[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

Э. фон Гартман». Неизмеримо меньше сделано в области осмысления обращения Соловьева к Востоку, несмотря на его постоянный и очень острый интерес к мусульманской, буддийской и конфуцианской мысли и наличие в его наследии специальных работ, посвященных Китаю и Японии [2]. И практически совсем «белым пятном» в соловьевоведении следует признать изучение диалога русского философа с индийской философией. Между тем интерес к индийской философии обнаруживается у Соловьева уже в период юношеского увлечения учениями Шопенгауэра и Гартмана, его первая поездка за границу изначально предполагала «изучение индийской, гностической и средневековой философии» и даже поездку в саму Индию [3] и, как мы очень скоро убедимся, индийская тематика не осталась обойденной ни в одном из его значительных сочинений на каждом этапе его творчества. Главное же заключается в том, что индийская философия оказывается на пересечении весьма многих подходов Соловьева к закономерностям мирового историко-философского процесса, к сопоставлению разнокультурных философских традиций, к осмыслению самого феномена «философия» как общечеловеческой интеркультурной реальности.

В этой публикации нам предстоит решить сразу две, притом неоднопорядковые задачи: выяснить, в какой мере компаративистский подход к индийской философии Соловьева позволяет «уточнить» его собственный менталитет как философа, а, с другой стороны, оценить их объективное значение в свете современных историко-философских штудий. Решение обеих названных задач предполагает, разумеется, предварительный экскурс в «индологическое наследие» Соловьева как историка интеркультурной философии.

(II) Интересующие нас высказывания Соловьева в связи с индийской философией можно расположить в последовательном хронологическом порядке, который поможет выявить эволюцию и его интересов и его суждений [4].

«*Теория О.Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества*» (Приложение к магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов», 1874). Отвергая предложенную О. Контом последовательность трех стадий в мировой культуре – в виде религии, философии и науки, Соловьев приводит пример Индии, где с самого начала наряду с религиозными верованиями большинства у «интеллигентного меньшинства» культивировалась и «весьма развитая философия» (вместе с «начатками настоящей науки»), и ту же культурную ситуацию можно обнаружить, по его мнению, у ассирийцев, египтян и, конечно, греков [5].

«*Метафизика и положительная наука*» (вступительная лекция в Московском университете 27.01.1875). Соловьев отмечает, что философия как метафизика представлена в трех больших самостоятельных традициях, которые можно квалифицировать как «три самобытных фазиса»: в Индии, Греции и Германии. Эти три основных метафизических региона выработали «одно и то же истинное воззрение», характеризующееся тем, что оно бесконечно расширяет и освобождает человеческое познание [6].

«*Философские начала цельного знания*» (1877). Здесь Соловьев ут-

верждает, что на самой древней стадии человеческой истории еще нет различия между теологией, философией и наукой и вся эта слитная область духа может быть обозначена как «теософия», коррелятами которой выступают социальные организационные структуры – «теократия» и мистическо-творческие начала – «теургия». Вместе с тем эта слитность не везде одинаково «слитна»: в Греции, Риме и отчасти в Индии теология, философия и наука начинают весьма рано друг от друга обособляться [7]. Размышляя в той же работе о судьбах новоевропейской философии, Соловьев отмечает заслугу Гегеля в преодолении кантовского «рва» между явлением и вещью-в-себе, одновременно порицая его за противоположную крайность – отождествление «явления» с самим «являющимся» (особенно этим грешит, на его взгляд, вторая часть гегелевской «Логики» – учение о сущности). Гегелевское заблуждение, в основании которого лежит отрицание действительного субъекта логических предикатов (которые обособляются и берутся «сами по себе в их общности и отвлеченности»), когда «о себе сущее» становится лишь одним из ограниченных рефлексивных понятий, снимаемых в абсолютном диалектическом процессе, на деле совсем не ново. В Индии уже за два тысячелетия до Гегеля философы-буддисты подобным же образом отождествляли сущее с явлением или, что то же самое, осуществляли «отрицание всякого сущего», притом гораздо последовательнее и смелее [8].

«*Чтения о богочеловечестве*» (1877-1881). Индийская философия маркирует промежуточную стадию религиозного развития человечества – стадию стремления к освобождению духа от природных сил: ей предшествует натуралистический политеизм, а за ней следует «положительное откровение». Здесь очевидна аналогия с новоевропейской мыслью. Подобно тому как обожествление природы в Индии привело к ее религиозному отрицанию, а затем и к нигилизму (в буддизме), так и европейский натурализм закономерно привел к другой крайности – в виде философского нигилизма Шопенгауэра и Э. фон Гартмана [9].

«*Исторические дела философии*» (вступительная лекция в Санкт-Петербургском университете 20.11.1880). Соловьев убежден в том, что первыми памятниками мировой философской мысли следует считать Упанишады, составленные в первой половине 1 тыс. до н. э. Индийцы были единственным народом Древнего Востока, располагавшим «вполне самостоятельной и последовательной философией», – даже глубокое учение Лао-цзы о Дао можно рассматривать в определенном смысле как отражение индийских философских влияний [10]. В той же лекции рассматривается планомерность историко-философского процесса в мире: одна философская культура, решив поставленную перед ней задачу, передает эстафету другой. После того как «индийские возможности» были исчерпаны в буддизме, философскую эстафету перенимают эллины, что закономерно: то «гуманистическое начало», к которому индийцы пришли лишь на завершающей стадии своего развития, для греков было отправным пунктом. Закономерно и то, что принимающий и передающий эстафету обнаруживают значительные сходства при всей своей кажущейся несхожести.

