МОНАДОЛОГИЯ Г. ЛЕЙБНИЦА И ПАНПСИХИЗМ АЛЕКСЕЯ КОЗЛОВА

Т. И. Ойзерман

Философия Нового времени, вполне размежевавшаяся со сложившимися в эту эпоху специальными, частными науками (с естественнонаучными дисциплинами в особенности), все более фокусирует свой исследовательский поиск вокруг проблемы человека. Эта тенденция вполне отражает эволюцию культурно-исторического стереотипа и менталитета европейских народов. Если превалирующей идеей античной философии была идея космоса (и соответственно этому, понятие природы), а руководящей идеей философствующего Средневековья могла быть только идея всемогущего Бога, то философия, вызванная к жизни эпохой антифеодальных революций и историческим процессом секуляризации духовной жизни европейских стран, закономерно выдвинула на первый план *человековедение*.

Отправное положение философии Р. Декарта, его cogito, т. е. изначальное, свободное от каких-либо заблуждений самосознание каждого человеческого существа, придает ему непререкаемое право быть единственным судьей в том, что касается истины или заблуждения. Ф. Бэкон, постигший научное знание как высшую творческую силу, обосновывал исходя из этого историческую перспективу господства человека, человечества над стихийными силами природы, которые представлялись его предшественникам не поддающимися человеческому контролю. Натурфилософия Б. Спинозы является лишь частью его «Этики», важнейшее содержание которой составляет проблема человека и его свободы.

В философии Г. Лейбница, который как бы завершает это человековедческое направление в рамках XVII в., вся вселенная выступает как бесконечное множество духовных субстанций, каждая из которых является *индивидуумом*, монадой. Человек же характеризуется Лейбницем как самая совершенная из сотворенных Богом индивидуальных субстанций. Таким образом, обосновываемый Лейбницем принцип суб-

© Т. И. Ойзерман, 1996

станциальности каждой человеческой личности, является, во всяком случае в рамках XVII столетия, наиболее радикальным выражением основной идейной направленности философии Нового времени [1].

Все сказанное выше подсказывает вывод, что именно Лейбниц, один из основоположников философии Нового времени, должен быть признан (разумеется, наряду с Кантом) одним из родоначальников немецкого классического идеализма, который решительно противопоставил материалистическому постулату о приоритете чувственно воспринимаемой природы принцип, согласно которому чувственно воспринимаемый мир не существует безотносительно к чувственно воспринимаемому человеческому субъекту, независимо от него. Эта высокая оценка роли философии Лейбница в истории немецкого классического идеализма нисколько не умаляет действительной роли Канта, учение которого стало непосредственным теоретическим источником философии Фихте и его прямых продолжателей – Шеллинга и Гегеля. Без Лейбница не было бы Канта, а тем более Фихте с его понятием субстанции-субъекта, тождественной с Я, которое, однако, не совпадает с эмпирическим человеческим субъектом.

Кант опирался на Лейбница гораздо в большей мере, чем это представляется на первый взгляд, если внимание односторонне фиксируется на кантовской критике лейбницианства. Идейная преемственность между Кантом и Лейбницем особенно проявляется в «Критике практического разума», а также в философско-исторических сочинениях кенигсбергского мыслителя.

Ряд исторических обстоятельств (в том числе и то, что большинство работ Лейбница не было опубликовано при его жизни) в известной мере объясняет тот общепризнанный факт, что действительное значение философии Лейбница выявилось в полной мере с большим историческим опозданием. Так обстояло дело в Германии и, конечно, в еще большей мере в других странах. В России, где идеи немецкого классического идеализма живейшим образом воспринимались уже в начале XIX в. (достаточно вспомнить увлечение идеями Шеллинга, а затем и Гегеля), философия Лейбница привлекла к себе пристальное внимание только в конце прошлого века.

