканской, латино-американский т.д.). Своими предшественниками они считают Ясперса с его идеей «осевого времени», Раймона Панникара и др. Такой способ мышления иногда называют космополитическим. В области философской индологии и буддологии появилась целая формация великолепных индийских философов, которые, получив западное образование и работая в западных университетах, соединяют в своем мышлении индийские и западные категории и проблематизации. Могут назвать имена Рама Натха Моханти, Бимала Кришны Матилала, Ариндама Чакрабарты, Рама Прасада Чакрабарты, Джонардана Ганери.

Однако у межкультурных, или космополитических философов был еще один, на мой взгляд, важный предшественник. Обратимся к отечественному востоковеду Федору Ипполитовичу Шербатскому и его вкладу в сравнительную и межкультурную философию.

Культурная ситуация, в которой оказались все пионеры сравнительных дисциплин в XIX–XX вв., была более или менее одинаковой в

Европе и США, и даже в России. Это был европоцентризм с его моноцивилизационной, культурной и религиозной идеологией, который формировал основную парадигму исследований и оценок инокультурных традиций, названную Эдвардом Саидом «ориентализмом». После Гегеля идея невозможности философии за пределами западной цивилизации составила основу философского образования и академических исследований (10). Тот, кто «обнаруживал философию» в другой культуре, сталкивался с непроходимыми догматическими барьерами. Это как раз и был случай Щербатского. Среди европейских коллег индологов и буддологов Щербатской был первым, кто увидел в буддизме полноценную философскую систему с собственной логикой, теорией познания и даже метафизикой. Многие из того, что он писал о важности индийской и буддийской логики в качестве альтернативы европейской логике и т.д. сегодня может показаться банальностью. Но мы не должны забывать, что в то время банальность состояла в твердой уверенности, что индийцы — это нецивилизированный отсталый народ, неспособный на систематическую мысль и т.д. То, что мы теперь называем «европоцентризмом», разделялось не только широкими массами народа и образованной публики, но даже большинством самих востоковедов.

Свой первый перевод буддийских философских текстов Дхармакирти и Дхармоттары «Теория познания и логика по учению поздних буддистов» [Щербатской 1903; Щербатской 1909] он предназначал не столько для коллег буддологов, сколько для русских академических философов-неокантианцев, прежде всего, для своего учителя А.И. Введенского и И.И. Лапшина, которых он хотел убедить в существовании «критической философии» буддизма в кантианском смысле. Вместе с тем, он предостерегал против субъективности сравнительного подхода (11). Примером такой субъективности был для него Шопенгауэр, который утверждал, что буддисты открыли те же идеи, что и он сам. Почему же в своих переводах буддийских текстов Федор Ипполитович прибегал к кантианской терминологии? Не противоречит ли это его критической позиции по отношению к сравнению и параллелям буддийской и западной философии?

С моей точки зрения, Щербатской, сам того не подозревая, провел водораздел между сравнительной и межкультурной философией. Используя кантовскую терминологию в переводе буддийских эпистемологических текстов, он дает пример межкультурной философии — мышления в терминах обеих традиций, которые, по сути, рассматриваются как равнозначные и взаимозаменяемые. Он считал, что индийские и западные философы существуют в едином интеллектуальном поле и могут разговаривать на одном языке, будь то европейский язык или санскрит. Он даже свел их в «индоевропейском симпозиуме о реальности внешнего мира» в конце первого тома

«Буддийской логики» [Stcherbatskoi 1930]. Участниками симпозиума являются с индийской стороны: буддийские философы Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Нагарджуна, Чандракирти, представители брахманистской философии санкхьи, реалисты (представители ньяя-вайшешики, миманса), с западной стороны: Гераклит, Парменид, Демокрит, Эпикур, Лукреций, Спиноза, Декарт, Беркли, Гегель, Кант, Герbart, Мах, Милль, Гартман.

