

УДК 316.74

DOI: 10.18101/1994-0866-2018-2-3-43-55

ПРИСУТСТВИЕ ВОСТОКА В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

© *Лепихов Сергей Юрьевич*

доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
E-mail: lepekhov@yandex.ru

В статье обсуждается история востоковедных исследований в Германии в связи с процессом формирования немецкой национальной культуры, определения германской идентичности в мировой цивилизации и первыми попытками создания философии истории многими ведущими немецкими философами (Я. Брукер, К. Виндишман, П. Дойссен), а также необходимостью осмысления расширившегося исторического и историко-философского горизонта. Отмечается проявление интереса к китайской философии у Г. Лейбница и Х. Вольфа. Рассматривается сложившееся в историко-философских кругах мнение о преобладающем европоцентризме представителей классической немецкой философии. Указывается на малоизвестные факты детального знакомства И. Канта с концепциями философского даосизма и буддизма, в том числе и с практикой медитации. Делается вывод о необходимости совершенствования методов такого сравнительно нового направления, как межкультурная философия. Подчеркивается, что сохранение преемственности культурно-исторических традиций целиком ложится на самих носителей этих национальных традиций и зависит от уровня культурной и цивилизационной самоидентификации.

Ключевые слова: восточная философия; буддийская логика; немецкая классическая философия; межкультурная философия; самоидентификация; Восток; Запад; языкознание; европоцентризм; исследования.

Интерес к Востоку отмечается с самого возникновения европейской философии. В разные периоды и в различных странах могли меняться только регионы, на которых этот интерес сосредотачивался. Но если обратиться к немецкой философии, то Восток здесь рассматривался не только как место рождения известных мыслителей и появления тех или иных философских идей. Восток в Германии интересовал не только профессоров философских кафедр, а значительно более широкий круг представителей просвещенного среднего класса по разным причинам. Общим в этом интересе был, возможно, более отвлеченный исследовательский подход, чем у представителей других европейских стран, раньше Германии включившихся в колониальный раздел мира и поэтому связанных с Востоком более практическими и меркантильными мотивами деятельности. Немцы в определенной степени смотрели на Восток поначалу со стороны, изучали, исследовали и были более объективны, имея возможность сопоставлять различные точки зрения, не будучи лично заинтересованными в конечных выводах. Это обстоятельство делает необходимым учитывать более широкий исторический и культурологический контекст, оценивая позиции немецких мыслителей в отношении к Востоку и его присутствию в немецкой философии.

У Готфрида Лейбница (1646–1716) встречаются в его сочинениях и письмах некоторые замечания, позволяющие судить о его отношении к восточной философии, но в основном они достаточно скептические. В «Предисловии к изданию сочинения Мариа Низолия “Об истинных принципах и истинном методе философствования против псевдофилософов”», изданным во Франкфурте в 1670 г., Лейбниц пишет, что для философа ничто не может быть более чуждым, чем темная речь. Необходимо выражаться ясно и точно, чтобы не оказалось, что за всей темнотой речи нет ничего, кроме «пустоты, скрытой покровом таинственности», отмечает он, цитируя Тацита. Далее следует любопытная ремарка: «Истинность этих слов становится все яснее и яснее в отношении восточной философии» [8, с. 79–80], из которой видно, что Лейбниц следил за исследованиями, имеющими отношение к восточной философии, и был в курсе последних достижений в этой области. Косвенно об этом свидетельствует и его замечание, записанное по поводу письма Фуше от 28 апреля 1695 г., где восточная философия характеризуется как такая, которая «все приписывает Богу». К чему Лейбниц относится даже благосклонно, поскольку это «склоняет к благочестивым размышлениям» и «подобный взгляд, если его правильно истолковать, отнюдь не заслуживает презрения» [8, с. 295]. Можно отметить, что Лейбниц даже считал, что китайская философия хотя и уступает западной в том, что касается естественных и точных наук, имеет определенные преимущества в практической философии, в особенности в области этики и политики. Подобных взглядов придерживался и другой известный немецкий философ того времени — Христиан фон Вольф (1679–1754), которого Лейбниц ценил. В 1721 г. Вольф, будучи профессором математики и натуральной философии в университете в Галле, прочел лекцию «Oratio de Sinarum Philosophia Practica» («Речь о китайской практической философии»), в которой, ссылаясь на трактаты Конфуция, постарался доказать возможность существования этики, которая не опиралась бы ни на божественное откровение, ни на естественную религию. Обвиненный в пропаганде атеизма, Вольф был вынужден покинуть Пруссию и перешел в Марбургский университет, где, кстати, среди его учеников был и М. В. Ломоносов. Здесь же в Марбурге в 1730 г. им была прочитана публичная лекция «De Rege Philosophante et Philosopho Regnante» («О философствующем короле и правителе-философе»), в которой призывы к европейским правителям руководствоваться в своей деятельности достижениями философии подкреплялись ссылками на Конфуция и его последователя Мэн-цзы.

