КРОССКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД К ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ⁷⁷

Урбанаева Ирина Сафроновна

доктор философских наук, главный научный сотрудник
отдел философии, культурологии и религиоведения
Института монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ
E-mail: urbanaeva.imbt.ru

Автор статьи рассматривает причины выделения из сравнительной философии кросскультурного философского подхода и идею Джея Гарфилда о его применении в буддологии; представляет собственную позицию относительно кросскультурной интерпретации буддийской философии в сравнении с учениями Витгенштейна и Гуссерля.

Ключевые слова: евроцентризм, компаративистика, скептицизм, мадхьямика, тибетский буддизм, пустота, реификация, истинное существование, Путь, диалогическая герменевтика

A CROSS-CULTURAL APPROACH TO THE INTERPRETATION OF BUDDHIST PHILOSOPHY

Urbanaeva Irina S.

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow
Department of philosophy, culture, and religion studies,
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch
of the Russian Academy of Science, Ulan-Ude, Russia
E-mail: urbanaeva@imbt.ru

The author considers the reasons for distinguishing a special cross-cultural philosophical approach from the comparative philosophy and Jay Garfield's idea of its application in Buddhist studies; presents her own position on the cross-cultural interpretation of Buddhist philosophy in comparison with the teachings of Wittgenstein and Husserl.

Keywords: Eurocentrism, comparative studies, skepticism, Madhyamika, Tibetan Buddhism, emptiness, reification, true existence, Path, dialogical hermeneutics.

⁷⁷ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)»

В философской буддологии сложилась теоретико-методологическая традиция интерпретации буддийских доктрин с использованием западного философского инструментария. Это произошло в России и на Западе во многом под влиянием работ Ф. И. Щербатского, его историко-философского сравнительно-интерпретирующего подхода, и изучение буддийской философии постепенно стало частью сравнительной философии. Справедливости ради надо сказать, что ориентация на обнаружение параллелей между буддийской и западной философией, характерная для Ф. И. Щербатского и его последователей, не была проявлением европоцентризма. Как раз наоборот, Ф. И. Щербатский и в еще большей степени О. О. Розенберг стремились освободиться от влияния европоцентризма при философском изучении буддизма и дать такую презентацию буддийской мысли, чтобы люди западной культуры восприняли ее как столь же достойное и великое наследие человечества, как и философия Запада.

Для подхода Ф. И. Щербатского, в отличие от господствовавшего в классической буддологии текстологического подхода, был характерен перенос центра внимания на логико-эпистемологическое наследие. Философские идеи буддизма были им обнаружены и проанализированы с компаративистских позиций – с использованием учений Канта, Гегеля, Бергсона в качестве ключа к интерпретации. В результате буддийская философия предстала, по словам В. К. Шохина – автора монографии «Ф. И. Щербатский и его компаративистская философия» [Шохин, 1998], «своего рода философской предшественницей Канта, Гегеля, Брэдли, Бергсона, Рассела и других классиков западной мысли, способной вступить в серьезный диалог с самой современной философией и в значительной степени обогатить ее» [Там же, с. 10]. Такой подход делал ее в восприятии западных интеллектуалов «автоматически респектабельной», как выразился исследователь философии Нагарджуны и специалист по сравнительной философии Эндрю П. Так [Tuck, 1990, p. 47]. Открытие Ф. И. Щербатским «буддийского кантианства» подвигло ряд западных логиков (Д. Инголс, Ф. Сталь и др.), а также индийских историков философии на дальнейшие компаративистские изыскания. Ф. И. Щербатский для его индийских последователей (Р. Санкритьяна, Д. Шастри) – это «гуру, открывший самим индийцам буддийскую философию» [Шохин, 1998, с. 9].

Ф. И. Щербатской продемонстрировал на примере логико-эпистемологических параллелей плодотворность сравнительного метода при философском изучении буддизма и положил начало традиции интерпретирующего философского перевода-реконструкции, когда западная философская терминология используется в качестве метаязыка интерпретации. Именно его интерпретация философии буддизма, особенно учения Нагарджуны, основанная на сравнительном методе, имела, пожалуй, самое большое влияние на западные философские исследования буддизма. Речь идет о предложенной Ф. И. Щербатским «кантианской» интерпретации буддийской философии применительно к йогачаре. Он дал трактовку ее философского воззрения в духе оппозиции феноменального и ноуменального. Этот подход Ф. И. Щербатского к йогачаре известный историк индийской философии Т. Мурти распространил на мадхьямику [Murti, 1955]. «Кантианская» интерпретация мадхьямики стала одним из основных направлений освоения Западом философии Нагарджуны.

В последние десятилетия в результате более глубокого знакомства западных буддологов с письменным наследием и живой традицией тибетского буддизма они все лучше понимают неудовлетворительность позиции философской буддологии в системе современной философской науки в целом и ее историко-философской отрасли, когда буддийская философия продолжает оставаться на периферии философского *мэйнстрима*, в основном как объект изучения, а не как равноправный участник мирового философского дискурса, а сравнительная философия сохраняет евроцентристский инструментарий и евроцентристские теоретико-методологические предпосылки. На фоне этого общего состояния сравнительной философии, уязвимого для многосторонней критики, и появилась тенденция кросскультурного изучения буддийской философии.

Кросскультурные исследования как научный метод – это разработанный в антропологии и смежных гуманитарных науках подход, ориентированный на изучение социального поведения и культурных различий на основе полевых данных разных этнокультурных общностей, выполняемый, в отличие от сравнительных исследований, с использованием широкой выборки. Этот метод получил в особенности широкое применение в культурной антропологии и психологии. В последние десятилетия сторонники развития метафилософии и

глобальной философии на основе «западно-восточного синтеза», который, по их мнению, в условиях «бесконечного кросскультурного диалога-полилога» необходимо осуществлять на основе равноправного диалога Запада и Востока, продвигают методологию кросскультурных исследований и идею формирования «кросскультурной рациональности» также применительно к философии [Колесников, 2004; Фахрутдинова, 2011].