Основоположником русского лейбницианства является А. А. Козлов (1831 – 1901), его продолжателями – С. А. Аскольдов (сын философа), Л. М. Лопатин и Н. О. Лосский. Последний получил широкую известность в западных странах, особенно после своей эмиграции из России в 1922 г. В немецком «Словаре философов», изданном В. Цигенфусом, Лосскому посвящено свыше семи объемистых страниц. Об А. Козлове же в этом словаре дается лишь такая скупая справка: «Козлов А., 1831 – 1901 гг., профессор в Москве. Представитель критического индивидуализма, "панпсихизма"» [2].

Первым и по существу единственным монографическим исследованием философского творчества А. А. Козлова является опубликованная в 1912 г. С. А. Аскольдовым книга «А. А. Козлов». Среди немногочисленных посвященных философии Козлова статей следует прежде всего отметить весьма содержательную работу Н. О. Лосского «А. А. Козлов и его панпсихизм», опубликованную в «Вопросах фило-

софии и психологии» в 1901 г. (кн. III (58)). В. В. Зеньковский, автор двухтомной «Истории русской философии», вышедшей на русском языке в Париже в 1948 – 1950 гг., впервые систематически изложил учение А. Козлова в главе «Неолейбницианство в русской философии. Козлов. Аскольдов. Лопатин. Лосский», в которой Козлову уделено около девяти страниц весьма содержательного текста. В 1953 г. двухтомник Зеньковского был переведен Дж. Клайном на английский язык и издан в США. Благодаря этому учение Козлова приобрело известность, правда, в весьма узком кругу специалистов, особенно славистов. Однако сколько-нибудь значительных публикаций, обстоятельно анализирующих учение этого мыслителя, не появилось до сих пор ни в западных странах, ни в России, где его учению уделяется минимальное внимание разве только в учебных пособиях по истории русской философии, в которых оно подвергается не столько анализу, сколько уничижительной критике. Одна из главных задач данной статьи как раз и состоит в том, чтобы привлечь внимание серьезных исследователей, историков философии к этому мыслителю, основоположнику русского персонализма и наиболее выдающемуся последователю Лейбница в России.

А. Козлов далеко не сразу пришел к осознанию смысла и значения философии Лейбница. В годы учебы в Московском университете он испытал на себе влияние материализма Л. Фейербаха, а также позитивистской философии. Значительное влияние оказал на него Е. Дюринг, учению которого Козлов посвятил свою первую книгу. В ней он характеризует Дюринга как «одного из современных корифеев германской философии» [3]. Вскоре, однако, Козлов отвергает и материализм, и позитивизм. Теперь уже его привлекают идеи А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, а также И. Канта. Впрочем, и этот период длится недолго. Начиная с 1887 г., когда Козлов, выйдя в отставку, приступил к изданию непериодического сборника своих работ – «Свое слово», совершается, на этот раз окончательно, переход философа к новой, собственной системе взглядов, которую он назвал *панпсихизмом.*

В последнем, пятом выпуске «Своего слова» Козлов следующим образом характеризует процесс становления своей системы взглядов: «Прежде чем примкнуть к панпсихизму, я работал в направлении канто-шопенгауэровского идеализма; к панпсихизму же обратило меня в 80-х годах усердное изучение Лейбница и затем окончательно знакомство с сочинениями Тейхмюллера» [4].

С. А. Аскольдов, автор первой и, пожалуй, единственной книги о Козлове, отмечает, что еще в 1885 г. Козлов утверждал в издававшемся им «Философском трехмесячнике»: «От панпсихизма Лейбница и близких ему систем (Гербарт, Лотце) нас отделяет его плюрализм». Однако уже в 1887 г. в первом же выпуске сборника «Свое слово» Козлов, как подчеркивает Аскольдов, «становится решительным проповедником панпсихизма в духе Лейбница и Лотце и начинает утверждать множественность самостоятельных духовных субстанций, т. е. решительно становится на точку зрения плюрализма» [5]. Этот совершенно правильный, по моему убеждению, вывод Аскольдова я надеюсь подтвердить в ходе последующего изложения.

Мы видим, таким образом, что Козлов вовсе не претендует на основание совершенно нового направления в философии. Свою задачу он понимает, скорее, как развитие, обоснование наиболее плодотворных концепций предшествующей философии. К ним он, в первую очередь, относит идеи Лейбница, которого называет «одним из главных своих руководителей» [6].