И индийские буддисты и греческие софисты отрицают и внешнее бытие и внешних богов, и те и другие являются потому в определенном смысле нигилистами, в обоих случаях обнаруживается индивидуализм, а потому и там и здесь имеет место «выдающийся характер гуманизма». Но значительны и различия: индийский мыслитель и подвижник, исчерпав себя в противодействии природному миру, способен лишь на погружение в нирвану, тогда как греческим софистам хватало энергии на стремление к господству над обществом. Как первый фазис истории философии «буддийская вершина» Индии становится своего рода точкой отправления для дальнейших стадий развития мысли: нирване противопоставляется «наполненное» идеальное Бытие платоников [11].

«Лекции по истории философии» (читались на Высших женских курсах в Санкт-Петербурге в 1880-1881 г.). Философия является в мире как определенный этап развития религии, которая, в свою очередь, оказывается последовательностью фазисов самооткровения Мировой души, созидающей структуры мира. Индийская, она же восточная, философия – первый из трех основных этапов развития мировой философии (над которым надстраиваются чисто западный – в Греции, а затем западно-восточный – в Александрии) [12].

«По поводу сочинения Н. М. Минского "При свете совести"» (1890). Статья содержит критический разбор идей известного русского поэта-символиста Н. Минского (1855-1937), который видел задачу философии в построении целостного миропонимания через осознание конечной не-сущности, ничто-жности бытия в концепции мэонизма (от греч. me on из платоновского «Софиста»). Соловьев отмечает, что подобное понимание абсолютного в его отрицательном определении на самом деле отнюдь не ново: это idée fixe всего восточного умозрения, представленного и в даосизме, но самым последовательным образом сформулированная в буддийской Абхидхарме – как идея абсолютного небытия и «абсолютной невозможности как основе всего сущего» [13].

«Русская философия и литература» (Выборочный обзор содержания журнала «Вопросы философии и психологии», вып. VI и VII – 1891). Подвергая критике идеи известного русского ученого Н. Н. Бекетова, считавшего основным законом мироздания положение: «формы бытия меняются, но целое сохраняется во всей своей гармонии», Соловьев отмечает, что данный закон был частично сформулирован еще Анаксимандром, считавшим всякое частное бытие «несправедливостью» (adiksia), которая «искупается» постоянным разрушением всех существ. При этом он указывает, что параллели анаксимандровскому учению можно найти также в Китае и в Индии [14].

«Веданта» (Статья для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона, Т.5а (10), 1892). Соловьев приводит параллель ведантийским философам в европейской традиции: идея потенциальной множественности творческих сил в абсолютном бытии – положения Платона и Аристотеля [15].

«Оправдание добра. Нравственная философия» (1894-1897). В этом фундаментальном труде Соловьев развивает концепцию преемственности в историко-философском процессе, известную уже по

«Историческим делам философии» (см. выше), но теперь под углом зрения истории этики. Индийская «философия отрицания», рассматриваемая Соловьевым как «нигилистическая установка» самой Мировой души, здесь предстает как аскетическая стадия нравственного сознания («нехотение») – первый фазис, за которым последуют более совершенные стадии, когда будет преодолен индийский философский нигилизм, являющийся пессимизмом. Считая тело оковами души, а чувственную жизнь темницей духа, «греческий гений» обнаруживает «буддийскую основу», но он идет дальше, и место нирваны замещает космос вечных умопостигаемых сущностей (у платоников) или организм всеобщего разума (у стоиков). Различие теоретических идеалов обусловливает несхожести и в идеале практическом: для греческой философии таковым является уже не мудрец-монах, отрешившийся от пустоты реального бытия (которую эллины постигают не в меньшей мере, чем буддисты), но мудрец-мыслитель, который усваивает полноту идеального бытия «во внутреннем единстве его многоразличия» (за миром чувственности располагается царство эйдосов, идеальные формы) [16].

«*Мистика – Мистицизм*» (Статья для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона. Т. 19 (37) 1896). Первый из дошедших до нас памятников мировой мистической философии – Упанишады. Мистический элемент преобладает и в основных школах индийской философии: главная их мысль заключается в абсорбации всего индивидуального в единстве Мировой души. Ближайшая аналогия брахманистской мистической философии – пантеизм китайского даосизма [17].

«*Мировая душа*» (Статья для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона. Т. 19а (38), 1896). Метафизика Шопенгауэра и Гартмана – метафизика слепой воли, в которой наблюдается отдаление от платонизма в сторону еще более древнего взгляда на Мировую душу, здесь прямые аналогии с идеями, вдохновлявшими философские умы Индии. Согласно этим идеям бессознательная и «безотчетная» Мировая душа есть единственная сущность вселенной, не допускающая над собой другого, абсолютного и идеального начала [18].

«*Теоретическая философия*» (1897-1899). Называя безусловную самодостоверность наличного сознания (принцип cogito ergo sum) коренной истиной философии, Соловьев прослеживает три ее исторических фазиса. Впервые эта идея обнаруживается, по его мнению, в Упанишадах – «в преддверии древней философии», где «с детским восторгом» возвещается то, что впоследствии будет ясно изложено у бл. Августина и Декарта [19].

(III) Теперь мы уже располагаем «документами», необходимыми для ответа на оба поставленных выше вопроса: 1) в какой мере сопоставления Соловьевым индийской философии с другими философиями позволяют уточнить его более общие установки как историка философии? и 2) что в этих сопоставлениях ограничивается по своему значению лишь рамками «философской эрудиции» его времени и что в них представляется продуктивным в перспективе и современных компаративистских изысканий?