Идею применения кросс-культурного метода в исследовании буддийской философии одним из первых выдвинул известный тибетолог и буддолог, профессор Джей Л. Гарфилд, являющийся также специалистом в области философии сознания, когнитивных наук, эпистемологии, метафизики, философии языка, этики и герменевтики. Это было сделано им в контексте критики философского евроцентризма и аргументов о необходимости диверсификации в философии: он предложил применить кросскультурный метод в философии в целях сравнительного изучения буддизма и западной философской традиции как *равноправных сторон*, и эта попытка преодоления евроцентристских издержек в философском изучении буддизма представляет особый интерес, тем более что идейным партнером Гарфилда в развитии этого философского подхода выступает авторитетный тибетский профессор, досточтимый геше Нгаванг Самтен, много лет возглавляющий Центральный университет высшей тибетологии (CUTS, Сарнатх, Индия) и являющийся одним из наиболее квалифицированных специалистов в области буддийской философии, хорошо знакомым также с западной философской традицией.

Главной причиной того, что Джей Гарфилд называет свой метафилософский подход к изучению буддийской философии – мадхьямики (Нагарджуна) и читтаматры (Асанга, Васубандху) – в контексте сравнения с философскими идеями ряда западных мыслителей (Пиррон, Секст Эмпирик, Юм, Беркли, Кант, Витгенштейн, Шопенгауэр) не сравнительной философией, а кросскультурной философией, является то, что «в последнее время сравнительная философия пользуется заслуженно плохой репутацией» [Garfield, 2002, p. 152]. При этом он ссылается, в частности, на мнение таких авторитетных авторов современности как А. Кляйн, А. Такк, Дж. Ларсон и Э. Дойч [Klein, 1995; Tuck, 1990; Larson and Deutsch, 1989]. Слишком часто, по его мнению, компаративистика действует «как рычаг ориентализма в

самом уничижительном смысле этого термина⁷⁸, как присвоение знаний западных ученых о не-западных традициях с последующим бесправием их не-западных коллег». «Более того, – продолжает Гарфилд, – сравнительная философия часто привносит такие герменевтические и философские методы в изучение не-западных текстов, которые преуспевают в искажении или просто упускают из виду значимость этих текстов или их утверждений и аргументов в контексте их родной культуры» [Garfield, 2002, p. 152]. И, конечно же, сравнительная философия, как правило, использует западные «интерпретирующие линзы» и стандарты для сравнения. И это также служит причиной того, почему Гарфилд называет свой метафилософский подход не сравнительной, а кросскультурной философией.

Таким образом, идея кросскультурной философии применительно к изучению буддизма кроется, прежде всего, в стремлении философов-буддологов создать теоретико-методологические предпосылки для того, чтобы философский Запад смог понять буддийскую философию без предвзятости, неизбежной при использовании западного «объектива». Предвзятость Запада, или «европейскость»⁷⁹, в отношении буддизма обусловлена помимо традиционного чувства интеллектуального превосходства над остальным миром тем, что буддизм видится большинству западных людей не в своей универсальной форме как мировая философия, имеющая всеобщее значение, а, скорее, как национальная или региональная религия и духовная традиция. Буддийских философов по-прежнему не слышит большинство западных мыслителей. И это – такого же порядка феномен, как тот, когда мы, россияне, говорим, что «на Западе нас не слышат» [Павлов-Пинус, 2015, с. 145]. Почему нас не слышат? По мнению К.А. Павлова-Пинуса, чтобы быть услышанным Западом и, следовательно, войти в контекст философской «мировости», нам «нужно предъявить логическую форму своей культуры, своего понимания принципов общежития, своего образа мыслей» [Павлов-

⁷⁸ Очевидно, имеется в виду тот смысл ориентализма, который был подвергнут критике Э. Саидом, а именно, ориентализм как выражение системы интеллектуального превосходства Запада над Востоком [Саид, 2006].

⁷⁹ Термины «европейскость» и «мировость» как культурные концепты использует К. А. Павлов-Пинус [Павлов-Пинус, 2015].

Пинус, 2015, с. 146]. С этой точки зрения, вероятно, то, что именно исследование логико-эпистемологического наследия буддизма вызывает к себе на Западе наибольший интерес, отвечает этой общей закономерности включения «незападного», «не-европейского» интеллектуального материала в «европейский», «западный» и, следовательно, «мировой» философский контекст и в кросскультурные сети философии. Логико-эпистемологическая составляющая буддийской философской традиции служит, если исходить из этого представления, в наибольшей степени целям ее трансляции – перевода, адаптации и распространения, а также философской интерпретации в чужеродной социокультурной среде. Однако на примере исторического распространения буддизма в Китае мы можем видеть, что отнюдь не логика и эпистемология буддизма явились основным направлением освоения буддизма. Первоначально главным фактором трансляции буддизма в Китае служило кажущееся его сходство с традиционными китайскими представлениями – даосскими и в меньшей степени – конфуцианскими. Что касается Европы и в целом Запада, то, хотя логика и эпистемология буддизма здесь в наибольшей степени вызывают интерес со стороны философов, нельзя утверждать, что благодаря освоению этой составляющей буддизма западными философами удастся освоить по-настоящему содержание буддийской философии. Сравнительная философия, в рамках которой ведутся логико-эпистемологические исследования буддизма, ныне подвергается разносторонней критике. Поэтому понятно, что со стороны западных исследователей буддизма идет поиск более адекватных методов изучения его философии в кросскультурном контексте.

Большинство компаративистских работ в соответствии с классическим историко-философским подходом к изучению буддийской философии исходит из предположения, что собственно философское содержание буддизма посвящено рассмотрению тех же проблем, что и западная философия, и что оно может быть вычленено из буддийского полиморфизма как нечто относительно самостоятельное. Исследователи, как правило, акцентируют внимание на сравнении буддизма с западными философскими учениями, главным образом, в аспекте эпистемологии и логики и реже – в аспекте онтологии. В отличие от них, Джей Гарфилд утверждает: «Этические проблемы занимают центральное место в буддийской философии, и это

представляло бы трудность, вело бы к ошибочному прочтению и даже извращению буддийской метафизики и эпистемологии, если изучать их без внимания к этической стороне традиции» [Ibid].