Что же представляет собой панпсихизм Козлова? Каковы его основные черты? Что отличает его от других идеалистических систем? Как свидетельствует уже сам термин «панпсихизм», важнейшее содержание этого учения составляет тезис о всеобщей одушевленности существующего. Принцип непрерывности, сформулированный Лейбницем, принимается Козловым как постулат, исключающий какое-либо существование, начисто лишенное психики, абсолютно бессознательное. Психическое, следовательно, интерпретируется как всеобщее, субстáнциальное, т. е. не только как человеческое, но и сверхчеловеческое, не только природное, но и сверхприродное.

Но прежде всего психическое есть внутреннее состояние, присущее человеческому индивиду, которому противостоит внешний мир. Панпсихизм, по словам Козлова, ставит своей задачей преодоление этой противоположности между внутренним и, по-видимому, чуждым ему внешним миром. К внутреннему миру, говорит Козлов, относятся все виды психических состояний: чувства, мысли, ощущения, желания. Что же касается внешнего мира, то он лишь по видимости является таковым, ибо в сущности он складывается из образов, продуцируемых сознанием. В связи с этим Козлов говорит о природе как совокупности предметов, вещей. «Материальная природа есть нечто реальное *в том смысле*, что все элементы ее суть выражения и продукты различных деятельностей подлинных субстанций, которые понимают себя как “Я”, а именно деятельности ощущения... деятельности представления... деятельности мышления (понятия вещей, сил, процессов) и т. д.» [7]. Эту точку зрения Козлов самым решительным образом противопоставляет субъективному идеализму, который исходит из отдельного, единичного индивида, превращает внешний мир в совокупность его собственных ощущений, между тем как этот мир есть продукт творческой деятельности бесконечного множества духовных индивидуальных субстанций.

Таким образом, Козлов пытается объективно-идеалистически интерпретировать внешний мир, внешний лишь по отношению к каждой отдельной монаде, но не к их совокупности, которая, собственно, и образует то, что именуется внешним миром, природой. «Значит, *панпсихизмом*, – заявляет Козлов, – я называю такое направление, в котором *разоблачена* безотчетная метафизика и в котором все сущее признается психическим и, в какой бы то ни было малой степени интенсивности, сознательным, или иначе, в котором отрицается бытие абсолютно *бессознательного*» [8].

Нетрудно понять, что безотчетной метафизикой, т. е. метафизикой, не осознающей своих собственных основоположений, Козлов называет здесь материалистическое воззрение (а заодно и убеждение обыденного, основанного на повседневном опыте, сознания). Согласно

этому воззрению, внешний мир оказывается абсолютно внешним сознанию, психике. Отвергая такое наивное, по мнению Козлова, противопоставление, Козлов доказывает, что все внешнее производно от внутреннего и представляет собой его отчужденный образ.

Сведение внешнего мира к внутреннему, физического к психическому – достаточно типичная идеалистическая концепция, которая не заключает в себе специфических характеристик метафизики Лейбница, его монадологии. Однако Козлов, в отличие от других идеалистов, не сводит природу, материальное к ощущениям, чувственным восприятиям, понятиям. Все эти духовные акты отнюдь не являются элементами мира; они представляют собой деятельность бесконечного множества индивидуальных духовных субстанций. И вся вселенная, с этой точки зрения, есть не что иное, как иерархия, нисходящая линия сотворенных божественной волей монад.

Панпсихизм, собственно, потому и называется панпсихизмом, что психическое, согласно этому учению, это не одна лишь человеческая душа. Душа, дух, с этой точки зрения, есть и природное и сверхприродное, и человеческое и сверхчеловеческое, и индивидуальное (даже единичное) и всеобщее, сверхиндивидуальное. Именно такое понимание психического, духовного, субстанциального и вместе с тем плюралистического составляет, по убеждению Козлова, важнейшее содержание монадологии Лейбница, согласно которой, как утверждает Козлов, каждая монада, «*действуя* в своем развитии *собственною силою*, непрерывно, каждый момент выражает *одно и то же*, а именно: во-первых, свою собственную индивидуальную сущность и, во-вторых, представляет всю вселенную, т. е. один и тот же объект, и представляет каждый момент все с *большей и большей ясностью*» [9].