1) Сопоставление позиции Соловьева, выраженной в его магистерской диссертации (1874), с идеями, представленными в первой его значительной работе «Философские начала цельного знания» (1877), свидетельствует о том, что его воззрения на начальную стадию истории философии (в которой участвует и Индия) претерпели изрядные изменения в весьма сжатый срок. В первой из этих работ русский мыслитель выступает в оппозиции к попыткам выявить генезис философии и науки на фоне предшествующих по времени форм духовной культуры у О. Конта (и, мы бы добавили, В. Кузена), возвращаясь к схемам весьма архаичной доксографии. Действительно, представление о культивировании философии «у интеллигентного меньшинства» синхронно с общенародной религией воспроизводит модель philosophia barbarōn, согласно которой философская элита существовала у всех народов древности: у египтян – пророки, у ассирийцев халдеи, у галлов – друиды, у бактрийцев – саманеи (samanaioi), у кельтов – «философствующие», у персов – маги, у индийцев – «нагие мудрецы» (gymnosophistai) [20]. Таким образом, Соловьев в своей диссертации воспроизводит схему Климента Александрийского (начало III в.) и, с различными вариациями, перипатетиков Антисфена и Сотиона, затем Диогена Лаэрция и доксографов средневековья и нового времени – В. Бурлея, О. Геурния, Г. Воссиуса, Т. Стэнли [21]. Если в диссертации он отделяет философию от религии, но мыслит ее неисторично (как нечто изначально данное), то во второй работе подход прямо противоположный: философия от религии не отделяется изначально, но обособляется (наряду с наукой) впоследствии. В результате у Соловьева появляются сразу две философии: философия, если выразиться языком индийской мысли, «в непроявленном состоянии» (слитно с «теологией» и «наукой») и философия уже в обособленном, собственном своем качестве. Отмеченная амбивалентность (частично и аморфность) в понимании философии обнаружится и позднее: вспомним, что в «Исторических делах философии» Упанишады будут рассматриваться как первые памятники философии как таковой, в статье «Мистика» – как памятники особой «мистической философии», а в «Теоретической философии» – только как преддверие философии.

Если в первых работах Соловьева упоминания об индийской философии маркируют его понимание генезиса философии, то обращения к индийской философии (в сравнительном аспекте) зрелого Соловьева позволяют существенно уяснить его понимание движения философии в истории, философии как процесса. История философии для русского мыслителя неотделима от философии истории, составляя понятийное самовыражение последней. О самовыражении здесь можно говорить в буквальном смысле потому, что сама философия истории у него достаточно персонифицирована – это историософия, выражающая движение во времени Мировой души, которая, начиная уже с ранних работ философа, гипостазируется как София («Мудрость»). Мировая душа, она же София, образует сферу, промежуточную между божественным и тварным миром, и не может «успокоиться» в своей промежуточности: обладая всем, она хочет им обладать не

так, как обладает, но как Бог; она следует своей воле и заставляет следовать ей и подвластную ей историю, которой ничего не остается кроме как подчиняться своей «хозяйке» [22]. Если до появления человека Мировая душа направляла космогонический процесс, то с появлением его она (которая сама в качестве Софии есть «идеальное человечество») направляет сознательные силы истории на воссоединение с Божеством-Логосом, управляя ими через фазисы развития религии. Этих фазисов три: «природное откровение» (в натуралистическом политеизме») – «отрицательное откровение» (в отвергающей первое «нигилистической философии») – «положительное откровение» (в «положительной религии»). Индийская философия – «философия нигилистическая», мироотрицающая – и выявляет второй фазис движения Мировой души на встречу с Абсолютом. Речь идет прежде всего о философии буддийской, предварительно подготовленной философией санкхьи – это философия преодоления обаяния природного мира, философия отрицания космоса как источника закабаления и страдания духа, на завершающей стадии – философия преодоления самой человеческой индивидуальности. Достигнув своей цели в буддийской философии, Мировая душа как бы расстается с ней и начинает новую «партию» – в философии греческой, которая стартует там, где индийская финиширует, в отрицании и релятивизме софистов (чтобы впоследствии дать место положительному конструированию идеального мира в платонизме). Индийская философия представляет и соответствующий этический идеал – идеал жизнеотрицающего аскетизма (который будет замещен положительным созерцательно-действенным идеалом). Планомерная «интрига» Мировой души в мировой философии в «Лекциях по истории философии» получает новую, географическую, интерпретацию: на сей раз индийская философия перемещается из второго фазиса в первый – как философия Востока, которая передаст эстафету «философии Запада», подобно тому как та, в свою очередь, «философии Востока-Запада» (в Александрии).

То, что именно индийская философия «раскрывает карты» соловьевской Мировой души, – а это именно так, ибо она обеспечивает всю триаду его фазисов, будучи связующим звеном (антитезисом) между двумя «положительными», – не случайно. Соловьеведам хорошо известно, что концепция движения Мировой души в духовной истории очень многим обязана философии мифологии и религии Шеллинга [23]. Не менее известно влияние на историософию Соловьева и историософской концепции Гегеля (как бы ни пытался Соловьев отмежеваться от него в цитированной уже «Философии цельного знания» и других работах). Достаточно вспомнить хотя бы о действиях «мирового разума» в смене культур, о «духе» различных народов, сменяющих друг друга в историческом процессе по мере выполнения ими своей миссии, о самой схеме историко-духовного процесса в виде тезисов – антитезисов – синтезов, о «хитрости мирового разума», находящего нужные средства для осуществления своих целей и в истории философии, наконец, о самом понимании историко-философского процесса как поступательного движения через «фазисы» к абсолютной истине – и многое в философских действиях соловьевской Мировой души «станет на свое место».