Что же в наибольшей степени характерно для кросскультурной интерпретации буддийской философии, которую предлагает Гарфилд? Это, на мой взгляд, акцентирование сходства буддийской философией со скептическим направлением мысли в западной философии, усматриваемого в терапевтической функции сравниваемых традиций. По мнению Гарфилда, мадхьямака и европейские скептические идеи, начиная с античного скептицизма, представленного Секстом Эмпириком, выполняли одинаковую функцию терапии ума. С указания этого сходства начинается его эссе «Epochā and śūnātā» в книге «Empty Words». Заметим, что это очень ценное наблюдение. Оно подводит к пониманию, что так же, как скептицизм Секста Эмпирика (II в.) не был «нигилистической атакой на нашу когнитивную жизнь, а, скорее, как он подчеркивал это посредством медицинских метафор, был формой философской терапии, призванной излечить нас от когнитивных и эмоциональных недугов, порожденных экстремальными метафизическими, моральными или эпистемологическими позициями» [Garfield, 2002, p. 3], нагарджуновский скептицизм вовсе не был уничтожением онтологии, как иногда это трактуют, а тоже имел терапевтическое предназначение. Поэтому, подчеркивая эту общую важную оздоровительную роль скептицизма в философии, Гарфилд говорит, что уместно будет не оказывать «философское сопротивление» скептицизму, пытаясь доказать возможность того, что, якобы, скептицизм отрицает, а «внимательно отнестись к скептическим аргументам» [Ibid., p. 4]. Ибо скептицизм, представленный Секстом, позднее в западной философии также Юмом (1711–1776), Кантом (1724–1804), Витгенштейном (1889–1951), а в буддийской философии – мадхьямиками, – это, в отличие от нигилизма, есть умеренная онтологическая позиция, способствующая когнитивному и эмоциональному оздоровлению, и поэтому ее аргументы необходимо принимать всерьез, – считает Гарфилд. Так, проводя параллели между буддийскими и западными скептиками, он утверждает, что «скептическая философия – это кросс-культурный феномен» [Ibid., p. 5].

Думается, это плодотворная идея. Но если искать теоретико-методологическое сходство между буддизмом и западной традицией философского скепсиса, то, скорее, следует обратиться к аналитической философии и теории языковых игр Витгенштейна и к феноменологии Гуссерля (1859–1938), чем к Сексту Эмпирику. Витгенштейн и Гуссерль, как и буддийские мыслители, заострили внимание на проблеме соотношения реальности и концептов (мысли и языка). Для них постановка и решение этой проблемы имели, как и для мадхьямиков, нравственное и духовное значение. Правда, если для буддийских философов деконструкция метафизики служила способом освобождения сознания от власти негативных факторов и ментальных завес, препятствующих полноценному его функционированию, то для Витгенштейна и Гуссерля «спуск к основаниям опыта», «назад к вещам» как они есть, без концептуальных измышлений и без «естественной установки», связанной с верой в реальность воспринимаемых явлений, имел, главным образом, смысл *реабилитации жизненного мира*.

На «терапевтическое» сходство метода Витгенштейна и дзэн, а также японской школы Сото обратил внимание Руперт Рид, специалист по Витгенштейну из университета Новой Англии [Read, 2009]. Однако Рид заблуждается, полагая, что эта терапевтическая цель в обоих случаях – для Витгенштейна и буддийской философии – состоит в том, чтобы научить людей постижению того, что они постоянно вводятся в заблуждение определенной сетью слов. Ибо буддизму, за исключением некоторых дзэнских интерпретаций, не свойственно сводить омрачающие факторы лишь к языку. Как объясняется в индо-тибетской традиции махаяны, есть разные виды неведения (санскр. авидья; тиб. ma-gig-ra), из которых буддийские философы считают главными два вида неведения. Во-первых, это неведение относительно закона кармы, из-за которого существа создают негативную карму, которая ввергает их в дурные уделы низших миров сансары – мира, существующего под контролем ментальных клеш – омрачений (тиб. nyon-mongs) . Во-вторых, это неведение относительно природы «Я» и феноменов, именно этот вид неведения служит корнем сансары. Неведение, служащее корнем сансары, пролегает глубже уровня языка и состоит в продолжающейся из безначалья времен привычке считать внешние объекты и

собственное «Я» чем-то существующим со своей стороны, независимо от сознания и языка, и имеющим некую внутреннюю природу, или сущность. Более того, как это было объяснено махаянскими философами древней Индии (Нагарджуна, Бхававивека, Буддапалита, Чандракирти, Шантидева и др.), средневекового Тибета (Дже Цонкапа, Кхедруб Дже, Джамьян Шепа и др.) и позднее монгольскими (Чанкья Ролпей Дордже, Нгаванг Пелден и др.) и бурятскими (Агван-Нима и др.) философами, омраченное неведение, являющееся корнем сансары, – это очень активная *клеша*, заставляющая ум цепляться за эти онтологические стереотипы, являющиеся ложными и прямо противоположными истинному положению вещей [см.: Кенчог Чжигме Ванпо, 2005; Нагарджуна, 2008; Śāntideva, 2007; Сутра сердца, 2006; Тинлей, 2013; Тинлей, 1999; Чандракирти, 2004; Candrakīrti, 2007; Hopkins, 2003; Huntington & Geshe Namgyal Wangchen, 1992; ‘Jam-dbyangs-bzhad-pa, 1962; dKon mchog ‘jigs med dbang po, 1986; Nāgārjuna, 1995; Ngag dbang nyi ma, 2003; Tsong Khapa, 2006].