Монады, т. е. индивидуальные духовные субстанции – всеобъемлющая реальность, независимая от каждого отдельного человеческого Я, поскольку оно – лишь одна из монад. Предметы внешнего мира не даны в опыте человеческого индивида, ибо если бы они были в нем даны, то тем самым было бы признано их существование до опыта, независимо от него. Чувственно воспринимаемая реальность не существует вне чувственно воспринимающих субъектов, т. е. монад. Понятие существования предполагает, согласно учению Козлова, субстанциальность, следовательно, изначальное, непреходящее бытие. «Существовать, по-моему, значит быть субстанцией, т. е. вечно иметь свою неизменную и индивидуальную природу, не зависящую от пространства и времени, причинности и т. п., и далее сообразно этой природе действовать» [10].

Субстанциальность монады означает, что чувственные восприятия и мышление – ее спонтанная деятельность, которая не предполагает наличия внешнего толчка или какого-либо иного источника извне. Пространство и время также не предшествуют монадам: они должны быть выведены из их самодеятельности, абсолютный характер которой не может быть ограничен пространственно-временным континиумом.

Козлов солидаризируется с кантовским учением о субъективности пространства и времени. Но он решительно не согласен с кенигсберг-

ским философом, считающим пространство и время не понятиями, категориями, а чистыми созерцаниями, априорными формами чувственности. Пространство и время, рассуждает Козлов, немыслимы иначе, как состоящими из бесконечного множества пространственных и временных отрезков. Так, например, всякое пространство заключает в себе пространство и само заключено в пространстве, и так до бесконечности. Эту противоречивость пространственно-временных отношений хорошо понял Зенон Элейский, выразив ее в своих знаменитых апориях.

Природа пространства и времени такова, что они не могут быть созерцаниями, хотя бы и априорными, т. е. не предполагающими эмпирического восприятия предмета. Пространство и время, утверждает Козлов, представляют собой не созерцания, а понятия, а в качестве таковых являются конструкциями нашего ума. Следовательно, духовные субстанции изначально существуют вне времени и пространства; они суть безвременное, беспространственное бытие. Что же касается внешнего, заключенного в пространственные и временные границы, мира, то этот субъективный образ реальности складывается в сознании вследствие сопоставления наличных восприятий с воспоминаниями. Иными словами, внешнего, в строгом смысле этого слова, мира, как уже говорилось выше, согласно учению Козлова, не существует: то, что представляется внешним, не есть в действительности внешнее.

Внешнее – не более чем образ реального, пребывающего в сознании. Но все реальное – внутренняя самость духовных субстанций. Поэтому наши представления, совокупность которых именуется внешним миром, оказываются, с точки зрения панпсихизма, лишь комбинациями условных знаков, символов, которые лишь внешним образом выражают духовную, психическую природу бытия. Таковы не только представления обыденного сознания, но и научные знания, которые не постигают духовности бытия. Человеческое тело, которое, согласно обыденным представлениям, является частью внешнего мира, в действительности не является таковым, хотя наши представления о нем также являются знаками, символами. Задача панпсихизма – разоблачить видимость внешнего мира (в том числе, и человеческого тела), дабы доказать, что «чувственные качества тел не принадлежат к пространственному материальному миру и в нем не находятся, а суть непространственные явления духа» [11].