Что же делает этот межкультурный философский диалог возможным? И здесь мы опять возвращаемся к идее извечной философии. Во втором томе своей «Теории познания и логики» (1909) русский ученый сочувственно цитирует забытого ныне немецкого философа Вилли Фрейтага, автора сравнительного труда «О теории познания индийцев» (1905): «Как верно отметил Фрейтаг, если что-то из этих совпадений (между индийскими и европейскими системами. — *В. Л.*) и вытекает, то только то, что не случай и произвол определяют развитие философии, но внутренний закон человеческой природы и самих философских вопросов: при самых разных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам» Щербатской 1995b, 7].

У Щербатского «вечным» является не конкретное понятие, или идея, но проблема: для него, основой межкультурной философии, если бы он знал и использовал этот термин, был бы универсальный характер некоторых проблем, таких как отношения между разумом и чувствами или реальность эмпирического мира, или существование других умов и т.д. Это не значит, что русский буддолог не был заинтересован в собственно сравнительной философии. В своей первой работе «Логика в Древней Индии» он сравнивает индийскую логику с аристотелевским силлогизмом, а также предлагает ряд параллелей (между чарваками и эпикурейцами, между индийскими и греческими атомистами и т.д.). Все работы Щербатского, написанные после «Теории познания и логики...», содержат параллели и сравнения, и в последней книге «Буддийская логика» (1930–1932) сравнительный раздел сопровождает каждую обсуждаемую тему. Несмотря на неудачу с Введенским (тот совершенно отверг возможность сравнивать Канта с каким-то там Дхармакирти (12)) Федор Ипполитович пытался — одинаково неудачно — вступить в диалог и с другими профессиональными философами (Лосевым и Бертраном Расселом). Но даже в отсутствие реальных собеседников, диалог двух традиций все-таки состоялся — в уме Щербатского. Он мыслил «межкультурно», постоянно наводя мосты между индийской и западной философской мыслью. Как точно сказал о нем известный китаевед Василий Алексеев (1881–1951), он — тот, кто «два мира в себе держал прочно».

В своих философских переводах (13) Федор Ипполитович следовал идее перевода Владимира Соловьева. Соловьев считал, что хороший

перевод Платона — это такой перевод, в котором переводчик, так сказать, «платонизируется», одновременно заставляя Платона думать, как русский мыслитель, так что перевод Платона должен опираться на два источника, два способа мышления — на греческом и на русском языках (14). Если мы заменим Платона на Дхармакирти, то хорошим переводом санскритского текста будет такой, когда русский переводчик представляет мысль Дхармакирти так, как она выражалась бы, думай буддийский философ на русском языке. Но в тексте перевода должен сохраняться след параллельных источников мышления — санскритского и русского. Разве это не ситуация философского мышления в межкультурном пространстве?

Однако подход Щербатского чреват проблемами, которые можно отнести и к проекту межкультурной философии в целом. Возникает иллюзия абсолютной прозрачности друг для друга разных языков, в данном случае санскрита и русского. Несмотря на структурные сходства между санскритом и русским как языками одной семьи, объясняющие некоторую структурную общность языковых картин мира, существует культурная, историческая, текстовая, а также контекстовая специфика каждой из этих картин, которая также во многом объясняется спецификой каждого из этих языков (я — сторонник теории лингвистической относительности) и требует герменевтической рефлексии. Методы перевода Щербатского такой рефлексии не предполагают (15).

Я полагаю, что главная методологическая проблема, с которой неизбежно сталкивается исследователь иных культур, заключается в выборе объяснительной модели. Если эта модель — философия переннис, то в избранной инокультурной традиции можно увидеть частный случай универсальной проблемы или системы представлений, характерных для философии «как таковой», или же, если угодно, экземплификацию универсалии «философичности» (парадигма родо-видовых отношений). Но если сделать акцент на автономности и культурной обособленности каждой философской традиции и рассматривать ее пересечения с другими как проявления семейного сходства, то философское делание окажется приуроченным к месту и времени, т.е. культурному и языковому контексту (парадигма семейного сходства). Фактически, это выбор между интерналистской эссенциалистской логикой и логикой экстерналистской, согласно которой текст определяется контекстом. Каждая из них связана со своими рисками — рисками «эссенциализации», соответственно, либо сходства — либо различия. Современная сравнительная философия, несмотря на сохранившуюся, хоть и в ослабленной степени, тенденцию к эссенциализму, тяготеет к историко-культурному подходу, межкультурная же — к философии переннис. Думаю, что оба подхода важны и, по сути, дополняют друг друга — из этого надо исходить. Са-