Прежде всего отметим предзаданность интереса к Востоку в немецкой философии в связи с попытками создания философии истории многими ведущими немецкими философами и необходимостью осмысления весьма расширившегося к эпохе Просвещения исторического и историко-философского горизонта. Появляются различные истории философии, например, «Критическая история философии» Якова Брукера (1696–1770) [14], «Философия в развитии мировой истории» Карла Виндишмана (1775–1839) [26], «Всеобщая история философии» Пауля Дойссена (1845–1919) [15]. Но еще до возникновения достаточно широкого интереса к Востоку в

Германии можно проследить определенные признаки его существования у классиков немецкой философии, которые традиционно считаются едва ли не все сугубыми европоцентристами; во всяком случае неинтересующимися и несведущими в проблемах восточной философии. Мало кому известно, например, что И. Кант (1724–1804) имел вполне адекватные представления о философском даосизме и буддизме, причем не только о концепциях «дао», «нирвана», «шуньята», но и о практике медитации. Из ссылок в его сочинениях видно, что ему была хорошо известна достаточно специальная тибетологическая работа Георги «Alphabetum Tibetanum missionarum apostolicarum commodo editum etc. Studio et labore. Fr. Augustini Antonii Georgii eremitae Augustinui», (Romae, 1762) [16].

В одной из своих работ «Конец всего сущего» проводит важное сравнение между конечными целями таких религий, как даосизм, буддизм и христианство¹. Он пишет, что медитация, практикуемая в этих восточных религиях, представляет собой «сознание растворения себя в лоне божества благодаря слиянию с ним и уничтожению тем самым своей личности» [6, с. 287]. Кант пишет, что китайские философы, «закрыв глаза, в темной комнате создают предчувствие такого состояния, мысля и ощущая свое ничто». В этой связи он отмечает пантеизм тибетцев и других восточных народов, возникший «вследствие его метафизической сублимации спинозизм», что, по его мнению, происходило из «древнейшего учения об эманации человеческих душ из божества (и их конечного поглощения последним)». И заключает, что «все это только для того, чтобы люди могли насладиться в конце концов *вечным покоем*, который наступит вместе с блаженным концом всего сущего, — понятие, знаменующее прекращение рассудочной деятельности и вообще всякого мышления» [Там же]. Подобному «впадению в мистику», неодобряемому кенигсбергским философом, противопоставляется «свободный способ мышления», присущий христианству и основанный на любви и осознании своего долга. Конец же всего сущего Кант, разумеется, рассматривает не в онтологическом, а в моральном аспекте, и видит его в утрате христианством («если суждено будет») достоинства любви.

В статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение», датированной 1784 г., Кант определяет Просвещение как выход из состояния несовершеннолетия, в котором каждый находится по собственной вине из-за недостатка мужества и решимости пользоваться собственным рассудком без руководства какого-либо другого. Основным моментом просвещения Кант видит в выходе из состояния несовершеннолетия по собственной вине, преимущественно в делах религиозных [5]. В статье «Конец всего сущего» Кант провидит кризис европейской культуры вследствие замены христианской кротости «вооруженным предписанием авторитетом». «Как ни странно, — пишет он, — в эпоху небывалого ранее Просвещения эта (христианская) моральность выступает в наиболее ярком свете (и только она одна в будущем сможет сохранить за ним сердца людей)» [Там же, с. 291]. Если же христианству, «предназначенному быть мировой религией, судьба не благоприятствует стать таковой, наступит в моральном отношении извращенный конец всего сущего». Можно, разумеется, связать эти слова с теми нападками, которым подвергся Кант после выхода своей работы «Религия в пределах только ра-

зума», и считать это попыткой оправдаться перед властью, но нельзя не признать, что проблемы, связанные с утратой европейской культурой своей христианской идентичности, действительно существуют и являются актуальными, и они, действительно, волновали Канта наряду с проблемами свободы и моральной ответственности.

По мере знакомства с индийской философией немецкие философы не могли не заметить вызвавшее у них удивление сходство подходов И. Канта и некоторых индийских мыслителей.