Козлов подвергал критике не только учение Канта о пространстве и времени как априорных чувственных созерцаниях. Еще более обстоятельной критике подвергается Козловым кантовское учение о «вещах в себе». В этом учении, предполагающем происхождение ощущений вследствие воздействия извне на наши органы чувств, Козлов отмечает родственные материализму и позитивизму черты. Но главным пороком кантовского учения о «вещах в себе» Козлов считает само допущение независимой от внутреннего, психического, субстанциального мира внешней реальности. Допущение трансцендентного бытия, без которого немыслима философия Канта, отвергается Козловым, доказывающим, что субстратом видимого, познаваемого мира, всего чувственно воспринимаемого вообще является не сверх-

человеческая и к тому же принципиально непознаваемая реальность, а наше сознание, порождающее опыт, который подобно всем другим знаниям, есть знание о сознании. Поэтому убеждение Канта, что сознание человека, самосознание уже предполагает чувственное восприятие внешнего мира, что наши ощущения – продукт воздействия «вещей в себе» на присущую нам чувственную способность, принципиально неприемлемо в рамках панпсихизма, обосновывающего в полном согласии с монадологией Лейбница принцип имманентного происхождения всех психических состояний и актов.

Еще более решительно расходится Козлов с кантовским, по существу агностическим, представлением о Боге, который оказывается в системе трансцендентального идеализма лишь одним из постулатов чистого практического разума, т. е. не более чем априорной идеей, о которой в принципе невозможно сказать, соответствует ли ей мыслимая абсолютная реальность, образующая предмет веры, но отнюдь не знания.

По учению панпсихизма, понимание вселенной как иерархии духовных индивидуальных субстанций необходимо предполагает высшую субстанцию, монаду монад, т. е. творца всего многообразия субстанций и присущих им последовательности, непрерывности, порядка. Духовность и индивидуальность бытия, т. е. субстанций, постигается нами непосредственно. И столь же непосредственно постигается нами существование Бога; вера в Бога есть в основе своей первичная интуиция бытия. Н. Лосский, подытоживая в своей статье о Козлове это убеждение, занимающее центральное место в панпсихизме, отмечает: Козлов «предположил, что Бога мы сознаем так же непосредственно, как и самих себя. Следовательно, знание о Боге получается, как и знание о Я, путем соотнесения данных непосредственно сознания» [12]. Следует отметить, что это убеждение Козлова полностью совпадает с одним из важнейших положений «Философии откровения» Шеллинга, рукопись которой была опубликована лишь несколько лет тому назад [13].

Разграничение сознания и знания – одно из основных положений панпсихизма, посредством которого обосновывается имманентное происхождение всякого знания и тем самым производный характер внешнего мира. Это разграничение, которое Козлов проводит вслед за Г. Тейхмюллером, означает в конечном счете противопоставление сознания знанию как вторичному, производному содержанию сознания. В связи с этим Козлов различает первоначальное, или простое, сознание и сознание вторичное, сложное, в рамках которого формируется, структурируется знание.

К первичному сознанию относятся ощущения, лишенные предметного содержания, сознание собственной деятельности как самосознание, сознание своего Я как индивидуальной субстанции. Первоначальное сознание не заключает в себе каких-либо представлений о чувственно воспринимаемых вещах или мыслимых предметах, которые образуют содержание вторичного, производного сознания. Основной смысл понятия первоначального сознания, которому придается основополагающее значение в панпсихизме, состоит в обосновании

тезиса о тождестве, субстанциальности этого сознания у всех без исключения человеческих индивидов. Правда, осознание этого изначального Я, собственной субстанциальности далеко не в равной мере присуще всем индивидам; оно зависит от интеллектуальных и нравственных усилий личности, от ее способности осуществить внутренне ей присущую свободу.

Учение о мире как иерархии индивидуальных духовных субстанций Козлов противопоставляет платонизму и всем последующим рационалистическим вариантам идеализма, которые допускают объективное, независимое от субъекта существование идей, понятий и пытаются дедуцировать из этих мысленных образований реальные вещи, природу. Такие идеалистические учения (гегелевскую философию, в особенности) Козлов считает чистейшей фантастикой, поскольку эти учения отрывают мышление и его продукты от мыслящей субстанции, от действительных субъектов мысли. «Нет мыслей и мышления без мыслящего, нет желания и воли без хотящего, нет ощущений без ощущающего и т. д.», – заявляет Козлов [14], противопоставляя тем самым абстрактному, умозрительному идеализму конкретную, реалистическую форму этого учения, согласно которому действительно существуют индивидуальные духовные субстанции, которые ощущают, сознают, мыслят, создавая посредством этих психических актов все то, что на уровне обыденного, а также научного сознания воспринимается как внешний, сам по себе существующий мир, воспринимаемый нашими органами чувств.