Хотя буддистов, с одной стороны, и Витгенштейна и Гуссерля – с другой, объединяет то, что те и другие подвергли критике традиционную⁸⁰ метафизику и отбросили характерные для нее реалистические предпосылки, тем не менее, имеются принципиальные различия в терапевтической функции буддизма и западных философий, ориентированных на деконструкцию онтологии, да и в самом способе онтологической критики реалистических философских теорий, хотя и существуют определенные основания для их сближения в плоскости постановки проблемы соотношения реальности и концептов.

Мы усматриваем близость витгенштейновского критицизма буддийскому философскому критицизму, наиболее зрелой формой которой считается мадхьямака Нагарджуны, по линии так называемой проблемы «личного языка» (the private language problem) и «эгоцентрического затруднения» (egocentric predicament), которая была заострена в современной критической философии благодаря ее постановке Витгенштейном в §§ 244–271 «Философских исследований» [Витгенштейн, 1994; Saunders & Hense, 1976]. Суть этой проблемы

⁸⁰ На Западе и Востоке, несмотря на все различия в философской культуре, преобладал одинаковый, в сущности, реалистический подход, основанный на субстанциалистских принципах мировидения.

заключается в том, что есть целая серия онтологических вопросов относительно существования внешнего мира, происхождения и природы сознания, «я» и др., которые обозначают проблематичность того, «как выйти за пределы», «как достоверно перейти от данных своих собственных переживаний к существованию внешнего мира». По мнению Р. Турмана, эти проблемы современной западной критической мысли очень похожи на предмет дискуссий между брахманистами и буддистами, а также и в среде самих буддистов относительно *атмана*, *бессамостности* и т. д. [Thurman, 1980, p. 321]. Сходство между воззрениями прасангики (Чандракирти (р. ок. 600 г.) и зрелого Витгенштейна американский буддолог видит в критичности Витгенштейна по отношению к абсолютистской, эгоцентристской, объективистской онтологии, в том, как он с юмором подчеркивает склонность людей к реификации вещей посредством конструирования реальности за нашими концептами, субстанций за существительными, к восприятию наименования как оккультного процесса «крещения объектом». Но онтологический критицизм Витгенштейна не завел его в нигилистический хаос, он сумел не только идентифицировать, но и изолировать ментальную привычку к реификации, создающую целый комплекс проблем, вскрыв эгоцентрическую зависимость от «индивидуального объекта», внутренне обозначенного посредством «личного языка» (*private language*) [Ibid., p. 324].

Признавая определенное и даже довольно большое сходство между критическим методом Витгенштейна и прасангиковским направлением мадхьямики, мы, в отличие от Р. Турмана, подчеркиваем, что между ними есть существенные различия. Так, если цель Витгенштейна в философии – это «показать мухе выход из мухоловки» (§ 309), а под «мухоловкой» понимается ловушка, созданная для нас нашими «грамматическими фикциями», то для буддийских философов цель производимого ими «опустошения» онтологии – это освобождение сознания от омраченного неведения. Иначе говоря, это уничтожение врожденного паттерна об *истинном существовании* (тиб. *bden-par-yod-pa*) субъектов и объектов – как неких сущностей, имеющих собственную природу, независимую от концептов и языка. Поскольку именно омраченное неведение (тиб. *nyon-mongs-pa'i-ma-*

rig-pa)⁸¹ порождает, с точки зрения буддизма, все множество ментальных загрязнений и нечистую карму, создающую шесть миров сансары и обрекающих на страдание существ, живущих под контролем ментальной скверны, то его искоренение, достижение третьей из четырех благородных истин – Истины Пресечения ('gog-bden), означает достижение существом статуса свободного бытия, в том числе контроля над собственной смертью и рождением. Если Витгенштейн и его последователи делают упор на задаче устранения метафизических ошибок посредством «лингвистического поворота», и ее решение служит главным образом эпистемологическим целям, служа как бы интеллектуальной терапией для познающего разума, то буддисты терапией разума, предпринимаемой на пути деконструкции субстанциализирующей онтологии и удаления ее негативных эмоциональных и познавательных последствий, достигают своих временных и высших сотериологических целей⁸².

Другую линию кросскультурной близости буддийской и западной философии можно обнаружить при сравнении мадхьямики с феноменологией. С этой точки зрения представляет интерес компаративистская попытка в исполнении М. Битбола [2018]. Она является логическим продолжением предпринимаемого им феноменологического анализа онтологических оснований реальности [Bitbol, 2007]. Битбол следует «Идее феноменологии», где Гуссерль задается вопросом: «...где начинается это конституирование-предметности

⁸¹ *Омраченное неведение* – это не только сформировавшиеся под влиянием философской концептуализации, но и «вместорожденные» (тиб. lhan-skyes), инстинктивные, представления об истинном существовании окружающих вещей и собственной личности. Согласно буддийской точке зрения, это паттерн мировосприятия, полностью противоположный абсолютному способу существования всех вещей – пустоте (тиб. strong-ran-pyid), или бессамостности (тиб. bdag-med). Эта форма неведения сопровождается активной привязанностью сознания к нему, что служит механизмом циклического воспроизводства сансары – способа существования под властью *клеш* (тиб. nyon-mongs-pa) и загрязненной кармы.

⁸² Временная цель с точки зрения махаянской практики – это то, что составляет цель шраваков и пратьекабудд – достижение архатства, состояния чистоты сознания от омрачений. Высшая цель – реализация трех тел Будды ради блага всех живых существ.