В «Критике чистого разума» Кант, завершая раздел трансцендентальной аналитики, обращается к категории «ничто», которая, по его мнению, не имеет особого важного значения, но необходима только для логического завершения, для «полноты системы» (Стоит отметить, что впоследствии к теме «ничто» позднее обращается и последователь Канта — Шопенгауэр, и Ницше, и Хайдеггер). В духе своей системы Кант заключает, что «и отрицание, и одна лишь форма созерцания не могут без чего-то реального быть объектами» [7, с. 214]. Далее (правда, уже в следующем разделе трансцендентальной логики — трансцендентальной диалектике), Кант говорит о возможности только двух источников познания: рассудка и чувственности. И здесь же делает вывод, что «заблуждение происходит только от незаметного влияния чувственности на рассудок», хотя в примечании и поясняет, что служащая рассудку объектом, к которому он применяет свои функции, является источником реальных знаний, но та же чувственность, влияющая на деятельность рассудка и побуждающая его к построению суждений является причиной заблуждений [Там же, с. 215–216].

Буддийские логики — Дигнага (VI в.) и его ученики Дхармакирти (VII в.) и Дхармоттара (VII — нач. IX в.), как и Кант, хотя и задолго до него полагали, в отличие от представителей многих других индийских философских школ, что источников познания существует только два. При этом истинно сущее бытие в своем дискретном мгновенном состоянии дается нам только перцепцией, но не в виде какого-либо образа, отчетливого представления (*pratīti*). Чувства способны дать нам сведение только о том, что нечто наличествует, существует какой-то объект. «Конструирование» же какой-то целостности, обладающей континуальностью во времени и пространстве (реально не существующей), является уже результатом деятельности мысли. Образ, который при этом возникает, может отрываться от своего носителя, от тех реальных дискретных пространственно-временных «моментов», на основе которых он возник. Он может как угодно видоизменяться, и сам по себе он поэтому не истинен. Истинное же дискретное состояние континуальным по своей природе мышлением не «схватывается» непосредственно и оно остается для познающего субъекта «пустым», пока мышление каким-либо образом его не оформит. Вот это-то «пустое» ничто и оказывается тем истинно сущим, которое и требуется познать.

Возвращаясь к механизму процесса познания у буддийских логиков, обратим внимание на третий компонент этого процесса — внутреннее ментальное восприятие (*mānasa-pratyakṣa*). Это внутреннее восприятие и формирует образ после того, как «внешнее» восприятие обозначило наличие пред-

мета в сфере органов чувств. Оформление образа внутренним ментальным восприятием и знаменует переход из сферы объективной реальности в сферу субъективной.

Невольно напрашивается сравнение с Кантом: «Я познаю объект не потому, что я просто мыслю, а только потому, что определяю данное созерцание в отношении единства сознания, в котором состоит всякое мышление... Не осознание *определяющего я*, а только осознание *определяемого я*, т. е. моего внутреннего созерцания (поскольку его многообразное может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении), и есть *объект*» [Там же, с. 244].

К числу полных совпадений, находимых у Канта и в индийской философии, можно отнести концепции причинности у буддистов; концепции соотношения чувственного и рационального у буддистов; концепции морального должноствоания у мимансиков; представление о реальности у ведантистов и буддистов [9, с. 209]. В некоторых случаях можно говорить о такой терминологической близости, которая позволяет переводить тексты Канта на санскрит. Например, Ф. И. Щербатской предлагает такой перевод: «чувства (*pratyakṣa*) не могут быть ошибочными потому, что нет вообще суждения (*kalpanāpodha*), ложного или истинного (*abhrānta*)» [24, с.18]. Существуют полные соответствия у буддистов и у Канта в таких понятиях, как «чистый разум» (*śuddhā kalpanā*, *reine Vernunft*), «чистый объект» (*śuddhārtha*, *reines Object*), «чистая чувственность» (*śuddhā pratyakṣa*, *reine Sinnlichkeit*) [Там же, с. 19, 33, 37].

Интерес к Востоку, конкретно к Индии, в среде немецкой интеллигенции формировался в связи с новыми открытиями в области сравнительного языкознания, вначале в филологической области — от языка к литературе, от литературы к мифологии, затем к религии и почти одновременно к философии. Индии было уготовано место второго культурного ядра формирования всего комплекса гуманитарных наук. Первым таким ядром со времен Возрождения считалась Древняя Греция. Выдающийся российский буддолог академик Ф. И. Щербатской (1866–1942), сформировавшийся как индолог под влиянием таких известных немецких санскритологов, как Георг Бюлер (1837–1898) и Герман Якоби (1850–1937), писал в письме к неперемному секретарю Петербургской академии наук академику С. Ф. Ольденбургу: «Проанализировав всю буддийскую литературу, мы создадим такую филологию, которая превзойдет, как более молодая, классическую, и вознесем Индию выше Греции и Рима, на что она имеет полное право!» [4, с. 17–18]. Собственно, таким путем, от профессиональных занятий классической греческой филологией к философии, затем к литературе и философии Индии шли многие. В Германии достаточно вспомнить братьев Шлегелей, того же Фридриха Ницше.