Значительно менее известна конгениальность некоторых аспектов соловьевского мировоззрения собственно индийскому, которая, однако, обеспечивается некоторыми неожиданными типологическими параллелями. Родство это опосредуется через гностицизм, который Соловьевым изучался весьма основательно [24] и который, в свою очередь, связан с индийской религиозностью множеством существенно важных типологических параллелей [25]. Из этой проблематики соловьевско-гностическо-индийских параллелей (которая вполне могла бы стать темой отдельной публикации) здесь можно выделить только два момента. Сама соловьевская София, – прямой потомок Софии валентинианцев, – имеет непосредственный коррелят в буддийской Праджне/Праджняпарамите («Мудрость»/«Совершенство Мудрости») и как мифологема, и как космообразующий принцип, и как «дизайнерское» начало в мире [26]. Идентичны во всех трех случаях и методы эзотерической герменевтики: Соловьев так же «вчитывает» свою Мировую душу в историко-философский процесс (и в отдельные мировоззренческие, в том числе индийские, тексты [27]), как валентиниане свои эоны в библейские и инокультурные текстовые реалии [28], а санкхьяики и ведантисты – свои основные категории в реалии ведийских текстов и Упанишад [29]. Помимо этого, соловьевская Мировая душа более чем вероятно получила «индийскую прививку» через бурное увлечение молодого Соловьева Шопенгауэром и Э.фон Гартманом. Хорошо известно, что эти философы XIX в. отнеслись с большим интересом к учению системы санкхья о Пракрити/Прадхане – одновременно стихийно-бессознательной и целеполагающей мировой силе, которая направляет все действия в мире ради осуществления задач Пуруши, свето-духовного первоначала. «Спонтанная» Пракрити/Прадхана имеет много общего с бессознательными первоначалами философии Шопенгауэра и Гартмана, но в некоторых чертах она вполне сопоставима и с Мировой душой Соловьева.

2) Расставаясь теперь с Соловьевым в его ипостаси философа-гностика, обратимся к его достижениям как философа-компаративиста. Как уже было отмечено, их можно различать как достижения на уровне его времени и как те «задания», которые он «задает» современной историко-философской науке, значительно опередив уровень компаративистского мышления своей эпохи. Рассмотрим и те и другие.

Первой заслугой Соловьева в области историко-философской индологии следует считать то, что, работая в период расцвета того подхода, который принято означать как европоцентристский (в рамках этого подхода объем понятий «философия» и «европейская философия» полностью совпадают, и неевропейские народы оцениваются как способные на порождение только мифов, моральных сентенций или, в лучшем случае, отдельных «вненаучных» философем), он смело заявил о правах Индии в мировом философском наследии, поставив их рядом с правами Греции и Германии. Чтобы оценить позицию Соловьева, следует отметить, что, имея здесь среди авторитетных философов (мы, разумеется, абстрагируемся от профессиональных индологов) только весьма немногих предшественников и современников

(братья Шлегели, В. Кузен, Г. Риттер, Ф. Юбервег, А. Фуйе, Н. Бауман и немногих других), он стоял перед лицом самой серьезной оппозиции, за которой был авторитет Гегеля и которая была представлена среди историков философии весьма солидными для того времени именами А. Швеглера, Й. Фриза, Э. Целлера, Г. Зигварта, Ф. Михелиса, Й. Эрдмана, Е. Дюринга, Дж. Льюса и многими другими[30]. Европоцентристский подход к Индии преобладал и в русской историко-философской мысли, за исключением весьма немногих имен – О. М. Новицкого, А. А. Козлова. Признание же Соловьевым за индийской философией самобытности и древности противопоставляло его тем, кто, даже признавая наличие реальной философии в Индии, настаивал на ее сравнительно позднем происхождении – в результате предполагавшихся многих ее заимствований из Греции (в числе сторонников этой позиции были и известнейшие индологи, такие, как А. Вебер). Нельзя вместе с тем не отметить и непредвзятость Соловьева в его подходе к индийскому материалу. Если изолировать его объективные оценки тех аспектов индийского миросозерцания, которые реально могут быть охарактеризованы как мироотрицающие и жизнеотрицающие, от рассмотренной историософской схематизации, то они вполне подтверждаются фактами (лучшие примеры тому – идеалы нирваны буддистов-вайбхашиков и «освобождения» ньяя-вайшешики)[31]. А это означает, что Соловьев противостоит не только европоцентризму, но и его прямой противоположности в виде романтического индофильства, также в его время весьма популярного (ср. постшопенгауэровские увлечения в Европе и филиацию теософских идей в России).

Заслуживают внимания и некоторые конкретные компаративистские наметки Соловьева, значимые на фоне его эпохи. Так, при всей малоконкретности приводимой им аналогии между идеями потенциальной множественности творческих сил в абсолютном бытии в веданте и в платоновско-аристотелевской философии здесь можно видеть постановку вопроса о подходах к сравнительному изучению основных типов индийской и европейской онтологии. Не в меньшей конкретизации нуждается параллель в связи с отождествлением «явления» и «являющегося» у буддистов и Гегеля, однако некоторые аналогии в связи со «снятием» основных рефлективных категорий в «абсолютном диалектическом процессе» у буддистов (если, конечно, уточнить, что речь идет о негативной диалектике Нагарджуны II–III вв. и его последователей в школе мадхьямиков) имеют «провоцирующий» характер («угадал» здесь Соловьев и реальное обособление качеств от «носителя качеств» в буддийской философии). Но уже совершенно точную и почти не нуждающаяся в оговорках параллель Соловьев предложил, сопоставляя «слепую волю» в метафизике Шопенгауэра и Гартмана с образом Мировой души в Индии – как бессознательной и «безотчетной» сущности вселенной, осуществляющей свои цели. Здесь очевидны параллели с Прадханой/Пракрити санкхьяиков, которая, по их же определению, «лишена сознания», но будучи материальной причиной мира, направляет его потенции к осуществлению заданного дизайна (см. выше). Единственное уточнение

могло бы состоять в том, что она в системе санкхьи не совсем неподконтрольна, но загадочным образом осуществляет задачи, поставленные перед ней совершенно пассивным и по определению не имеющим задач Пурушей. О том, что эти параллели могут быть отчасти применены и к Мировой душе, как ее понимает Соловьев, говорилось уже выше.