(Gegenständlichkeit-konstituieren) и где оно заканчивается?» [Гуссерль, 2008, с. 172], а также традиции «радикально медитирующих философов», которые, как пишет Гуссерль в «Картезианских медитациях», не имеют «ни науки, которая обладала бы для нас значимостью, ни мира, который был бы для нас существующим» [Гуссерль, 2010, с. 32]. Этот фундаментальный критицизм – не только эпистемологический, но, главным образом, онтологический, и сближает феноменологию и буддийскую философию. Если большинство феноменологов-компаративистов ищут сходства с йогачарой, то Битбол видит их в философии Нагарджуны. Однако, поскольку в дальневосточной традиции буддизма и на Западе Нагарджуне, как правило, приписывают уничтожение онтологии, то под влиянием этой интерпретации Нагарджуны Битбол считает, что буддийская практика сходна с методом феноменологии в отказе от поисков трансценденции любого вида, в смотрении «внутри» в смысле осознания источника любой объективации [Битбол, 2018]. Это верно лишь отчасти. Действительно, буддийские философы не допускают существования трансцендентной реальности. Пустота, или *таковость* – абсолютная природа реальности (тиб. de-bzhin-nyid), не находится по ту сторону эмпирического бытия, ибо абсолютная (тиб. don-dam-bden-pa) и относительная истина (тиб. kun-rdzob-bden-pa) в буддийской философии рассматриваются в их онтологическом единстве. Буддийская медитативная практика, или, точнее говоря, Путь (тиб. lam) в терминологии буддийских *сиддхант*⁸³, представляет собой неразрывное единство двух аспектов (тиб. thabs-shes-zung-bral): реализации *глубинной* линии Дхармы – пустоты как абсолютной истины и *обширной* линии – зависимого возникновения как относительной истины. В функциональном отношении эти две истины предстают как *мудрость* (тиб. shes-rab) и *метод* (тиб. thabs). Они практикуются в союзе. *Путь* и есть союз метода и мудрости и как таковой он является абсолютной бодхичиттой (тиб. don-dam-pa'i byang-chub-sems).

⁸³ *Сиддханта* (тиб. grub-mtha') – это жанр буддийских систематизирующих трактатов историко-философского, или доксографического, содержания.

Таким образом, в буддизме *Путь*⁸⁴ как процесс оздоровления сознания – это нечто гораздо более масштабное и сложное по содержанию и структуре, нежели феноменологическое «осознавание источника объективаций». Буддийская работа с сознанием призвана довести ментальный поток до «созревания» (тиб. *smin*) и затем произвести полное «опустошение» онтологии с целью освобождения (тиб. *grol*) сознания от реифицирующего мыслетворчества (тиб. *gnam-rtog*) и производных от него негативных эмоций и ментальных факторов, препятствующих всеведению – полной реализации потенциала сознания. Терапевтический эффект буддийской медитации связан с подготовкой сначала к концептуальному⁸⁵, а затем – к прямому⁸⁶ постижению пустоты и устранению посредством длительной концентрации на пустоте препятствующих свободе ментальных факторов, называемых *клешными загрязнениями* (тиб. *nyon-sgrib*), а также познавательных завес (тиб. *shes-sgrib*), мешающих достижению всеведения и полному раскрытию потенциала сознания. Задача буддийского практика – не просто узнать природу сознания, но и использовать тончайший уровень сознания, именуемый в ваджраяне *ясным светом* (тиб. *'od-gsal*), для медитации на пустоту и создания качественно новой личности посредством *йоги божества* (тиб. *lha'i-gnal-'byor*) – специальных медитативных визуализаций, основанных на понимании пустоты и использовании творческой энергии сознания.

Близость феноменологического и буддийского методов исследования сознания имеет место, но буддийская медитация как методология и практика работы с сознанием во многих отношениях сложнее, чем феноменологическая редукция. Мы могли бы привести более подробные выкладки, подтверждающие, что буддийская философия выполняет гораздо более значительную и эффективную терапев-

⁸⁴ Путь подразделяется на пять путей: Путь Накопления, Путь Подготовки, Путь Видения, Путь Медитации и Путь-более-не-учения. Истина Пути как четвертая благородная истина (тиб. *lam-gyi-bden-pa*) – это прямое постижение пустоты на основе предварительно реализованной шаматхи, и она достигается на этапе Пути Видения.

⁸⁵ Достижение концептуального познания пустоты означает достижение второго из пяти путей – Пути Подготовки (тиб. *sbyor-lam*).

⁸⁶ Прямое постижение пустоты означает достижение Пути Видения (тиб. *mthon-lam*).

тическую функцию, нежели античный (Секст Эмпирик), новоевропейский (Юм) или современный философский скептицизм и критицизм (Витгенштейн, Гуссерль), характерный для западной традиции.

Хотя и буддисты, и европейские философы, осознав, что все вещи существуют не так, как они воспринимаются, подвергли критике реифицирующие философские установки и отвергли метафизические системы, основанные на субстанциалистской онтологии, тем не менее, они различаются по мотивации и целеполаганию, по способу осознания того, почему они этим занимаются. Если европейцы стремятся к «терапии» интеллектуально-логической мысли — ее излечению от болезни реификационизма, сохраняя в качестве ведущего мотива познавательный интерес как таковой, то иначе обстоит с буддистами. Они осознают порочность реифицирующего мышления не только в логико-эпистемологической плоскости, но прежде всего в онтологическом и практическом планах, объясняя коренную причину, механизм воспроизводства и порочную природу жизненного мира, рожденного силою зависимого возникновения по причине главной ментальной болезни — привычки полагать, что воспринимаемые объекты и собственное «я» познающего субъекта имеют *истинное существование* (тиб. *bden-par yod-pa*), т. е. существуют объективно в силу собственной природы, независимо от мышления и языка. Из-за цепляния за идею *самости* — внутренней природы, сущности, свойств вещей и «я» — как *истинно существующей* возникают все проблемы и страдания, тогда как все, что мы считаем существующим, не является *истинно существующим* даже на относительном уровне, и, постигнув это, мы обретаем силу освободиться от этого дурного способа существования, который мы считаем своей реальностью, — объяснил Нагарджуна в своих трактатах о пустоте.

В действительности концепт *истинного существования* разделяли до революционных перестроек в современной философии науки все люди⁸⁷, независимо от принадлежности миру Запада или Востока, исключая мадхьямиков. Сомнение в правомерности реификации, приписания статуса *истинного существования* объектам чувственного восприятия, а также признания семантических фактов за понятиями и терминами языка побудило западных философов пересмотреть

⁸⁷ Речь не идет об особых людях, которые в буддийской традиции называются арьями, архатами или буддами.