Фридрих Шлегель (1772–1829) в 1808 г. написал книгу «О языке и мудрости индийцев» [22], ставшей в некотором смысле программной для последующих исследований в области сравнительной философии, поскольку в ней история мировой философии объяснялась с точки зрения взаимодействий и влияний различных философских течений и традиций. Шлегель с успехом преодолевает европоцентризм и полагает, что западная философия

и культура никогда не достигли бы своего высокого уровня, если бы периодически не озарялись бы светом с Востока. Параллели с индийской мудростью он усматривает и у Пифагора и в христианстве.

Вслед за Шлегелем многие шелленгианцы и кантианцы с энтузиазмом взялись за переводы индийских философских текстов не столько, чтобы ознакомить просвещенную немецкую публику с неизвестным для нее способом восприятия мира и оригинальным философским мышлением, сколько чтобы подкрепить из такого неожиданного источника собственные взгляды. Так, последователи Шеллинга Фаддей-Ансельм Рикснер (1766–1838) [21] и уже упомянутый Карл Виндишман [26] переводят независимо друг от друга отрывки из «Упанишад». Ф. Рикснер находит в них сходство с шеллинговским «тождеством» [21]. Однако сам Фридрих Шеллинг (1775–1854) относится к модному увлечению Индией отрицательно. В своей первой лекции по философии мифологии он отмечает, что «индийский материал назойливо, надоедливо примешивают теперь ко всему, даже, например, к исследованию Книги Бытия, — настоящие знатоки индийского, конечно, никогда не согласятся с этим» [10]. По поводу отношения мифологии и поэзии есть интересное замечание, проясняющее и отношение к индийской философии: «Если бы мифология вообще была поэтическим вымыслом, то таковым была бы и индийская философия». Здесь же в примечании сам Шеллинг дает резкую характеристику «индоманам», полагающим, что «индийский язык — ключ ко всему» [Там же].

Протестовали против «индомании» многие известные немецкие философы и писатели. Генрих Гейне видел в ней не более и не менее как своеобразный способ пропаганды католицизма: «Эти господа, братья Шлегели, рассматривали Индию как колыбель мирового католичества; они усматривали Троицу, воплощение, искупление, покаяние и прочие свои коньки»; «книга Фридриха Шлегеля об Индии написана в интересах католицизма. Эти люди нашли в индийских поэмах не только мистерии, но еще и всю католическую иерархию» [1, с. 191]. Г. Гегель также решительно отверг замысел Фридриха Шлегеля изобразить индийскую культуру как описанное в Библии состояние человека до грехопадения и расценил такой прием, как «примитивный католицизм» [19, с. 161–162]. Важно отметить, что общее «очарование Востоком» было характерно не только для узких специалистов, но и для всего немецкого образованного сообщества, глубочайшим интересом к Востоку отмечено творчество великого И. Гете [3]² и в более позднее время — Г. Гессе [2].

Значительное влияние индийская философия оказала на Артура Шопенгауэра (1788–1860), который следил за всеми индологическими и буддологическими последними публикациями и знакомился с переводами текстов важнейших памятников индийской мысли. Так, Шопенгауэр был знаком с переводами «Законов Ману», «Бхагаватгиты», некоторых «Упанишад», некоторыми текстами школ санкхьи, адвайта-веданты и других индийских классических школ. Известны ему были и переводы буддийских текстов, причем не только с пали и санскрита, но и с других восточных языков, включая китайский и тибетский. Подход Шопенгауэра к индийской фило-

софии основывается, прежде всего, на принципиальном различии явления и сущего, и в котором он следует скорее Платону и Канту, чем к Гераклиту и Гегелю.