Теперь кратко остановимся на тех компаративистских находках Соловьева, которые явно опережали его эпоху и могут рассматриваться как хорошие «задания» для современных сравнительных изысканий.

Сопоставляя модели индийской и европейской мысли, русский философ вводит в философский диалог и третьего участника – китайский монизм даосов. Об этом свидетельствует неоднократное упоминание им параллелей между учениями Упанишад и Лао-цзы (ср. и в связи с «меонизмом»). Как ни относиться к идее Соловьева о возможности заимствований индийских философем в Китае уже в эпоху автора «Дао дэ цзина» (датировки колеблются в рамках V-IV вв. до н. э.), типологическая близость в осмыслении Дао и Брахмана в Упанишадах бесспорна (в том числе и в их «отрицательных» характеристиках). Сопоставление индийско-европейских мыслительных конструкций с привлечением и китайского материала существенно расширяет и вместе с тем уточняет компаративистские изыскания. При этом особенно важно использование типологически одностадиального материала, и лучшим европейским коррелятом и Упанишадам и Лаоцзы было бы наследие древнего орфизма.

Отмечая сходства между «меонизмом» Н.Минского и учением об абсолютном небытии буддистов, Соловьев был неточен только в том, что приписал эту важнейшую буддийскую конструкцию тхеравадинской Абхидхамме, а не махаянской мадхьямике, в которой она реально представлена. При этом он совершенно прав, подчеркивая, что данное учение русского символиста не может претендовать на новизну. Его полемический пафос вполне оправдан потому, что в нем выявляется одна из реальных задач компаративистики. При всем разнообразии мировой мысли в ней вполне вычленимы параллельные «типы», которые восходят к «архе-типам», количество которых вовсе не неисчислимо. Именно поэтому весьма продуктивным является «наведение мостов» или, пользуясь языком Л. Витгенштейна, «семейных подобий» между новейшими и древними мыслительными традициями, которое помогает уяснить реальную типологию тех новейших течений мысли, которые претендуют на уникальность. Если Соловьев «попал в точку» в связи с «меонизмом» и шуньявадой (как и в случае с шопенгауэровско-гартмановской «слепой волей» и первоначалом санкхьи), то значительные перспективы компаративистика открывает и перед изучающим философию XX в. Известные параллели между юнгианством и санкхья-йогой[32] могут быть дополнены схождениями между тейярдизмом и индийскими космологиями, фрейдизмом и индийской антропологией или, если взять русские аналогии, между индийской «женской теологией» и софиологией (учение П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова, восходящее к тому же Соловь-

еву), представители которой претендовали на совершенно новое слово в христианской мистике, но реально были значительно ближе (через ближайшие «семейные подобия» с гностицизмом) к индуистской и буддийской эзотерике.

В двух случаях, однако, мы имеем дело с интуитивными прозрениями Соловьева, которые в его время могли быть только априорными, но на современной стадии науки вполне документируются текстовыми данными.

Отмечая, что «открытый» Н. Бекетовым закон мироздания, согласно которому «формы бытия меняются, но целое сохраняется во всей своей гармонии», на деле принадлежит Анаксимандру (здесь снова его пафос разоблачения «новизны» современных ему теорий), Соловьев формулирует мысль Анаксимандра как полагание всякого частного бытия «несправедливостью», которая «искупается» постоянным разрушением отдельных существ и полагает, что здесь могут быть параллели и в Индии, не уточняя, какие именно. На самом деле подразумеваемый фрагмент Анаксимандра читается как: «А из каких (начал) вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу противозаконное возмещение неправды (-ущерба) в назначенный срок времени» с парафразой: «Все что возникает из каких-либо (элементов), в них же и разлагается при уничтожении, как если бы природа взыскивала под конец те долги, которые она ссудила вначале» (Симпликий. Комм. к «Физике», 24, 17; Гераклит-Аллегорист. Гомеровские вопросы, 22, 10) [33]. При этой формулировке фрагмент ионийского мыслителя находит множество параллелей в индийской натурфилософской традиции, где составные вещи возникают из материальных первоэлементов и на них же разлагаются. Наиболее, однако, интересные параллели обеспечивают тексты Палийского канона буддистов-тхеравадинов в сочетании с данными Джайнского канона шветамбаров, дающие сведения о старших современниках Будды и Махавиры и их главных соперниках – шести «еретических» учителях. Поскольку эти философы учили не позднее, чем 50-100 лет после Анаксимандра, эти параллели заслуживают особого внимания. Один из этих философов, Пакудха Каччаяна (санскр. Какуда Катьяяна), учил, что и макрокосмос и индивид складываются из конечного набора «кирпичиков», которых по джайнской версии 6 (земля, вода, огонь, ветер, пространство и атман), по буддийской – 7 (земля, вода, огонь, ветер, удовольствие, страдание, атман) [34]. По мнению авторитетного знатока философии шраманского периода Б. Баруа, удовольствие и страдание играют в его системе роль аналогичную любви и вражде у Эмпедокла [35].Но в связи с фрагментом Анаксимандра значительно важнее приписываемое ему учение о том, что нет такого действия, как убийство, так как даже раскроение ножом черепа означает не более, чем разделение тех разнородных элементов человека, которые и так должны вернуться к первоэлементам. Еще более точную аналогию с древнегреческим учением обнаруживает положение соперника названного философа, законченного натуралиста Аджиты Кесакамбалы (санскр. Аджита Кешакамбалин), который отрицал различие «одушевляющего

принципа» (jīva) и тела (sarīra). По его учению, когда человек умирает, его земной элемент возвращается в землю, водный – в воду, огненный – в огонь, воздушный – в ветер, а способности органов чувств растворяются в пространстве[36]. Сходство с Анаксимандром в приведенных примерах специфично, исходя из их контекста: последователи Махавиры и Будды однозначно приписывают обоим учителям принцип фатализма (джайнской akriyāvāda), которым «дышит» и фрагмент ионийского мыслителя.