С. Аскольдов, комментируя эти положения своего учителя, указывает, что рационалистический идеализм превращает идеи, мысли в живые существа, отрицая тем самым тот очевиднейший факт, что они являются продуктами живого, мыслящего субъекта. «Живая идея, – иронизирует в связи с этим Аскольдов, – это в сущности такое же contradictio in adjecto, как живой треугольник» [15].

Подводя итоги краткому рассмотрению панпсихизма А. Козлова, нельзя не придти к выводу, что он воспринял основную идею плюралистической метафизики Лейбница, его монадологии: мир есть не что иное, как иерархия бесконечного множества индивидуальных духовных субстанций, монад, каждая из которых актуально или потенциально представляет собой извечно существующую личность. Понятие личности (актуальной или потенциальной) распространяется, таким образом, на все существующее, при том, однако, условии, что внешний материальный мир как чувственно воспринимаемая реальность интерпретируется как порождаемая сознанием субстанциальной личности сфера видимости.

Иерархия духовных субстанций, поскольку она признается действительно существующей, приводит к осознанию безусловной необходимости верховной монады, монады монад, божественной личности, творца всего миропорядка, благодаря которому во вселенной наличествует предустановленная гармония.

С. Аскольдов характеризует Козлова как «одного из основателей христианской философии в России» [16]. Этот вывод, с которым, на мой взгляд, нельзя не согласиться, указывает на выдающееся значе-

ние учения Козлова в истории русской идеалистически-религиозной мысли. Надеюсь, что этот вывод получит подтверждение в исследованиях, посвященных этому явно недооцененному русскому философу.

[1] Может показаться, что материализм XVII-XVIII вв. видел свою важнейшую задачу в философском исследовании не человека, а внешнего мира, в гносеологическом обосновании естествознания. Не отрицая значения этой проблематики в рамках материализма, следует все же подчеркнуть, что проблема человека сохраняет первостепенное значение и в этом учении. Так, у Т. Гоббса философия природы непосредственно подчинена учению о человеке и обществе. В «Системе природы» Гольбаха учению о внешней природе, окружающем человека мире уделено несравненно меньше места, чем философско-антропологической, этической и социально-исторической проблематике. Правильно указывал Ланге, прослеживая развитие материалистической философии: «Через всю историю материализма проходит та характерная черта, что интерес к космическим вопросам постепенно ослабевает, между тем как вопросы антропологические вызывают все более страстные споры» (*Ланге Ф.* История материализма и критика его значения в настоящем. Киев-Харьков, 1899. Т. 1, с. 184). Отмеченная Ланге тенденция развития материализма получает свое завершение в философской антропологии Л. Фейербаха и материалистическом понимании истории К. Маркса.

[2] Philosophen-Lexicon, hrsg. v. Werner Ziegenfuss. Erster Band. Berlin, 1949, S. 678. Кстати, Козлов был профессором не в Москве, а в Киеве, откуда он после своей отставки (вслдствие тяжелой болезни) переселился в Санкт-Петербург.

[3] *Козлов А. А.* Философия действительности. Киев, 1878. С. 1. Показательна для характеристики Козлова этого периода высокая оценка социальных воззрений Дюринга: «Философская система Дюринга есть не что иное, как попытка, освободив социализм от утопических, мечтательных, религиозных элементов, дать ему современную научно-философскую основу, ввести его в такое философское целое, в котором он стоял бы в научной и логически необходимой связи с теорией познания, метафизикой, философией природы, этикой, вообще с целым циклом дисциплин, органическое единство которых составляет conditio sine qua non цельного, истинно философского миросозерцания» (там же, с. 168).

[4] *Козлов А. А.* Свое слово. Философско-литературный сборник. СПб., 1898, № 5. С. 160.

[5] *Аскольдов С. А.* А. А. Козлов. Москва, 1912. С. 80.