Основная задача философии, утверждает Шопенгауэр, «уяснить и истолковывать существующее и возводить сущность мира, которая *in concreto*, т. е. в виде чувств, понятна каждому до отчетливого, абстрактного познания разума» [11, с. 266]. Причем решать эту задачу, подчеркивает философ, «она должна во всех возможных отношениях и со всех точек зрения» [Там же]. Шопенгауэровское познание во всех возможных отношениях и со всех точек зрения вовсе не означает их сбор в одну кучу и простой пересказ. Не рассказывание историй и представление их философией является целью философского познания мира, сущность которого вообще нельзя понять исторически. Здесь Шопенгауэр обрушивается на Гегеля и его учение о постоянном становлении, а также на его исторический подход к мировой философии, который он считает в корне не верным. Потому что время нельзя принимать за определение вещей в себе и это уже было объяснено Кантом. У Платона становящееся — никогда не сущее, в противоположность сущему, никогда не становящемуся, что у индийцев называется покрывалом Майи [11, с. 268]. Настоящего философа, согласно Шопенгауэру, не должны интересовать вопросы: откуда, куда и зачем, а только что мира [Там же]. Это что проявляется во всякой относительности, но само ей не подчинено и составляет всегда равную себе сущность мира, его идею. Такой тип познания присущ, согласно Шопенгауэру, не только истинной философии, но и искусству и, как он говорит, тому настроению духа, «которое одно ведет к истинной святости и избавлению от мира» [Там же].

Как видим, Шопенгауэр считает, что его подход органично объединяет философию, науку, искусство, религию. Причем какая именно философия и религия — не так уж и важно; важен общий подход, который в основе одинаков у всех. Шопенгауэр исходит из того, что «ближе всего находится к нам христианство», и нигде, по его мнению, «дух христианства в своем развитии не выражен так полно и мощно, как в произведениях немецких мистиков — у Майстера Экхарта, и в заслуженно знаменитой книге «Немецкая теология», о которой Лютер в своем предисловии говорит, что ни одна книга, кроме Библии и Августина, не просветили его так хорошо о Боге, Христе и человеке» [Там же, с. 358]. Очень интересно, перекликающееся с Кантом выраженное опасение о возможности упадка христианства, которому здесь же в «Мире как воле и представлении» дается рациональное объяснение причинам по которым это может произойти. Шопенгауэр пишет, что христианство по своему генезису неоднородно и состоит из двух элементов, один из которых он называет этическим и преимущественно и даже исключительно христианском, а другой связан с иудейским догматизмом, причем «неодинаковое сродство этих элементов с духом наступившего времени, их неодинаковая реакция на него могут привести к разложению и распаду», хотя «чисто этическая сторона христианства все-таки останется неповрежденной, ибо она неразрушима» [11, с. 359].

Интересно сопоставить понимание «ничто» А. Шопенгауэром, который прямо объявляет его последней целью, стоящей «за всякой добродетелью и

святостью» [Там же, с. 378]. Мрачное впечатление от «ничто», пугающее обычных людей следует рассеивать «путем созерцания жизни и подвижничества святых», что редко удается встретить в личном опыте, но можно обратиться к житиям тех же святых. И здесь Шопенгауэр делает любопытное замечание: «И не следует обходить это “ничто”, как это делают индийцы с помощью своих мифов и бессодержательных слов, вроде погружения в Брахму или нирвану буддистов» [Там же]. После упразднения воли для всех тех, кто еще исполнен воли, говорит Шопенгауэр, остается, конечно, ничто, но и напротив: для того, кто сам отринул свою волю, «этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — ничто» [Там же]. Причем сопровождает он это заключительное утверждение не менее любопытной ссылкой: «В этом и состоит праджняпарамита буддистов, «по ту сторону всякого познания», т. е. точка, где нет больше субъекта и объекта», ссылаясь на работу И. Я. Шмидта (1779–1847) «О махаяне и праджняпарамите» [23], изданной в трудах Российской академии наук, где в то время Шмидт работал.

Ясно, что осведомленность Шопенгауэра в буддологической и индологической литературе была высочайшей и его трудно заподозрить в при этом в поверхностной «индомании». В работе «О воле в природе» есть интересные ссылки на работы Шмидта, свидетельствующие как о доскональном знании работ этого автора, творчеством которого Шопенгауэр, судя по всему, интересовался и, более того, рекомендовал издать их в Германии, так и о достаточно детальном знании монгольского и тибетского буддизма [12, с. 108]. В этой же работе есть целый раздел, который озаглавлен: «Синология», из знакомства с которым становится ясно, что немецкий философ был знаком и китайской философией и находил удивительное сходство древних китайских текстов с собственным учением [Там же, с. 114].

Впрочем, у Шопенгауэра, если смотреть объективно, трудно обнаружить особое пристрастие именно к восточной философии, к западной, начиная с античной, он обращается значительно чаще. Философия для него едина независимо от национальности мыслителя, взгляды которого его чем-то заинтересовали. Если для немецких романтиков и части немецкой интеллигенции Восток был некоторым не столько реальным, сколько воображаемым местом, в которое можно было совершить «виртуальное паломничество» и «вернувшись» из которого можно было развивать довольно смелые идеи, подкрепленные авторитетом традиции не менее или даже более древней, чем западная, то сам Шопенгауэр в подобных «подпорках» своим идеям не нуждался. Более того, он подчеркивает возвышенность христианства, его глубочайшую истину, которую, впрочем, можно найти и в учениях других мистиков [12, с. 675].