Другое прозрение Соловьева касается параллелей декартову cogito ergo sum – принципу самодостоверности сознания в Упанишадах, где с «детским восторгом» возвещается то, что впоследствии станет разработанной доктриной европейских философов. В самом деле, элементы «детского восторга» в открытии мудрецами Упанишад начала Атмана были, но не по случаю принципа «когито», которого они не открывали. Мудрецы Упанишад открыли нечто иное – непознаваемость Атмана как того, посредством чего все познается[37]. Декартовский принцип «когито» неоднократно воспроизводится в той философской традиции, которая самым тесным образом связана с Упанишадами, но отличается от них тем, что представляет собственно философскую, теоретическую рефлексию, а не «открытия» или «восторги» по их поводу. Это и закономерно: сам принцип «когито» является, если можно так выразиться, конспектом полемической аргументации (заостренной против оппозиции радикального скептика), а потому и в основном памятнике адвайта-веданты «Веданта-сутра-бхашье» Шанкары (VIII в.) этот принцип также предстает перед нами в полемических контекстах.

В первом случае Шанкара вступает в дискуссию с оппонентом, комментируя самую первую сутру «Веданта-сутр» (1.1.1): «Теперь изыскание (на предмет) Брахмана». Оппонент отмечает, что если Брахман уже познан, то нет смысла в его «изыскании», а если нет, то оно неосуществимо. Шанкара возражает, что «Брахмана» следует считать познанным: когда мы вспоминаем, что это слово происходит от глагола «быть великим», то мы сразу постигаем, что ему принадлежат «вечная чистота» и все прочие соответствующие ему атрибуты. Но помимо этого его существование познается из того, что он есть Атман каждого. Ведь каждый осознает свое бытие и никогда не думает: «Меня нет», – а если бы оно не осознавалось, то каждый мог бы подумать: «Меня нет». И этот Атман (присутствие коего каждый осознает в себе) и есть Брахман. В другом пассаже того же текста (1.1.4) Шанкара отвечает на возражение оппонента, согласно которому неправомерно утверждать, будто Атман познается только из текстов Упанишад, ибо он вполне подлежит интроспекции. В ответ Шанкара замечает, что все, что может быть объектом наблюдения, – не Атман, но только индивидуальная «душа» (jīvātman), ибо Атман не объективируется, но может быть только «свидетелем» (sākṣin). И он не может быть отрицаем, ибо и есть Атман самого того, кто стал бы отрицать его. В третьем случае (II.3.7.) Шанкара отвечает своему новому оппоненту, что отрицаться может только нечто «при-входящее» (āgantukaṃ vastu), но никак не «собственное» (svarūpam), ибо оно будет

«собственное» того, кто его отрицает. Жар огня, уточняет ведантист, не может отрицаться самим огнем. Далее, он рассматривает три пропозиции: «Я сейчас знаю то, что присутствует», «Я знал ближайшее и отдаленное прошлое», «Я буду знать ближайшее и отдаленное будущее». Здесь объект познания меняется соответственно тому, что он есть нечто настоящее, прошедшее или будущее, но само «Я» неизменно ввиду того, что его природа – в вечном присутствии (sarvadā vartamānasvabhāvatvāt) [38].

Из сказанного видно, что декартово «когито» занимает центральное место в аргументации адвайтаведанты, связанной с обоснованием ее центральной онтологической доктрины – учения об Атмане-Брахмане. Однако последний пассаж выводит и на другую компаративистскую гипотезу, уже полностью выходящую за те «временные» возможности, которыми располагал для своих параллелей Соловьев. Противопоставление «собственного», как неподлежащего объективации, «привходящему» – как тому, что подлежит объективации, заставляет вспомнить также об эйдетической и феноменологической редукции Гуссерля. Однако последняя тема выходит за рамки предмета настоящей публикации.

Если во всех приведенных случаях Соловьев предстает перед нами как субъект компаративистского мышления, то в одном, и на наш взгляд, существенно важном, он может быть и объектом самого компаративного сопоставления – с самим известнейшим представителем направления «компаративной философии» П. Массон-Урселем, который не ограничивался сопоставлением доктрин, обращаясь к компаративистике «параллельных фигур» и самих историко-философских процессов. Предложенная им модель соотношения: «софисты – Сократ» и «китайские софисты – Конфуций» [39] находит соответствия с соловьевской параллелью: «буддисты – софисты». Обе модели нуждаются в уточнениях [40], но очевидно, что здесь раскрывается значение «нигилистов» как носителей той критической, контровертивной рефлексии, которая оказывается стартовой площадкой для развития философии (как феномена, принципиально нового на фоне предшествующих, дорефлективных форм сознания) в любом культурном регионе. И очевидно, что указанные выходы на проблемы стадиальной типологии открывают перед сегодняшней компаративистикой бóльшие перспективы, чем те «сплошные параллелизации» сущностно разнородных феноменов мировой мысли, которые очень нередки в современных компаративистских изысканиях [41].