[6] *Козлов А. А.* Свое слово. Киев, 1888. № 2. С. 144.

[7] *Козлов А. А.* Свое слово. № 2. С. 102.

[8] *Козлов А. А.* Свое слово. № 5. С. 124. Н. Лосский так поясняет понятие панпсихизма: «Так как материальный мир может существовать лишь как наше представление и никакого другого бытия мы не знаем, то свою точку зрения Козлов называет панпсихизмом» (*Лосский Н.* А. А. Козлов и его панпсихизм//Вопр. философии и психологии. Книга III(58), 1901. С. 191).

[9] *Козлов А. А.* Свое слово. № 2. С. 144.

[10] Там же. № 1. С. 34.

[11] *Козлов А. А.* Свое слово. Киев, 1888. № 1. С. 22. Развивая эту мысль в другом месте, Козлов подчеркиваст: «наши мысли, чувства, желания и ощущения суть... акты реальной деятельности нашей субстанции, или, говоря иначе, внешний мир кажущийся, а внутренний, психический есть мир реальный» (*Козлов А. А.* Свое слоло. № 5. С. 132).

[12] *Лосский Н.* Козлов и его панпсихизм//Вопр. философии и психологии. Книга III(58), май-июнь 1901. С. 200.

[13] *Schelling F. W. J.* Urfassung der Philosophie der Offenbarung, Teilband 1. S. 79. Hamburg, 1992.

[14] *Козлов А. А.* Свое слово. № 2. С. 52.

[15] *Аскольдов С. А.* А. А. Козлов. С. 212. В связи с этим Аскольдов приходит к неверному, на мой взгляд, выводу об отрицательном отношении Козлова к идеализму вообще. «Вообще, – пишет он, – идеализм является мировоззрением совершенно безжизненным...» (там же). Нетрудно понять, что Аскольдов в данном случае отождествляет критику Козловым определенных форм идеализма с отрицанием всякой идеалистической философии вообще. Между тем, Козлов неоднократно характеризует свою философию как примыкающую к спиритуализму, отрицая, правда, присущее последнему противопоставление посюстороннего и потустороннего, души и тела и т. п. Показательно в этом отношении и то, что Козлов, отмечая объективно-идеалистические тенденции в философии Д. Беркли, заключает: «мысль Беркли, что ничего нет, кроме духов и их идей или представлений... есть краеугольный камень панпсихизма» (*Козлов А. А.* Свое слово. № 5. С. 123).

[16] *Аскольдов С. А.* Козлов. С. 218.

В. С. СОЛОВЬЕВ, ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРОБЛЕМЫ КОМПАРАТИВИСТИКИ

В. К. Шохин

Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900) – один из самых оригинальных русских философов – был среди них, пожалуй, и самым, если можно так выразиться, диалогичным. Философская проблематика для В. С. Соловьева никогда не отделялась от осмысления интеркультурных ценностей, а оценка различных философских систем – от поиска интеркультурного философского синтеза. Эта исходная философская установка Соловьева была связана и с тем, что он, как ярчайший представитель русского менталитета, спонтанно обнаруживал особым образом этому менталитету свойственную «открытость» к инокультурному, и с тем, что он постоянно ставил (хотя и по-разному решал) вопрос о «философской географии» самой России как «междуземье» между Западом и Востоком, способным стать и местом их синтеза.

(I) Обращение Соловьева к инокультурным мыслительным традициям изучено неравномерно. Проблема «Соловьев и европейская философия» успешно разрабатывалась в России, начиная еще с первых биографов и исследователей творчества «философа всеединства» и стала специальным предметом не одной монографии в западном «соловьевоведении» [1]. Фактически, несмотря на то, что и здесь можно еще много сделать, имеются основания говорить уже об известной освоенности таких «диалогических тем», как: «Соловьев и Платон», «Соловьев и неоплатонизм», «Соловьев и Ориген», «Соловьев и Августин», «Соловьев и Кант», «Соловьев и Гегель», «Соловьев и Шеллинг», «Соловьев и Конт», «Соловьев и Шопенгауэр», «Соловьев и

© В. К. Шохин, 1996