классическую теорию истины и искать ее новые определения. Классическая, или корреспондентская, теория истины, до сих пор преобладавшая в общественном сознании, восходит к Аристотелю и определяется как адекватное отражение объективной реальности в сознании. Но благодаря кантовскому критицизму начались дискуссии о правомерности использования в науке прежнего понятия истины и даже вообще самого этого понятия. В XX в. получил распространение так называемый фаллибилизм, учение о погрешности человеческого познания: с точки зрения данного подхода научные теории являются не истинными, а лишь правдоподобными. При этом заметим, что если господствовавший прежде реализм натуралистического типа акцентировал внимание на объекте, то теперь внимание стало больше смещаться на средства познания и критерии научности. В русле этих процессов логико-эпистемологического характера Витгенштейн инициировал демаркацию между научными утверждениями и «метафизическими» утверждениями, признаваемыми им «бессмысленной чепухой», предложив критерий полной логической сводимости высказывания (или системы высказываний) к сингулярным высказываниям наблюдения или выводимости из них. Этот критерий стал известен как критерий верифицируемости, и он был направлен против исключения из сферы истины всего, что не к ней не относится.

Вместе с тем в философии науки начинают все глубже осознавать, что эмпирическая реальность – это далеко не первичная реальность сама по себе. В естествознании обнаруживают, что «факт нагружен теорией». В философии науки XX в. был установлен проблемный характер предметной реальности, с которой имеет дело наука. Под влиянием революционных открытий XX в. ученые были вынуждены пересматривать прежние онтологические схемы – прежний способ субстанциализации действительности с характерными для него теоретическими ожиданиями и инструментальными процедурами эмпирического наблюдения. В свете этого в умах теоретиков науки все более стало крепнуть понимание: представление о том, что «существует на самом деле», никогда не может быть признано окончательной истиной. Была установлена принципиальная относительность онтологических схем, лежащих в основе научных моделей реальности, и была признана принципиальная *относительность истины*. Логика и эпистемология научного знания приходят к отказу от претензий на полноту истины: подтверждается правомерность

скептицизма, выраженного Кантом. Реальность становится все более неопределенной по мере углубления знаний о ней. И в этом современная философия науки, особенно в сфере квантовой физики, сближается с буддийской философией.

До этого момента, пока в физике не обнаружилось, что по мере все более углубленного исследования реальности и все большего увеличения степени точности приборов мир начинает выглядеть все более и более «размытым» – вплоть до того, что пространство и время начинают «исчезать», и физики не знают, как описывать то, что осталось, ученые и философы сохраняли прежнюю иллюзию, что научное знание является истиной в смысле отображения реальности. Теперь оказалось, что наше познание не имеет к реальности прямого отношения, по крайней мере, знание не является отражением реальности. Известно знаменитое высказывание Эйнштейна: «Если теоремы математики прилагаются к отражению реального мира, они не точны; они точны до тех пор, пока они не ссылаются на действительность» [1966, с. 83]. Этому новому соотношению научного знания и реальности соответствует критерий фальсифицируемости, сформулированный К. Поппером [1983, с. 239]. Его смысл состоял в признании того, что для всякой научной теории, которая претендует быть знанием о реальности, должна иметься принципиальная возможность ее опровержения в ходе систематической проверки. Тем самым К. Поппер признавал *принципиальную относительность научного знания как знания об истинном существовании объектов*. Неопровержимость представляет собой, с точки зрения К. Поппера, не достоинство теории, а ее порок: критерием научного статуса теории является ее фальсифицируемость, опровержимость, или проверяемость [Там же, с. 245].

Это была идея принципиальной условности, или конвенциональности, научного познания. В соответствии с ней даже критерий демаркации научного знания от ненаучного сам является конвенцией определенного рода. Таким образом, кантовский критицизм был доведен К. Поппером до осознания конвенционального характера научного познания и относительности истины. В ранний период он даже избегал употребления понятия «истина». Благодаря ему научное сообщество усвоило также идею недостижимости абсолютной истины и невозможности универсального критерия истины [Там же, с. 385].

Позже он стал использовать термины «истинно» и «ложно», но не как эмпирические понятия, подразумевающие соответствие знания действительности, а как всего лишь логические понятия.

Предложенный Поппером тезис фальсифицируемости научных теорий резонирует, по словам Его Святейшества Далай-ламы, с главными методологическими принципами тибетской буддийской философской традиции. Он отмечает, что этот принцип известен в буддийской логике как ‘принцип охвата негации’ [His Holiness, 2006, p. 37]. Этот принцип констатирует, что имеется фундаментальное различие между тем, что «не найдено» и тем, что «не найдено в качестве сущего». «Невидение вещи – это не то же самое, что видение его несуществования» [Ibid.]. Скажем, если скорпиона не видно на листе бумаги, то можно с достоверностью утверждать, что его нет на листе бумаги. Если же на листе бумаги не видно кислоты, то еще нет оснований для утверждения, что на листе бумаги отсутствует кислота. Кроме того, Чже Цонкапа доказал, что есть различие между тем, что отрицается обоснованно и тем, что не утверждается обоснованно, так же как между тем, что не может противостоять критическому анализу, и тем, что подрывается таким анализом» [Ibid.]. В то же время, как поясняет Его Святейшество Далай-лама, если принять предложенный Поппером критерий фальсифицируемости, то вне сферы науки остаются многие важные вещи, относящиеся к нашему человеческому бытию, такие как этика и духовность.

Следует заметить, что общая перестройка западной теории истины все же не отрицает идею существования *реальности* вне и независимо от сознания и языка, т. е. старую субстанциалистскую идею *истинного существования* вещей. Скептическому сомнению подвергается лишь возможность полного познания реальности, как она есть. То есть признается недостижимость абсолютной истины. Поэтому, несмотря на кажущуюся близость, с одной стороны, современной западной философии и особенно философии науки и, с другой стороны, буддийской философии, все же в отношении понимания реальности, истины, абсолютной и относительной истины между ними имеются глубокие различия⁸⁸.

⁸⁸ Подробнее о буддийской концепции двух истин см.: [Тинлей, 2013; Урбанаева, 2018].

Идея развития диалогического метода применительно к изучению буддизма была высказана еще О. О. Розенбергом в его книге «Проблемы буддийской философии» [1918]. Не столько знание сходства, сколько знание и понимание инаковости (*чужести* по А. М. Пятигорскому) является эвристически ценным с точки зрения изучения буддизма людьми западной мыслительной формации. Это хорошо понимал Розенберг. Поэтому для него было важно реконструировать внутреннюю систему буддийской философии и органическое целое буддизма. А поскольку он был человеком западной философской культуры, *европейцем*, который стремился изучить буддийскую философию изнутри как *буддист*, то его метод был, скорее, не сравнительным, а диалогическим – *диалогической герменевтикой*.

Вообще говоря, идея развития сравнительной философии в качестве диалога между типологически разными философскими культурами высказывалась рядом современных авторов [Raju, 1983, 1985, 1997; Allen, 1997; Clarke, 1997; Gregor, 1984; Matilal, 1991; Parkes, 1987; Rorty, 1989; Krauz, 1989; Hall & Ames, 1995 и др.].

Известный профессор сравнительной теологии Раймундо Паниккар (1918–2010)⁸⁹ ввел понятие об *импаративном* – в противоположность *компаративному* – методу и *импаративной* герменевтике в сравнительном религиоведении [Panikkar, 1988]. Это метод, называемый им также «диалогическим диалогом», был разработан в сравнительной теологии, но имеет эвристическую ценность также для философской компаративистики. Он заключается в том, чтобы традицию или систему мысли представить открытой, так, чтобы ее теории или доктрины вступили в прямую конфронтацию или диалогическое взаимодействие с теориями и доктринами другой традиции или системы по вопросам, которые могут быть для них общими, пусть даже отдаленно, и учиться друг у друга, «не пытаясь победить или убедить другую сторону, но вести совместный поиск, исходя из разных точек зрения» [Panikkar, 1988, p. 181]. Эта предложенная Паниккаром методология *импаративной* герменевтики очень близка тому философскому методу изучения буддизма,

⁸⁹ Раймундо Паниккар или Рэймонд Паниккар – испано-романский католический священник и пропагандист межрелигиозного диалога, как ученый, специализировался на сравнительном религиоведении.

который был обоснован российским буддологом О. О. Розенбергом в его «Проблемах буддийской философии», а также к идеям о диалогизме как «прокладывании пути», высказанным М. Хайдеггером в статье «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» [Хайдеггер, 1993, с. 273–302]. Думается, то, что предложили независимо друг от друга великий буддолог Розенберг, великий философ Хайдеггер, и великий теолог Паниккар как путь взаимопонимания западной и восточной философии – это весьма перспективная методологическая установка. Эту методологию можно назвать *диалогической герменевтикой*. Применительно к сравнительному изучению буддийской философии это наиболее эффективный кросскультурный метод.

Но если участники кросскультурного диалога не владеют в равной степени обеими философскими традициями – западной и буддийской, то кросскультурная философия ничем не будет отличаться от прежней евроцентристской сравнительной философии, в адрес которой направляется много критики, или превратится в форму апологетики и доказательства легитимности буддийской философии со стороны ее этнических представителей. То и другое, по большому счету, имеет мало смысла.

Литература

Битбол М. От феноменологического эпохе к медитации / М. Битбол; пер. с англ. и подг. к печати В.Г. Лысенко// Вопросы философии. – 2018. № 1. – С. 143–150.

Витгенштейн Л. Философские работы Часть I. / Л. Витгенштейн; пер. с нем., составл., вступ. статья, примеч. М. С. Козловой. – М.: Гнозис, 1994. – 614 с.

Кенчог Чжигме Ванпо. Драгоценное ожерелье. Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ / Кенчог Чжигме Ванпо; пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ: изд-во Ринпоче Багша, 2005. – 70 с.

Колесников А. С. Кросскультурное взаимодействие в современном мире и диалог / А. С. Колесников // Россия – Запад – Восток: компаративные проблемы современной философии. 2004. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/kolesnikov/krosskulturnoe-vzaimodeystvie-v-sovremennom-mire-i-dialog>

Гуссерль Э. Идея феноменологии: пять лекций / Э. Гуссерль; пер. с нем. Н. А. Артеменко; вступ. ст. и коммент. И. И. Мавринского. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. – 224 с.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль; пер. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Академический проект, 2010. – 229 с.

Нагарджуна. Избранные места из разных Сутр / Нагарджуна; пер. с тиб., предисл. и коммент. А.М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 158 с.

Павлов-Пинус К. А. Кросс-культурная жизнь философии и ее национальная самобытность / К. А. Павлов-Пинус // Философский журнал. – 2015. – Т. 8. № 4. – С. 135–149.

Поппер К. Логика и рост научного знания: Избранные работы / К. Поппер; пер. с англ. Л.В. Блиникова, В.Н. Брюшинкина, Э.Л. Наппельбаума, А.Л. Никифорова. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

Раджу П. Т. Понятие человека. Исследование в сравнительной философии / П. Т. Раджу; пер. М. Я. Корнеева // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. – СПб., 2001. – С. 286–297.

Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М.: Наука, 1991. – 295 с.

Сутра сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan ‘das ma shes rab kyī pha rol tu phyin pa’i snying bo]: текст и коммент. на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея / пер. с тиб. и сост. коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: РИО «Зеленая Тара», 2006. – 184 с.

Тинлей Г. Д. Воззрения четырех буддийских философских школ. – Новосибирск: Дзе Цонкапа, 2013. – 502 с.

Тинлей Г.Д. Ум и пустота. – М.: Московский буддийский центр Ламы Цонкапы, 1999. – 236 с.

Урбанаева И. С. Буддизм, национализм и тибетский вопрос / И. С. Урбанаева // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 1: Тибетология и буддология на стыке науки и религии / отв. ред. выпуска С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян. – М.: ИВ РАН, 2017. – С. 37-63.

Урбанаева И. С. Буддийская философия и практика. Ч. II: Махаяна и «мгновенный» путь просветления. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН (в печ.)

Цонкапа. Три основных аспекта пути (Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so) / Цонкапа // Геше Джампа Тинлей. Три основы пути. – Улан-Удэ, 2008. – С. 4–6.

Чандракирти. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб., предисл., коммент, глоссарий и указатели Донца А. М. СПб.: Евразия, 2004. – 464 с.

Шантидева. *Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв* (Byang chub sems dpa’i spyod pa la ‘jug pa zhes bya ba bzhugs so) / Śāntideva; пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 327 с.

Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия / В. К. Шохин. – ИФРАН, 1998. – 248 с.

Фахрутдинова Э. Р. Кросскультурный диалог в глобальном мире: Философско-компаративистский анализ / Э. Р. Фахрутдинова // Известия Саратовского университета. – 2011. Т. 11. Серия «Философия. Психология. Педагогика». Вып. 3. – С. 16-19.

Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; составл., пер. с нем. вст. статья и коммент. В. В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

Эйнштейн А. Геометрия и опыт / А. Эйнштейн; пер. с нем. // Собрание научных трудов / Т. 2. – М.: Наука, 1966. – С. 83–93.

Allen Douglas (ed). (1997). *Culture and Self: Philosophical and Religious Perspectives, East and West*. – Boulder, CO: Westview Press.

Bitbol Michel (2007) 'Ontology, Matter and Emergence', *Phenomenology and the Cognitive Science*, 6, pp. 293-307.

Candrakīrti (1989). The Entry into the Middle Way // Huntington, Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika. – University of Hawai'i Press, 1989.

Clarke J. J. (1997). *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. – London: Routledge.

Garfield Jay L. (2002) *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. – Oxford University Press

Gregor P. (1984). *Asien und Europa – Philosophien im Vergleich*. – Frankfurt am Main; Berlin; München.

Hall David and Roger Ames (1995). *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. – Albany New York: State University of New York Press.

His Holiness the Dalai Lama (2006). *The Universe in a single atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World*. – Little Brown.

Hopkins J. (2003) *Maps of the profound* (Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality). – New York: Snow Lion Publications.

Huntington C.W. Jr. and Wangchen Geshe Namgyal (1992). *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – Hawaii: University of Hawaii Press; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

'Jam-dbyangs-bzhad-pa (Jamyan Shepa) (1962). Grub-mtha'i nram-bzhad rang-gzhan grubmtha' kun dang zab-don mchog-tu gsal-ba kun-bzang zhing-gi nyi-ma lung-rigs rgya-mtsho skye dgu'i re-ba kun skong. – Musoorie: Dalama (Ha тиб.).

dKon mchog 'jigs med dbang po (Kenchog Jigme Bangpo) (1986). Grub pa-'i mtha-'i nram par bzahag pa rin po che-'i phreng ba). – Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press. (Ha тиб.)

Klein A. (1995). *Path to the Middle: The Oral Scholarship of Kensur Yeshe Thupden*. – Albany: State University of New York Press.

Krauz M. (ed.). (1989). *Relativism: Interpretation and Confrontation*. – Notre Dame: Notre Dame University Press.

Larson G. J. and E. Deutsch (eds.) (1989). *Interpreting across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. – Delhi: Motilal Banarsidass.

Matilal Bimal (1991). “Pluralism, Relativism, and Interaction between Cultures” // *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives* / ed. by Eliot Deutsch. – Honolulu: University of Hawaii Press. – P. 141–161.

Murti T. R. V. (1955). *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Mādhyamika System*. – Routledge.

Nāgārjuna (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamaka-kārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press.

Ngag dbang nyi ma (Ngawang Nyima) (2003). Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul gsal bar bshad pa blo gсар rig pa'i sgo 'byed ces bya ba las bye mdo gnyis skabs bzhugs so («Ясное объяснение воззрений четырех буддийских философских систем: “Введение в науку для новичков”») // Nges pa don gyi mkhas grub chenpo dpal ldan 'bras spungs bkra shis sgo mang gi gdan rabs don gnyis pa rje btsun ngag dbang nyi ma'i gsung 'bum bzhugs so. – Mungod: Drepung Gomang library. (На тиб.)

Panikkar Raimundo (1988). “The Invisible Harms New York” // *Toward a Universal Theology of Religion* / edited by Leonard Swidler. – Maryknoll, New York: Orbis Books.

Parkes Graham (ed.). (1987). *Heidegger and Asian Thought*. – Honolulu: University of Hawaii Press.

Raju P. T. (1983). “The Western and the Indian philosophical traditions” // *Indian Philosophy: Past and Future*. – Delhi. – P. 61–100.

Raju R. T. (1985). *Structural Depths in Indian Thought*. – Albany New York, New York: State University of New York Press.

Raju P. T. (1997). *Introduction to Comparative Philosophy*: Reprint ed. – Delhi: Motilal Banarsidass.

Read R. (2009). “Wittgenstein and Zen Buddhism: One Practise, No Dogma” // D'Amato M., Garfield J. and Tillemans T. *Pointing at the Moon*. – Oxford: OUP. – P. 13–23.

Rorty R. (1989). “Interpreting across boundaries: New essays in comparative philosophy” // *Philosophy East & West*. – Vol. 39. – No. 3. – P. 332–337.

Saunders J. T. and Henze D. F. (1976) *The Private Language Problem: A Philosophical Dialogue*. – New York. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.jstor.org/stable/2183960?origin=crossref>.

Thurman R. A. F.(1980) “Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem” // *Philosophy East & West*. – Vol. 30. – No. 3. – P. 321–337.

Tsong Khapa (2006). *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā* / trans. by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. Oxford: Oxford University Press.

Tuck A. (1990). *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*. – New York: Oxford University Press.