[1] Из ранних отечественных публикаций, где рассматривается эта тема, см: *Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творчество. Спб., 1913; *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 1-2. М., 1913; *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 1. Пг., 1916. Из последних изданных работ, выявляющих общеевропейские параметры творческого наследия русского мыслителя, назовем: *Waage P. N.* Der unsichtbare Kontinent: Wlademir Solowjow, der Denker Europas. Stuttgart, 1988.

[2] Из работ на русском языке назовем: *Сербиненко В. В.* К характеристике образа дальневосточной культуры в русской общественной мысли XIX в.//Общественная

мысль: исследования и публикации. Вып. 1. М., 1989. С. 119-138 (сопоставляются подходы Соловьева и Н. Я. Данилевского). Из западных работ см.: *Sutton T.* The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. L., 1988 (уделяется внимание наряду с прочим и отношению Соловьева к дальневосточным религиям).

[3] Об этих ранних увлечениях см.: *Трубецкой Е.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. С. 49; *Радлов Э. Л.* Владимир Соловьев: Жизнь и учение. С. 14; о предполагавшейся в 1876 г. поездке в Индию см.: Письма Вл. С. Соловьева/Под ред. Э. Л. Радлова. Т. 2. Спб., 1909. С. 162.

[4] Здесь приводятся только те работы и лекции Соловьева, где индийская философия не только отделена самим автором от индийских религий (индуизм, буддизм), но и представлена именно в компаративистском аспекте (по этой причине, например, опущен материал его статьи «Индийская философия» для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона, где индийский материал излагается безотносительно к сопоставлениям с неиндийским).

[5] *Соловьев В. С.* Собрание сочинений Т. 1. Спб., 1901-1903. С. 156 (здесь и далее цитируется первое издание собрания сочинений Вл. С. Соловьева в 8 т.).

[6] Собр. соч. Т. 1. С. 194.

[7] Там же. С. 243.

[8] Там же. С. 370.

[9] Там же. Т. 3. С. 42.

[10] Там же. Т. 2. С. 375-376.

[11] Там же. С. 381-382.

[12] Эти лекции были опубликованы совсем недавно. Цит. по: *Соловьев Вл. С.* Лекции по истории философии. Послесловие и публикация Смирнова В. А./Вопр. философии. М., 1989. № 6. С. 86.

[13] Собр. соч. Т. 6. С. 244.

[14] Опубликовано в: Письма Вл. С. Соловьева. Т. 3. С. 248.

[15] Энциклопедический словарь/Издатели Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. 5а (10). Спб., 1892. С. 694.

[16] Собр. соч. Т. 7. С. 241, 249.

[17] Энциклопедический словарь/Издатели Ф. А. Брокгауз, А. И. Ефрон. Т. 19 (37). Спб., 1896. С. 454.

[18] Там же. Т. 19а (38). Спб., 1896. С. 518-519.

[19] Собр. соч. Т. 8. С. 161.

[20] Климент Александрийский «Ковры»: Clem. Strom 1, 15.

[21] О «рубрике» философии восточных народов в «Истории философии» Т. Стэнли см.: *Wimmer F.* Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Bd. 1. Wien, 1990. S. 188-189.

[22] О Мировой душе в системе Соловьева см.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2. Париж, 1989 (1-е изд. 1950). С. 46-47 и т. д. См. специальную диссертацию: *Madey T.* W S. Solowyow und seine Lehre von der Weltseele. Dusseldorf, 1961.

[23] Тема «Соловьев – Шеллинг» относится к традиционным в соловьевоведении. Среди самых серьезных штудий отметим работу над текстовыми параллелями русского и немецкого философов, проведенную Л. Мюллером – авторитетнейшим немецким исследователем наследия Соловьева: *Müller L.* Soloviev und Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 92-125.

[24] См. выше в связи с планами молодого Соловьева заняться гностицизмом вместе с индийской философией. Гностическую литературу он начал изучать в Лондоне в 1875 г. и впоследствии писал о гностиках статьи. Подробнее о гностическом слое в его мировоззрении см.: *Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 244-250.

[25] Об изучении гностическо-буддийских параллелей можно узнать из статьи: *Conze E.* Buddhism and Gnosticism//The Origins of Gnosticism. Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Apr. le 1966. Leiden, 1967. P. 651-667. В связи с историографией исследований гностическо-индуистских параллелей см. нашу работу: *Шохин В. К.* Рационализм классической санкхьи: история и типология//Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988. С. 191-194, 198-199; см. также:

Kent S. A. Valentinian Gnosticism and Classical Saṃkhya: A Thematic and Structural Comparison//Philosophy East and West. Honolulu, 1980, vol. 30, № 2. P. 241.

[26] О параллелях между Софией гностиков и Праджней/Праджняпарамитой буддистов см. подробнее: *Conze E.* Buddhism and Gnosticism. P. 655-657.

[27] Так, в «Лекциях по истории философии» Соловьев прямо пишет, что «основной догмат индийской философии есть догмат о безусловном тождестве или безразличии всего существующего в Мировой душе». Два Первоначала санкхьи – Пуруша и Пракрити – суть два «определения», две формы Мировой души, притом вторая имеет своим назначением переход Мировой души к самоосознанию в качестве безличного духа. Каждая из трех гун санкхьи – саттва, раджас и тамас – также выполняет свою задачу (отличную от тех, которые им предназначены в санкхьи), например, саттва – задачу слияния духа с Мировой душой. См.: *Соловьев В. С.* Лекции по истории философии. С. 90-91.

[28] Примерами могут служить гностическая аллегоризация «Одиссеи» и те методы установления «соответствий» своей системы в новозаветных текстах, о которых свидетельствует св. Ириней (1.3.1-6; 1.7.1-5; 11.20.2; 11.21.1 и т. д.). В связи с гностической герменевтикой см.: *Leisegang H.* Die Gnosis. Lpz., 1924. S. 37-39; *Brox N.* Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Trenaus von Lyon. Zur Characteristik der Systeme. Salzburg-München, 1966. S. 44-46.