Такой же, лишенный идеализации подход к Востоку можно обнаружить и у столь нелюбимого Шопенгауэром Г. Гегеля (1770–1831), которого долгое время в философской литературе принято было критиковать за его, якобы, поверхностный подход к восточной философии, незнакомство с источниками и европоцентризм. Вместе с тем, более внимательный подход к гегелевскому философскому наследию показал, что Гегель, в действительно-

сти, значительно детальнее был знаком с индийским материалом и лучше понимал его, чем его современные (и последующие) европейские критики, и в целом объективнее оценивал вклад Востока в развитие философии.

В обширной рецензии на работу Вильгельма фон Гумбольдта «Об эпизоде Махабхараты, известном под названием Бхагаватгита», вышедшей в двух статьях, Гегель предпринимает детальный анализ Бхагаватгиты с точки зрения его философского и религиозного содержания, отражения в этом памятнике исторических и социально-политических реалий Древней Индии и, собственно, его места в истории мировой философии. Он делает это, опираясь на источники (в количестве, пожалуй, даже превышающее, чем то, которое обычно использовали многие немецкие индологи того времени), и разбирает отдельные философские категории (в европейском понимании) и соответствующие индийские философемы и мифологемы. Вывод Гегеля вполне однозначен: существующие весьма поверхностные представления об индийской религии неудовлетворительны, поскольку представляют довольно запутанную смесь из категорий как собственно индийской, так и немецкой и европейской культуры, а частично и выдуманы самими авторами [18, с. 153–154]. При этом Гегель не считает возможным вовсе игнорировать на этом основании достижения индийской мысли, но подчеркивает, что «эти поверхностные представления должны уступить место все более подтверждающемуся документами своеобразию индийского духа» [Там же]. То есть индийскую культуру нужно исследовать объективно, не поддаваясь соблазнам эклектической компаративистики, сваливающей все в одну кучу и получающей в результате легковесные и расплывчатые выводы, доказывающие все что угодно.

Сам В. Гумбольдт (1767–1835) был весьма раздосадован гегелевской рецензией. От него не укрылось, что за внешне корректной формой скрыт вполне понятный, направленный против него выпад, основная цель которого заключалась в том, чтобы доказать, что сам Гумбольдт «кто угодно, только не философ» [13]. Отметим для объективности, что это мнение не просто высказывается Гегелем, но аргументируется весьма подробно, что Гумбольдт не мог в душе не признать, но дело не столько в самом Гумбольдте, сколько в том идейном направлении в духовном мире Германии того времени, ярким выразителем которого и выступал Гумбольдт. Заметно, что Гегелем двигало не только его стремление к точности и к истине, но и вполне объяснимая тревога за состояние философии, прежде всего немецкой, и традиционные ценности немецкой культуры. И здесь можно усмотреть некоторую общую черту, объединяющую всех упомянутых выше выдающихся немецких мыслителей, столь расходящихся почти во всем остальном. Все представители немецкой философии сходились в своей озабоченности за будущее немецкой культуры и европейской цивилизации в том виде, как она сложилась к тому времени, все они указывали на необходимость беречь эту культуру, сохранять от искажения и чуждых ей влияний. Эта же тенденция прослеживается и в более поздних работах немецких мыслителей.

Вместе с тем Восток как возможная опора для критической аргументации, прежде всего, самой немецкой философии продолжал использоваться немецкими мыслителями. В частности, Ф. Ницше (1844–1900) неоднократно

обращался к восточной мудрости, проводя параллели с восточными учениями, чаще всего не совсем корректные. Под влиянием Ницше и Шопенгауэра к исследованию индийской философии обратился П. Дойссен — выдающийся немецкий индолог, сыгравший заметную роль в развитии этой области знаний в Европе. В одном из писем к своему корреспонденту П. Гасту Ф. Ницше отметил свое решающее влияние на Дойссена в «основном повороте в его жизни» и, как следствие, на то, что «он стал первым европейцем, который действительно приблизился к индийской философии» [17, с. 147].

Говоря о серьезном увлечении восточной культурой в Германии, которое в конечном счете привело к появлению целой плеяды видных немецких востоковедов, оказавших выдающее влияние не только на немецкую культуру, но и на развитие мировой науки в этой области знания, нельзя не обратить внимание на один, может быть, и вполне случайный факт, связанный с возвратом в христианство, иногда в достаточно зрелом возрасте, причем, что интересно, не в лютеранство, а в католичество. Не является ли этот, повторяем, может быть, и действительно случайный и частный факт указанием на «востокоманию» как на способ «бегства» в «лучший виртуальный духовный мир», ввиду того, что своя родная культура погружалась в кризисное состояние? И не является ли предпочтение католицизма перед лютеранством бессознательным желанием вернуться к более ранним духовным истокам своей культуры или, по крайней мере, к тому времени, когда эта культура находилась на подъеме, а не на спаде.

Можно отметить, что более поздние немецкие философы Э. Гуссерль (1859–1938) и М. Хайдеггер (1889–1976), несмотря на встречающиеся в их произведениях вроде бы вполне сочувственные ссылки на восточную философию (в частности, буддизм), в целом оставались как профессиональные философы сугубыми европоцентристами. Как отмечает М. Хайдеггер в своей программной работе «Что такое философия?»: «само слово “философия” говорит нам о том, что философия, во-первых, представляет собой нечто такое, что обязано своим возникновением прежде всего греческому миру. Но не только об этом, философия также определяет сокровенную определяющую черту всей западноевропейской истории. Часто используемое выражение “западноевропейская история” в действительности — тавтология» [20, с. 28]³.

Конечно, «философия» продукт греческой мысли, «философствовать» — «способ мыслить по-гречески». Но тогда можно продолжить: «анвикшики», «дхарма» — продукт индийской мысли, «способ мыслить по-индийски», а «чжэ сюе» (zhé xué, 哲學) — «способ мыслить по-китайски» и т. д. Собственно, чтобы понимать произведения великих мыслителей, нужно владеть их языками, читать произведения в оригинале, что доступно достаточно узкой группе профессионалов-полиглотов, которых в последнее время принято относить к такой области знания, как межкультурная философия. К этой группе вполне можно было бы отнести и самого Хайдеггера. Только вполне «вжившись» в «способ мышления» на соответствующем языке, можно освоить все нюансы мысли и коннотации и проводить корректные сравнения и параллели, разумеется, предварительно проделав всю необходимую

историко-текстологическую работу с текстом. В таком случае сохранение преемственности культурно-исторических традиций целиком ложиться на носителей этих национальных традиций и зависит от уровня культурной и цивилизационной самоидентификации.

Даже беглого обзора результатов встречи восточной культуры с немецкой философией достаточно, чтобы обратить внимание на то, что большинство немецких мыслителей не столько радовались «ex oriente lux» — «пришедшему с Востока свету», сколько были озабочены тем, чтобы сохранить колеблемый со всех сторон светильник собственной культуры. За последние десятилетия ситуация, не только для Германии, принципиально не изменилась.

Примечания

¹ К числу работ Канта, подтверждающих его интерес к Востоку, часто указывают и его «Лекции по физической географии». Некоторые усматривают в них расистское отношение к восточным народам. Б. Ван Норден, в частности, ссылается на следующие пассажи из «Лекций»: «индусы... никогда не достигнут абстрактных понятий ... философии нет на всем Востоке... Конфуций в своих трудах не учит ничему вне нравственной доктрины, предназначенной для правителей... понятие добродетели и морали никогда в голову китайцам не приходило... индусы, африканцы и коренные народы Северной и Южной Америки от природы неспособны к философии» [25, с. 21–23]. Следует в этой связи отметить, что «Лекции по физической географии» относились к раннему периоду творчества Канта, сами по себе они представляли не более, чем компиляцию из доступных Канту в то время разнообразных источников, и по этой причине отражают точку зрения не столько Канта, а скорее компилируемых авторов.

² В концентрированной форме наглядно выражено разочарование И. Гете в его надеждах на воцарение в Европе и в его родной Германии порядка, разума, просвещения, высокой культуры, опирающейся на традиции и стремление найти все чаемое на загадочном древнем Востоке в следующих строках из его «Западно-Восточного дивана», написанного в эпоху наполеоновских войн:

*Север, Запад, Юг в развале,
Пали троны, царства пали.
На Восток отправлюсь дальний
Воздух пить патриархальный,
В край вина, любви и песни,
К новой жизни там воскресни.* (пер. В. Левика) [3, с. 321].

³ «Das Wort φιλοσοφία sagt uns, dass die Philosophie etwas ist, was erstmals die Existenz des Griechentums bestimmt. Nicht nur das — die φιλοσοφία bestimmt auch den innersten Grundzug unserer abendländisch-europäischen Geschichte. Die oft gehörte Rede-weise von der „abendländisch-europäischen Philosophie“ ist Wahrheit eine Tautologie» [20, с. 28].

Литература

1. Гейне Г. Романтическая школа в Германии // Сочинения: в 6 т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 6. 472 с.
2. Гессе Г. Паломничество в Страну Востока / пер. с нем. С. Аверинцева. М.: Радуга, 1984. 588 с.
3. Гёте И. В. Собрание сочинений: в 10 т. / пер. с нем. Т. 1. Стихотворения. М.: Художественная литература, 1975. 605 с.
4. Кальянов В. И. Академик Ф. И. Щербатской. Его жизнь и деятельность // Индийская культура и буддизм. М.: Наука, 1972. С. 13–26.
5. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Собрание сочинений: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 6. С. 27–35.
6. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 712 с.
7. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
8. Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. / ред. и сост., авт. вступ. статьи и примеч. Г. Г. Майоров и А. Л. Субботин / пер. Я. М. Боровского. М.: Мысль, 1982. Т. 3. 734 с.
9. Лепехов С. Ю. О некоторых параллелях в кантовской и восточной философиях // XI Кантовские чтения: Кантовский проект просвещения сегодня. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2014. С. 208–210.
10. Шеллинг Ф. В. И. Сочинения: в 2 т. / сост., ред. А. В. Гулыга / пер. и примеч. М. И. Павловой и А. В. Михайлова. М.: Мысль, 1989. Т. 2. 641 с.
11. Шопенгауэр А. Собрание сочинений. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. 400 с.
12. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Дополнения. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 672 с.
13. Briefe von und an Hegel. Hrsg. von J. Hoffmeister. Bd. 1–3. Hamburg, 1951–1954. P. 54–55.
14. Brucker I. J. Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 6 Vols. Lipsiae: Literis et Impensis Bern. Christoph Breitkopf, 1767. P. 106–113.
15. Deussen, Paul. Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen. Bd I-II Leipzig: F.A. Brockhaus, 1894–1917. P. 202.
16. Georgii A. Alphabetum Tibetanum. Romae, 1762. P. 53.
17. Halbfass Wilhelm. Indien und Europa, Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel and Stuttgart: Schwabe Verlag, 1981. P. 202–210.
18. Hegel G.W.F. Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Epizode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt // Hegel G.W.F. Berliner Schriften 1818–1831. Hamburg: Hrsg. von J. Hoffmeister. 1956. P. 85–154.
19. Hegel G.W.F. Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. von J. Hoffmeister. Berlin. 1966. P. 404–425.
20. Heidegger, Martin. Was ist das — die Philosophie? Rowman & Littlefield, New-York-Oxford. 2003. P. 66–68.
21. Rixner A. Handbuch der Geschichte der Philosophie, 3 Bde., Sulzbach, 1822–1823. P. 10–15.
22. Schlegel Fr. Über die Sprache und Weisheit der Indier, Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. P. 185–190.
23. Schmidt I. J. Über das Mahâjâna und Pradschnâ-Pâramita der Bauddhen, in: Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, VI, 4, 1836, P. 145–149. Pp. 22–24.
24. Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 2. Leningrad, 1930. P. 5–10.
25. Van Norden B. W. Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifesto. Foreword by Jay L. Garfield. Columbia University Press, 2017. Pp. 85–97.
26. Windischmann K. J. H. Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 4 Vols. Bonn: Marcus, 1827–1834. P. 108.

PRESENCE OF ORIENT IN GERMAN PHILOSOPHY

Sergey Yu. Lepekhov

Dr. Sci. (Philos.), Prof., Chief Researcher,

Center of Oriental Manuscripts and Xylographs, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS

6 Sakhyanovoy St., Ulan-Ude 670047, Russia

E-mail: lepekhov@yandex.ru

The article discusses the history of Oriental studies in Germany in connection with the process of German national culture development, determination of German identity in world civilization and the first attempts to create a philosophy of history by many leading German philosophers (J. Brucker, K. Windishman, P. Doissen), as well as the need for comprehension of the expanded historical and philosophical horizon. The interest of G. Leibniz and H. Wolf in Chinese philosophy is noted. We consider the prevailing opinion in the historical and philosophical circles about the prevailing Eurocentrism of the representatives of classical German philosophy. Little-known facts of I. Kant's detailed acquaintance with the concepts of philosophical Taoism and Buddhism, including the practice of meditation, are highlighted. We have concluded that it is necessary to improve the methods of such a relatively new trend as intercultural philosophy. It is emphasized that preservation of the continuity of cultural and historical traditions entirely falls on the bearers of these national traditions and depends on the level of cultural and civilizational self-identification.

Keywords: Oriental philosophy; Buddhist logic; German classical philosophy; intercultural philosophy; self-identification; East; West; linguistics; Eurocentrism; research.