мое же важное, что сделал Щербатской, — это не только и не столько сравнение индийской и западной философских традиций, сколько создание диалогического, полемического мыслительного пространства для их взаимодействия и взаимопереплетения.

Разумеется, одному человеку, даже такому авторитетному ученому, как Федор Ипполитович Щербатской, было не под силу сокрушить цитадель европоцентризма и гегелевского ориентализма в умах западных (российских) философов. Цитадель все еще там, но это не означает, что в условиях глобализации она будет только укрепляться, обрекая проект межкультурного философии на провал. Совсем наоборот: развитие межкультурного способа философствования является тем интеллектуальным начинанием, которое, на мой взгляд, способно изменить вектор процесса глобализации: с евроцентристского и вестернизированного вектора на более поликультурный и многополярный.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Полное название Subaltern Studies: «Writings on Indian History and Society». Группа создана в 1982 г. В нее входят известные индийские ученые Ранаджит Гуха, Гаятри Чакрабартти Спивак, Дипеш Чакрабартти и др.

(2) К. Мэлони, исследовавший народный индуизм в низкокастовых деревенских общинах, отметил, что важнейшие представления брахманского индуизма, такие как карма и сансара, в нем либо трактуются по-иному, либо вообще отсутствуют (Maloney 1975). Некоторые исследователи считают, что в усилении индусско-мусульманского конфликта немалую роль сыграла националистическая эссенциализация дихотомии индуизма и ислама; см., например: [Breckenridge, van der Veer 1994, 12].

(3) По словам видного индолога Дж. Ларсона, «когда вспоминаешь, что брахманы составляют лишь 3,5% населения Индии, и что санскрит служит инструментом коммуникации лишь очень узкой прослойки элиты, становится ясно, что “придуманное брахманами” есть именно это “созданное в воображении” “интегральное единство”, которое вряд ли было чем-то большим, чем взгляд, свойственный лишь культурной элите и, эмпирически говоря, имеющий очень малое отношение к реальности того, что происходило в течение многих веков культурного развития в Южно-Азиатском регионе» [Larson 2012, 313].

(4) Интересные и весьма симптоматичные процессы происходят в индийской диаспоре, прежде всего в США. Появляются организации, созданные преуспевающими индийскими бизнесменами, которые по мере роста собственного благополучия и подъема экономики в Индии, начинают заявлять о необходимости переоценки роли Индии в мировой истории и в современной цивилизации. Речь идет о бывшем физике и бизнесмене Радживе Мальхотре, создавшем фонд Infinity foundation, который финансирует проекты исследований, представляющие Индию в «правильном» свете. Опираясь на адвайтизированный неоиндуизм в духе Вивекананды и Ауробинды, он рисует образ Индии как идеального топоса справедливого общества, гармонично объединившего религии, опирающиеся на Дхарму (он имеет в виду буддизм, индуизм, джайнизм и

сикхизм). Книги самого Мальхотры и его последователей содержат традиционный набор обличений западных ученых в ориентализме, расизме, религиозной нетерпимости. Особое раздражение и нападки вызывают у него западные ученые, которые пытаются применять в своих исследованиях методы психоанализа. Мальхотра называет их «дети Венди» (имея в виду Венди Донигер, см. Примечание 5). Однако в том, что касается Индии, конструкции Мальхотры, проникнутые духом неоиндуизма, ничуть не менее «ориенталистичны». Анализ критики Мальхотры и его сподвижников; см.: [Taylor 2011].

(5) Можно вспомнить нашумевший скандал с американским исследователем Джеймсом Лэйном (James Laine), который осмелился издать «клеветническую», по мнению националистов, биографию национального героя штата Махараштры Шиваджи (Лэйн 2003). Сама книга была запрещена, а санскритологическая библиотека в Институте Бхандаркара в Пуне (Bhandarkar Oriental Research Institute), в которой он работал, подверглась разорению. На индийского историка Шриканта Вахулкара, которого Лэйн поблагодарил за помощь в работе над книгой, было совершено нападение. Подробно об этой истории можно почитать здесь: <http://www.completereview.com/quarterly/vol5/issue1/laine2.htm>

Недавно националисты добились запретов и уничтожения тиражей книги Венди Донигер «Индусы: альтернативная история» [Doniger 2011].

(6) К этому направлению я отношу целый ряд монографий и сборников. Например: [Breckenridge, van de Veer (eds.) 1993; Turner 1994; Dallmayr 1996; Clarke 1997; King 1999; Varisco 2007] и др.

(7) Как отмечает Балагангадхара, критикующий и Хальбфасса и Индена за игнорирование культурных особенностей, объясняющих фундаментальные различия между Индией и Западом, «Западная культура никогда не могла ухватить «инаковость» другой культуры. Другие были ничем иным, как бледными блуждающими тенями ее самой» [Balagangadhara 1990, 405].

(8) Подробнее об истории сравнительной философии см.: [Шохин 1998].

(9) Этим он отличался от Гегеля, который внимательно изучил все современные ему переводы и труды индологов; см.: [Halbfass 1988] о Гегеле: 84–99; о Шопенгауэре 106–120.

(10) Гегеля можно по праву назвать автором самого успешного «ориенталистского» проекта, который до сих пор продолжает определять образование в области философии в большинстве западных стран и в России; см.: [Лысенко 2014].

(11) «...всякое сравнение, ведущее за собой сравнительную оценку индийских умозрений, не может избежать субъективности» [Щербатской 1995b, 6].

(12) Об этой провалившейся попытке заинтересовать Введенского Щербатской писал во втором томе «Теории познания...»: «Хотя высказанные нами в первой части надежды на то, что система Дхармакирти должна вызвать к себе интерес не только среди узкого круга индианистов, но и среди историков философии вообще, до сих пор не оправдалась, однако не появилось и ничего такого, что могло бы поколебать нашу уверенность в таком ее значении. Поверхностные, с плеча, суждения лиц, которые ничем не доказали не только внимательного изучения или

продумывания буддийского учения, но и элементарного знакомства с предметом, конечно всего менее могли поколебать нашу уверенность» [Щербатской 1995b, 6].

(13) Он делил переводы на философские и филологические; см.: [Лысенко 2007].

(14) Цитата из В.С. Соловьева: «Овладевши мыслью подлинника во всей полноте и точности ее выражения, нужно во всяком случае, представляющем какое-нибудь затруднение для буквальной передачи, ставить себе вопрос: как данный автор – скажем Платон – с особенностями своего духа, характера, стиля, образа мыслей, насколько все это нам исторически известно, – если бы он знал по-русски и ему пришлось бы писать на этом языке, как выразил бы он на нем эту свою мысль с этими ее оттенками? Серьезная постановка этого вопроса и добросовестные усилия его практически решить, т.е. усилия переводчика себя оплатонить, а Платона обрусить – или, другими словами, входя в дух русского языка – вот чем определяется настоящий путь хорошего, т.е. действительно точного и верного перевода. В нем должны нераздельно присутствовать явные признаки его двойного происхождения, из двух живых источников – греческой и русской речи»; цит. по: [Щербатской 1995a, 58].

(15) Подробнее о переводческой методологии Щербатского см.: [Лысенко 2007; Lysenko 2014a].

ИСТОЧНИКИ

Гадамер 1988 – *Гадамер Х.Г.* Истина и метод / пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988.

Дойссен 1911 – *Дойссен П.* Веданта и Платон в свете кантовой философии / пер. М. Сизова. – М.: Мусaget, 1911.

Колесников 2004 – *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток – Запад: Учеб. пособие. – СПб.: Из-во Санкт-Петерб. ун-та, 2004.

Лысенко 1992 – *Лысенко В.Г.* Компаративная философия в Советском Союзе // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 146–166.

Лысенко 2007 – *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // Труды Русской Антропологической школы. Вып. 4. Т. 2. – М.: РГГУ, 2007. С. 100–139.

Лысенко 2009 – *Лысенко В.Г.* Познание чужого как способ самопознания // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 61–77.

Лысенко 2014 – *Лысенко В.Г.* Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века / отв. ред. Н.В. Мотрошилова. – М.: КАНОН+ РООИ «Реабилитация», 2014. С. 237–245.

Проблема «Восток – Запад» 1988 – Проблема «Восток – Запад» в истории философии и единство мирового историко-философского процесса (материалы круглого стола) // Философские науки. 1988. № 7.

Саид 2006 – *Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока / послесл. К.А. Крылова, пер. с англ. А.В. Говорунова. – СПб., 2006.

Степанянц 1989 – *Степанянц М.Т.* Восток и Запад: диалог философов // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 151–157.

Шопенгауэр 2001 – *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. Гл. 38. Об истории // *Шопенгауэр А.* Собр. соч. В 6 т. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001.

Шохин 1998 – *Шохин В.К.* Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. – М.: ИФ РАН, 1998.

Щербатской 1903 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть I. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. – СПб., 1903.

Щербатской 1909 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть II. Источники и пределы познания. – СПб., 1909.

Щербатской 1995a – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 1. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. Санскритские параллели, редакция и примечания А.В. Парибка. – СПб.: Астра-пресс, 1995.

Щербатской 1995b – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 2. Источники и пределы познания. Санскритские параллели, редакция и примечания А.В. Парибка. – СПб.: Астра-пресс, 1995.

Balagangadhara 1990 – *Balagangadhara S.N.* Understanding and Imagination: A Critical Notice of Halbfass and Inden // *Cultural Dynamics*. SAGE Publication 1990. Vol. 3. P. 387–405.

Bharati 1970 – *Bharati A.* The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns // *Journal of Asian Studies*. 1970. Vol. 2. P. 267–287.

Breckenridge, van der Veer (eds.) 1993 – Breckenridge C.A. and van der Veer P. (eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. – Philadelphia. University of Pennsylvania Press, 1993.

Breckenridge, van der Veer 1994 – *Breckenridge C.A. & van der Veer P.* Orientalism and the Postcolonial Predicament // Breckenridge C.A. and van der Veer P. (eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. – Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1994. P. 1–22.

Clarke 1997 – *Clarke J.J.* Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought. – L.: Routledge, 1997.

Dallmayr 1996 – *Dallmayr F.* Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter. – SUNY Press, 1996.

Doniger 2011 – *Doniger W.* The Hindus: An Alternative History. – L.: Penguin. 2011.

Farred 2002 – *Farred G.* “At a Moment of Danger”: Subaltern Studies Historiography as a Critique of the Postcolonial Condition // *WORKS•AND•DAYS*•39/40. Vol. 20. Nos. 1&2. 2002. P. 75–83.

Halbfass 1988 – *Halbfass W.* India and Europe: An Essay in Understanding. – State University of New York Press, 1988.

Halbfass 1997 – *Halbfass W.* Research and reflection: responses to my respondents // Franco E. and Preisendanz K. (eds.). *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-cultural Studies* // *Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities*. Vol. 59. – Amsterdam-Atlanta, 1997. P. 1–28.

Heehs 2003 – *Heehs P.* Shades of Orientalism. Paradoxes and Problems in Indian Historiography // *History and Theory*. – Middletown (CT, USA): Wesleyan University, 2003. Vol. 42. P. 169–195.

Inden 1986 – *Inden R.* Orientalist Constructions of India // *Modern Asian Studies*. 1986. XX. 3. P. 401–446.

Inden 1990 – *Inden R.* *Imagining India*. – Cambridge (MA): Blackwell, 1990.

Inden 2000 – *Inden R.* *Introduction: From Philological to Dialogical Texts* // Inden R., Walters J., Ali D. (eds). *Querying the Medieval: texts and the history of practices in South Asia*. – Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 3–28.

Kapstein 2001 – *Kapstein M.T.* *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. – Boston: Wisdom Publications, 2001.

King 1999 – *King R.* *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*. – L.: Routledge, 1999.

Kopf 1980 – *Kopf D.* *Hermeneutics Versus History* // *Journal of Asian Studies*. 1980. Vol. 3. P. 495–506.

Larson 2012 – *Larson G.J.* *The Issue of Not Being Different Enough: Some Reflections on Rajiv Malhotra's Being Different* // *International Journal of Hindu Studies*. Vol. 16. No 3. December 2012. P. 311–322.

Lysenko 2014a – *Lysenko V.* *Theodor Stcherbatsky and His Followers on Translation of Sanskrit Philosophical texts* // *Sanskrit and Development of World Thought*. Vempaty Kutumba Sastry (ed.). – Delhi etc.: Printworld, 2014. P. 104–117.

Laine 2003 – *Laine J.* *Shivaji: Hindu King in Islamic India*. – Oxford University Press, 2003.

Maloney 1975 – *Maloney C.* *Religious Beliefs and Social Hierarchy in Tamil Nadu, India* // *American Ethnologist*. 1975. Vol. 1. P. 169–191.

Pollock 1993 – *Pollock Sh.* "Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj" // Breckenridge C.A., van der Veer P. *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press. P. 76–133.

Said 1978 – *Said E.* *Orientalism*. – N. Y.: Pantheon Books; London, 1978.

Said 1995 – *Said E.* *Preface* // *Said E.* *Orientalism*. – L.: Penguin, 1995.

Stcherbatskoi 1930 – *Stcherbatskoi Th.* *Buddhist Logic*. Vol. 1. – Leningrad, 1930.

Taylor 2011 – *Taylor McComas.* *Mythology Wars: The Indian Diaspora, "Wendy's Children" and the Struggle for the Hindu Past* // *Asian Studies Review*. 2011. Vol. 35. No 2. P. 149–168.

Turner 1994 – *Turner B.S.* *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. – L.; N. Y.: Routledge, 1994.

Varisco 2007 – *Varisco D.M.* *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*. University of Washington Press, 2007.

COMPARATIVE PHILOSOPHY OR INTERCULTURAL PHILOSOPHY IN THE PERSPECTIVE OF POSTCOLONIAL STUDIES

V.G. LYSENKO

Summary

The author proposes to distinguish between two phases of postcolonial studies in the field of academic research (on the example of Indology or Indian Studies): "anti-orientalism", when Edward Said's approach formulated in his book "Orientalism" (1978), was applied to different areas of Asian studies in

a rather dogmatic and uncritical way, and “post-orientalism”, when, after a critical reassessment of the “anti-orientalism”, the researcher of foreign cultural traditions arrived at a new level of hermeneutical self-reflection. The first part of the article deals with some methodological issues and hermeneutical problems created by Said’s book as quite appealing for Indologists. The second part is devoted to intercultural philosophy as a project pertaining to postcolonial and post-Orientalist era and its basic difference from comparative philosophy as the 20th century project. The author refers to the works of famous Russian Indologist and Buddhologist Th.I. Stcherbatsky (1866–1942), in which, in author’s opinion, the elements of both – comparative philosophy as well as intercultural philosophy are exemplified.

Keywords: colonialism, postcolonial studies, orientalism, Edward Said, comparative philosophy, intercultural philosophy, hermeneutics, oriental studies, indology, Th.I. Stcherbatsky.

Lysenko, Victoria – D.Sc. in Philosophy, Head of the Department of Oriental Philosophies at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

<https://rggu.academia.edu/LysenkoVictoria>

<http://iph.ras.ru/lysenko.htm>

vglyssenko@yandex.ru

Citation: *LYSENKO V.G.* (2017) Comparative Philosophy or Intercultural Philosophy in the Perspective of Postcolonial Studies. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 5, pp. 7-27.

REFERENCES

Balagangadhara S.N. (1990) ‘Understanding and Imagination: A Critical Notice of Halbfass and Inden’. In: *Cultural Dynamics*. SAGE Publication. 1990. Vol. 3, pp. 387-405.

Bharati A. (1970) ‘The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns’. In: *Journal of Asian Studies*. 1970. Vol. 2, pp. 267-287.

Breckenridge C.A. and van der Veer P. (eds.) (1993). *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Breckenridge C.A. & van der Veer P. (1994) ‘Orientalism and the Postcolonial Predicament’. In: *Orientalism and the Postcolonial Predicament*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, pp. 1-22.

Clarke J.J. (1997) *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*. Routledge, London, 1997.

Dallmayr F. (1996) *Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter*. SUNY Press.

Doniger W. (2011) *The Hindus: An Alternative History*. Penguin, London.

Doussen P. (1911) *Vedanta and Plato in the Light of Kantian Philosophy* (Russian Translation by M. Sizov. Musaget, Moscow, 1911).

Farred G. (2002) ‘“At a Moment of Danger” Subaltern Studies Historiography as a Critique of the Postcolonial Condition’. In: *WORKS•AND•DAYS*•39/40. 2002. Vol. 20. Nos. 1&2, pp. 75-83.

Gadamer H.G. (1975) *Truth and Method*. London. Sheed and Ward (Russian Translation: Progress, Moscow, 1988).

Halbfass W. (1988) *India and Europe: An Essay in Understanding*. SUNY Press.

Halbfass W. (1997) 'Research and reflection: responses to my respondents'. In: *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-cultural Studies*. Ed. by Eli Franco and Karin Preisendanz. Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities. Vol. 59. Amsterdam-Atlanta, pp.1-28.

Heehs P. (2003) 'Shades of Orientalism. Paradoxes and Problems in Indian Historiography'. In: *History and Theory*. Wesleyan University, Middletown (CT), USA. 2003. Vol. 42, pp.169-195.

Inden R. (2000) 'From Philological to Dialogical Texts'. In: *Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia*. Inden R., Walters J. Ali D. (eds.). Oxford University Press, Oxford, pp. 3-28.

Inden R. (1986) 'Orientalist Constructions of India'. In: *Modern Asian Studies*. XX.3, pp. 401-446.

Inden R. (1990) *Imagining India*. Blackwell, Cambridge (MA).

Kapstein M.T. (2001) *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. Wisdom Publications, Boston.

King R. (1999) *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East*. Routledge, London.

Kolesnikov A.S. (2004) *Philosophical Comparativistic: East-West: A Textbook*. Saint Petersburg University, Saint Petersburg (in Russian).

Kopf D. (1980) 'Hermeneutics Versus History'. In: *Journal of Asian Studies*. 1980. Vol. 3, pp. 495-506.

Laine J. (2003) *Shivaji: Hindu King in Islamic India*. Oxford University Press.

Larson G.J. (2012) 'The Issue of Not Being Different Enough: Some Reflections on Rajiv Malhotra's Being Different'. In: *International Journal of Hindu Studies*. Vol. 16. No 3. December 2012, pp. 311-322.

Lysenko V. (2014) 'Theodor Stcherbatsky and His Followers on Translation of Sanskrit Philosophical texts'. In: *Sanskrit and Development of World Thought*. Ed. by Vempaty Kutumba Sastry. Printworld, Delhi etc., pp. 104-117.

Lysenko V.G. (1992) 'Comparative Philosophy in the Soviet Union'. In: *Voprosy filosofii*. 1992. Vol. 9, pp. 146-166 (in Russian).

Lysenko V.G. (2007) 'Stcherbatsky and Rosenberg on the comparative method. Double portrait on the background of the epoch'. In: *Trudy Russkoj Antropologicheskoy shkoly*. Iss. 4. Vol. 2. Russian State University for the Humanities, Moscow, pp. 100-139 (in Russian)

Lysenko V.G. (2009) 'Knowing someone else as a way of self-knowledge'. In: *Voprosy filosofii*. 2009. Vol. 11, pp. 61-77 (in Russian).

Lysenko V.G. (2014) 'Eurocentrism as a hindrance to modern historical and philosophical studies'. In: Motroshilova N.V. (ed.) *Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka*. «KANON+» ROOI «Reabilitaciya», Moscow, pp. 237-245 (in Russian).

Lyssenko V. (2015) 'Fiodor Stcherbatsky et Otton Rosenberg : la méthode comparative en bouddhologie'. In: *Les cahiers bouddhiques*. No 8. Institut d'Etudes Bouddhiques, Paris, 2015, pp. 9-50.

Maloney C. (1975) 'Religious Beliefs and Social Hierarchy in Tamil Nadu, India'. In: *American Ethnologist*. 1975. Vol. 1, pp. 169-191.

Pollock Sh. (1993) 'Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj'. In: Breckenridge C.A., van der Veer P. *Orientalism and the Postco-*

lonial Predicament. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 115-116.

Said E. (1978) *Orientalism*. Pantheon Books, New York; London.

Said E. (1978) *Orientalism. Zapadnye koncepcii Vostoka* [Orientalism. Western concepts of the East] (Russian Translation by A.V. Govorunov. Saint Petersburg, 2006).

Said E. (1995) Preface to the reprint of “Orientalism”. Penguin, London.

Schopenhauer A. *The World as Will and Representation* (Russian Translation in: Schopenhauer A. Collected works. 6 volumes. Vol. 2. Terra-Knizhny Klub; Respublika, 2001).

Shokhin V.K. (1998) *F.I. Stcherbatsky and his Comparative Philosophy*. Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow.

Stcherbatsky F.I. (1995) *Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists*. Part 1. The Dharmakirti logic textbook with the Dharmotara interpretation. Sanskrit parallels, edition and notes by A.V. Paribok. Astra-press, Saint Petersburg (in Russian).

Stcherbatsky F.I. (1995) *Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists*. Part 2. Sources and limits of knowledge. Sanskrit parallels, edition and notes by A.V. Paribok. Astra-press, Saint Petersburg (in Russian).

Stcherbatsky F.I. (1903) *Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists*. Part I. The Textbook of Logic by Dharmakirti with the commentary of Dharmottara. Saint Petersburg (in Russian).

Stcherbatsky F.I. (1909) *Theory of knowledge and logic according to the teachings of later Buddhists*. Part II. Sources and limits of knowledge. Saint Petersburg, 1909 (in Russian).

Stcherbatskoi Th. (1930) *Buddhist Logic*. Vol. 1. Leningrad.

Stepanyanz M.T. ‘East and West: a dialogue of philosophers’. In: *Voprosy filosofii*. 1989. Vol. 12, pp. 151-157.

Taylor McComas (2011) ‘Mythology Wars: The Indian Diaspora, “Wendy’s Children” and the Struggle for the Hindu Past’. In: *Asian Studies Review*. 2011. Vol. 35. No 2, pp. 149-168.

The problem “East – West” in the History of Philosophy and the Unity of the World Historical-Philosophical Process (Materials of the Round Table)]. In: *Filosofskie nauki*. 1988. Vol. 7 (in Russian).

Turner B.S. (1994) *Orientalism, postmodernism and globalism*. Routledge, London, New York.

Varisco D.M. (2007) *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*. University of Washington Press.