[29] Образец «вчитывания» индуистами категорий санкхьи – Пуруши и Пракрити – в ведийские реалии дают тексты эпической санкхьи (Мбх. XII.306.27-42 и др.), «вчитывания» ведантистами своих категорий в реалии самой санкхьи – комментарий школ веданты к «Катха-упанишаде» (1.2.3-11) в их комментарии на «Веданта-сутры» 1.4.1-5. Но аналогичным образом ведантистами «прочитываются» и другие Упанишады, а также «Бхагавад-гита» и сами «Веданта-сутры» (ср. переинтерпретацию Шанкары заключительной карики «Мандукья-карик» Гаудапады IV. 100).

[30] О европоцентристских установках историков философии XIX-XX вв. см.: *Halbfass W.* Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel-Stuttgart, 1981. S. 173-180.

[31] Сопоставления оттенков жизне-ликвидирующего идеала в индийских традициях суммируются, с привлечением основных текстов, в работе выдающегося русского буддолога Ф. И. Щербатского «Концепция буддийской нирваны». См.: *Щербатский Ф. И.* «Избранные труды по буддизму». М., 1988. С. 253-260.

[32] Некоторые из них исследуются в книге: *Coward H. G.* Jung and Eastern Thought Albany, 1984.

[33] Цитируется по новейшему русскому переводу корпуса досократиков: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Издание подготовил А. В. Лебедев. М., 1989. С. 127.

[34] См.: Дигха-никая I. 25-27; Сутра-кританга 1.1.1.15-16.

[35] *Barua B. M.* History of Pre-Buddhistic Undian Philosophy. Delhi etc., 1970 (1 ed. 1921). P. 284.

[36] См.: Дигха-никая I. 22-24.

[37] См.: Брихадараньяка-уп.II.4.14. III.4,2; III.7.23; III.8.II.

[38] Приведенные пассажи Шанкары изложены по изданию: Brahmasūtrasaṃkarabhaṣyaṃ Ratnaprabhā-bhamatī-nyayanirṇaya-ṭikātraysametam. Varanasi, [1965]. P. 66-68, 136-137, 770-771.

[39] Masson-Oursel P. La philosophie comparee. P., 1923. P. 32 и др.

[40] Неточность Массон-Урселя следует видеть в том, что китайские софисты (школа имен – «мин цзя») по времени следуют за Конфуцием, Соловьева – в том, что задачи переоценки ценностей традиционного общества осуществляли уже предшественники буддистов – шраманские «еретические учителя» и профессиональные эристы типа брахманов-локаятиков и некоторых паривраджаков (последние особенно близки греческим софистам – как странствующие, в некоторых случаях даже платные, учителя красноречия и аргументации).

[41] Эта установка на «сплошную параллелизацию» характерна, в частности, для публикаций специально компаративистского журнала «Philosophy East and West» (PhEW – Гонолулу), в рамках которого публикуются специальные выпуски, посвященные поискам «восточных коррелятов» фактически любому значительному запад-

ному мыслителю. В этом отношении, например, весьма показательна статья (в серии статей «Уайтхед – махаяна»): *Hartshorne Ch.* Whitehead's differences from Buddhism//PhEW, 1975. Vol. 25. № 4. P. 407-414. «Параллели» между одним из основателей логицистской школы в философии математики и буддизмом «Большой колесницы» кажутся автору уже настолько «укомплектованными», что, по его мнению, имеет смысл поговорить отдельно и о некоторых их различиях. На этом фоне уже не вызывают недоумения, например, изыскания относительно параллелей «трансметафизического» мышления у Хайдеггера и в дзен-буддизме, где предполагается возможность поисков «трансметафизического», и в той традиции восточной мысли, которая не знала самого «метафизического» (см.: *Steffney T.* Transmetaphysical Thinking in Heidegger and Zen Buddhism//PhEW, 1977. Vol. 27. № 3. P. 323-335). Показательно, что речь идет о том же издании, в котором еще совсем незадолго до того самым последовательным образом проводилась идея изначальной «инаковости» западного и восточного менталитетов в духе сплошных «дихотомических различий» между ними.

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

*П.П.Гайденко**

Сегодня отечественная философия, как и отечественная культура в целом, решает исторической важности задачу – восстановить порванную связь времен. Революция 1917 г., последовавшая за ней гражданская война, а затем многие десятилетия «казарменного коммунизма» прервали естественный ход духовного развития страны, отторгнув нас от собственной традиции. Особенно тяжело эта ситуация сказалась именно в сфере философии.

Заново открывая и осваивая то, что за этот период было достигнуто как мировой, так и отечественной, продолжавшей свою жизнь в эмиграции, философской мыслью, мы должны осмыслить все это в свете нашего собственного опыта.

Одним из наиболее ярких и влиятельных мыслителей русского Серебряного века, несомненно, является Н.А.Бердяев. И надо сказать, что работы Бердяева в России в среде художественной и научной интеллигенции были открыты уже давно; еще в конце 50-х годов их – не без труда – доставали, перепечатывали, передавали друг другу. Интерес к творчеству этого философа подогревался тем, что Бердяев, как правило, затрагивал острые социальные и политические темы, а его афористический стиль, умение ясно и пластично выразить свою мысль, изрядная доля публицистичности позволяли читать его почти без специальной подготовки. Вот почему именно работы Бердяева многим из нас, родившимся и выросшим в «закрытом» общест-

© П. П. Гайденко, 1996

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда.