

ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО В КОМПАРАТИВНОЙ АНАЛИТИКЕ С. ДАСГУПТЫ

С.Л. Бурмистров

Кафедра истории философии
Факультет философии и политологии
Санкт-Петербургский государственный университет
Менделеевская линия, 5, Санкт-Петербург, Россия, 199034

В статье рассматриваются взгляды современного индийского историка философии С. Дасгупты на типологические связи между древнеиндийской философией и западным идеализмом, а именно — между буддизмом и неогегельянством Б. Кроче. Анализируется понимание Дасгуптой буддизма как реакции индийской культуры на ритуализм Вед и Упанишад, а учения Кроче — как реакции на, с одной стороны, гегелевский идеализм, а с другой — на растущее влияние позитивизма в европейской философской культуре. Исследуется понимание Дасгуптой сущности философии как формы рациональной деятельности, осуществляющейся во всех культурах и в любую эпоху одинаково и подчиняющейся одним и тем же законам, что делает возможным компаративистское исследование философских воззрений, сформировавшихся в разных культурах.

Один из крупнейших историков индийской философии, Сурендранатх Дасгупта, автор фундаментальной «Истории индийской философии» в пяти томах, примечателен тем, что одним из первых попытался выстроить именно *историю* индийской философии, то есть провести систематический анализ всех сколь угодно заметных течений в древней и средневековой философской мысли Индии и расположить их исторически, показывая их взаимосвязи, взаимовлияния и вызванные всем этим сходства и различия. Это, естественно, привело его, в частности, к необходимости сопоставления индийской философии и западных философских концепций. Хотя он нигде не говорит прямо, что философия во всех культурах одна и только пользуется различными терминологическими системами, это явно следует из его текстов, так как проводимые им сопоставления и параллели с Западом, его обоснование необходимости изучения индийской философии западными философами были бы бессмысленны, если бы он придерживался точки зрения, что разные философские системы несоизмеримы, а значит, и нет никакой единой философии. По его мнению, открытие индийской философии для европейцев и изучение выработанных ею концепций столь же важны для современ-

ной философии, как открытие и исследование санскрита — для европейской филологии начала XIX в. [1. Р. viii].

Одна из «опорных точек», по которым можно сравнивать западный и индийский тип философского мышления, — это буддизм, представляющий собой одно из выдающихся творений индийского философского и религиозного гения. Возникновение буддизма Дасгупта связывает с процессами, протекавшими в индийской культуре во времена Будды, в VI — V вв. до н.э., прежде всего — с ведической ритуалистикой, превратившейся в окостенелую систему запретов и предписаний, в которой фактически не было места человеку, несмотря на то, что вся она была направлена на достижение мирских целей. Поздневедическое мировоззрение было скорее магическим, чем политеистическим [2. Р. 255]. Богов, естественно, признавали, им молились, но только для того, чтобы получить какую-то житейскую выгоду. Буддизм же выступил реакцией не только на окостеневший ритуализм ведической эпохи, но и на идеологию Упанишад, которая была слишком элитарной, слишком трудно реализуемой на практике, чтобы служить ориентиром для народных масс. Религия Упанишад была религией философов и аскетов, готовых полностью предаться религиозным практикам, и была пригодна практически только для представителей варны брахманов. Буддизм же обращал свою проповедь ко всем без исключения, не признавая ни кастовых, ни варновых, ни каких-либо иных различий, и тем самым смог удовлетворить мировоззренческие потребности самых широких масс. Буддизм, собственно, стал первой *универсальной* этико-религиозной системой в Индии, где до того и этика, и религия имели ярко выраженную варновую окраску (у каждой варны и у каждой касты и свои ритуалы, и свои добродетели) [2. Р. 257—258], и тем самым выступил как универсальная система гуманистического мировоззрения, в которой центральным элементом оказался уже не ритуал и даже не божество, а сам конкретный, отдельный человек. Именно по этой причине Дасгупта оценивает махаяну гораздо выше тхеравады, так как в первой значительно большая, чем во второй, роль в достижении нирваны отводится нравственному самосовершенствованию [2. Р. 266].

Буддизм важен для Дасгупты прежде всего как связанная мировоззренческая система, опирающаяся на идею нравственности как необходимого условия религиозного спасения. В этом смысле Будда, как считает этот индийский философ, предвосхитил многие философские и религиозные открытия Запада. Эта мысль прослеживается у Дасгупты достаточно ясно. Он прямо говорит об этом: «Я убежден, что большая часть элементов современной западной философии была предвосхищена в индийской философии. Я не утверждаю, что индийские системы мысли тождественны современным и наоборот; но я полагаю, что наиболее важные элементы [западной философии] уже имеются там [в индийской философии] в том или ином виде» [2. Р. 120]. Индийская философия, таким образом, по мнению Дасгупты, первой воплотила в жизнь ту интеллектуальную матрицу, которая позднее была воспроизведена в западной философской мысли, а из этого следует, что западные философские системы можно сравнивать

с индийскими, опираясь именно на постулат их глубинного типологического единства. Однако невозможно рассматривать в компаративном анализе западную и индийскую философскую мысль *вообще*, необходимо выбрать некоторые ключевые элементы, по которым и может быть произведено компаративное исследование. Для Дасгупты такими ключевыми системами становятся буддизм и философия итальянского неогегельянца Бенедетто Кроче.

Буддизм, повторим, был реакцией на жесткий ритуализм ведической религии. Однако точно такой же реакцией — реакцией на философию Гегеля — была и философия Б. Кроче. Гегелевская система, с точки зрения итальянских неогегельянцев (Кроче, Джентиле, Джоберти и др.), отличалась непоследовательностью и дуализмом, выразившимся в том, что гегелевский универсум не представляет собой царство чистого, не замутненного ничем посторонним духа, и в нем определенное место отведено природе. Неогегельянцы же поставили перед собой задачу создать чистую и последовательную философию духа [16. С. 38], в которой дух не был бы смешан с материей или еще чем-то, столь же чуждым ему, и которая стала бы, таким образом, системой совершенно связной, когерентной и внутренне непротиворечивой. Как видно, типы реакции на предшествующую идеологическую ситуацию здесь разные: буддизм выступил ответом на ригидную ведическую ритуалистику, стремясь дать человеку свободу не только от мирских страданий, но и от социальных ограничений, так как для Будды не имело значения, из какой варны происходил пришедший к нему человек, — важно было лишь, насколько он готов принять Дхарму; учение же Кроче было реакцией на гегелевский идеализм, то есть на достаточно отвлеченную философскую конструкцию, не имевшую столь прямого, как ведическая ритуалистика, касательства к обыденной, практической жизни человека, но за счет этого оказывавшую влияние гораздо более глубокое и далеко не столь явное.

Точку конвергенции между индийской философией и неогегельянством Дасгупта видит прежде всего в том, что он называет достаточно расплывчатым (на первый взгляд) словом «spirituality» («духовность»). Все системы индийской философии, по его мнению, характеризуются одним универсальным свойством: во всех даршанах духовность полагается самой сущностью и высшей истиной всякого «я», всякого сознающего и обладающего эмоциями и волей субъекта, а сам этот субъект по природе либо совершенно тождествен Вселенной, либо сходен с ней, но в любом случае Вселенная взаимосвязана с «я» таким образом, что всякое изменение в ней служит стимулом для постепенного самосовершенствования «я», понимаемого как совершенствование его свободы и духовности [2. Р. 122].

Примечательно здесь то, что Дасгупта связывает друг с другом свободу и духовность, которые понимаются им фактически как две стороны одной медали, так что одно служит и условием, и одновременно следствием другого. Это совершенно естественно в контексте неоведантистской философской парадигмы, в которой, как и в классических философских системах древности, признавались четыре цели человеческого существования — практическая польза (*artha*), чувст-

венные наслаждения (*kāma*), исполнение религиозного и социального долга (*dharma*) и спасение (*mokṣa*) из полного страданий круга рождений и смертей [15. С. 342]. С учетом этого становится ясно, что под «свободой» Дасгупта лишь во вторую очередь понимал свободу социальную, политическую и т.п., прежде же всего он имел в виду свободу как освобождение от перерождений и от связанных с ними страданий, что делает это понятие в контексте его философии, в первую очередь, религиозным. Однако это понятие связывается не только с индивидуальным спасением, но и со спасением других живых существ, которым следует помочь осознать, что изначально нет никакого феноменального мира, есть лишь Брахман, от которого индивидуальная душа ничем не отличается. «Тождество человека и бога является *действительным тождеством* между сущностями, *кажущимися* различными. Будучи тождественной богу, душа в действительности есть то, чем реально является бог. Это верховный Брахман — самосветящееся, бесконечное сознание. Душа кажется ограниченным, конечным я ввиду ее связи с телом, которая (связь) есть продукт незнания» [14. С. 373]. В адвайта-веданте, таким образом, тождественны друг другу Атман и Брахман, человеческое «Я» и божество, а это значит, что различие между сакральным и профанным в этой системе иллюзорно, в действительности же такого различия нет и сакральным оказывается в конечном счете все. Кроме того, Брахман представляет собой чистые существование, сознание и блаженство (*sat-cit-ānanda*), так что слияние с божеством — точнее, осознание собственной нераздельности с ним — наделяет и индивидуальное сознание теми же качествами.

В буддизме (а именно в махаяне) проводится аналогичная мысль: между нирваной и сансарой нет никакого истинного различия, а те различия, которые все же есть, суть иллюзия, они существуют только на уровне относительной истины (*samvṛtti-satya*), на уровне же высшей истины (*paramārtha-satya*) никакой разницы между ними нет, и все живые существа поэтому уже изначально пребывают в нирване, а тот, кто хочет их спасти, должен просто помочь им осознать, что все они уже суть будды. Истинная же реальность (*bhūta-tathatā*), как и Брахман в веданте, «наделена таким количеством благих качеств, которое превосходит число песчинок в Ганге, и эти качества не отличны от нее, не существуют отдельно от нее, не разъединены с ней и неотличимы от непостижимой мыслью Дхармы Будды» [12. С. 41].

Из этого краткого экскурса видно, что понимание Дасгуптой понятия «духовность» предполагает, прежде всего, религиозность — осознание принципиальной, глубинной и неустранимой неполноценности окружающего мира и собственного существования и убежденность в возможности его кардинального изменения (слияние с Брахманом в адвайте, нирвана в учении Будды и т.д.). Но такое же стремление к духовности и понимание мира как, прежде всего, порождения духа он видит и во многих западных философских системах, прежде всего, в неогегельянстве. Вселенная Б. Кроче — это, безусловно, дух (как и у Гегеля), и помимо духа нет и не может быть ничего. «Вся философия, — пишет Кроче, — разворачиваясь перед нашими глазами, показывает, что нет

ничего вне духа и поэтому никакие эмпирические данные не могут ему противоречить. Те же концепции внешнего, механического, природного мира суть не внешние данные, а данные самого духа. Дух создает так называемый «внешний» мир, так как ему доставляет удовольствие творить его, и уничтожает, как только не находит больше удовольствия в нем» [3. Р. 10]. Этот строго монистический взгляд заставляет Кроче стараться снять все противоречия внутри духа, которые в гегелевской философии были движущей силой развития мира, а значит, и человечества. Гегелевская концепция предполагает, что дух развивается благодаря столкновениям противоречий (тезиса и антитезиса), снимаемых посредством синтеза, причем сам же Гегель подчеркивает, что именно движение лежит в основе существования Вселенной как воплощения Духа, а само движение есть череда последовательных определений этой основы (бытия), в которых она сохраняется, имманентная своим дальнейшим определениям [6. С. 59]. Иными словами, движущей силой истории выступает у Гегеля дуализм тезиса и антитезиса.

Кроче же стремится снять всяческий дуализм и именно для этого к базовым категориям истины, блага и прекрасного добавляет категорию пользы. «Введение четвертого термина, — пишет он, — было совершенно необходимо для преодоления дуализма духа и природы, души и тела, внутренней и внешней реальности» [10. С. 40]. Дело в том, что эти четыре категории являются у Кроче формами определения духа как единственного, что поистине существует. В этой концепции дуализм действительно преодолевается, так как все формы практической человеческой деятельности, связанной с удовлетворением элементарных житейских потребностей, оказываются в конечном счете формами деятельности духа, и это касается не только таких (традиционно причисляемых к духовным) форм его деятельности, как познание истины (научная и философская деятельность), познание и создание прекрасного (искусство), следование нормам нравственности (этика), но и к тому, что обычно причисляется к вполне материальным и даже, может быть, житейским, бытовым формам человеческого существования — к экономической деятельности, политике, если угодно, даже бизнесу. Все это делает самые обыденные формы человеческого существования пронизанными духом, который оказывается в данном случае единственной инстанцией, одушевляющей и делающей ценными и осмысленными *все* действия человека, а не только какую-то их часть. С другой же стороны, это позволяет подвести самую обыденную человеческую жизнь под нормы духа, принуждая человека не только в сфере нравственности или прекрасного соблюдать некоторые жесткие и абсолютные нормы, но и в области экономики и политики ограничивать себя ими же, за счет чего они не только приобретают некоторый высший смысл, как бы озаряясь светом того духа, который раньше падал только на нравственность и искусство, но и на чисто практическом, бытовом уровне вводятся в некоторые разумные рамки, становясь более предсказуемыми, позволяя другим людям заранее соразмеряться с нашими собственными действиями не только в сфере искусства и морали, но и в сфере практической жизни.

Монизм философии Кроче усиливается еще и тем, что итальянский философ отрицает всякое самостоятельное бытие за противоположностями вышеозначенных категорий. «Он разъясняет, что негативное несамостоятельно само по себе, будучи тенью феноменом. Красота вытесняет уродство, благо потому благо, что устраняет зло. Противоположное негативно, ибо его участь — сопровождать позитивное. Это означает, что противоположное — абстракция истинной реальности, потерявшей свои различия. Всякая категория или различие есть момент реальности, преодолевающей негативное, обращающей его в позитивное» [13. Т. 4. С. 336]. Иными словами, зло — это только небытие добра, безобразное — отсутствие прекрасного, а вред — несуществование пользы. Все негативное по сути своей дефицитарно и не существует как что-то самостоятельное. Если бы было иначе, благо, на котором основывается этика, не могло бы считаться абсолютной категорией, и зло вполне могло бы послужить основанием для создания альтернативной этики или, точнее, антиэтики, которая опиралась бы на понятие зла как высшей категории, служащей основанием для нормативных измерений такой этической системы. Тогда вполне можно было бы осмысленно поставить тот вопрос, которым задался однажды Ницше: «Мы выбираем добро. Почему же лучше не зло?». Тогда можно было бы также строить науку на лжи, искусство на безобразном, а экономику — на причинении вреда. Но так как негативное у Кроче не имеет собственного, самостоятельного существования, то и всякая возможность построения подобных этических, художественных и т.п. систем исключается.

Невозможно не заметить, что подобная концепция имеет больше сходств с адвайта-ведантой, чем с буддизмом. В самом деле, адвайтистский Брахман столь же лишен всяких внутренних различий, столь же един и целостен, как и Абсолют у Кроче. Однако все же надо сказать, что различия между этими концепциями ничуть не меньшие: Брахман в адвайте совершенно трансцендентен, он — всегда за пределами мира, который считается иллюзорным, порожденным магической творческой силой божества (*māyā*), у Кроче же (скажем, забегая вперед) Абсолют тождествен миру и фактически дан в опыте, а наше непонимание того, что мы имеем дело с Абсолютом, обусловлено исключительно тем, что мы не в состоянии охватить чувствами весь мир в целом и сразу, мы вынуждены идти последовательно от части к части, что, конечно, делает для человека невозможным полное познание духа как такового. Из этого следует и второе существенное различие: если в адвайте Брахман есть единственная истинная реальность, то мир, как уже сказано, — иллюзия; в неогегельянстве же мир вполне реален именно потому, что он и есть Абсолют.

В философии Кроче, как и вообще в неогегельянстве, Абсолют фактически тождествен миру, и только наша собственная интеллектуальная ограниченность и неполнота нашей интуиции препятствуют нам в постижении этого. То же самое мы наблюдаем, например, и в философском учении Ф. Брэдли, у которого мир тождествен Абсолюту. «Мышление в силу его дискурсивной и “реляциональной” природы, считает Брэдли, не в состоянии совершенным образом проникнуть в природу реальности. Чего лишено мышление или интеллект, так это способно-

сти чувственной интуиции, “симультанного” видения мира, отчего оно вынуждено переходить от одного пункта к другому, оперировать терминами и отношениями, приходя тем самым к созданию “идеальных конструкций” (это понятие — одно из центральных в логике и метафизике философа), обладающих не более, чем гипотетической значимостью» [9. С. 21]. Единственным же поистине валидным источником познания Абсолюта может быть только интуиция, при помощи которой человек обретает способность в одном когнитивном акте схватывать мир в целом, как нечто единое, и рассматривать его не по отдельности, а как бы *sub specie Dei*. В связи с этим вспоминается известная индийская притча о слепых и слоне: слепые вынуждены ощупывать слона руками и неизбежно в силу собственной слепоты и, следовательно, ограниченности собственного опыта, приходят к ложным выводам относительно облика этого животного, зрячий же человек способен ухватить его образ сразу и полностью; разница лишь в том, что слепой знает о своем недостатке и может сознательно вводить поправки на этот дефект, обычный же человек, как правило, не догадывается от своей слепоте относительно истинной реальности и таковой считает лишь то небольшое и частичное, что открылось ему в чувственном опыте и в интеллектуальной деятельности.

В учении Кроче, как и у Брэдли, понятие интуиции играет существеннейшую роль, ибо оно выступает у него средством познания; как сказали бы индийские философы, интуиция — это такая же *pramāṇa*, как и чувственное познание (*pratyakṣa*) или умозаключение (*anumāna*). Многие философы до него полагали ее всего лишь вспомогательным средством, своего рода *ancilla intellectus*, Кроче же считает ее равноправным и самостоятельным средством познания [11. С. 26], наиболее полно реализующимся в сфере искусства: чистая интуиция, по Кроче, имеет одновременно и лирический, и космический характер [4. С. 210]. Таким образом, в указанной сфере наиболее полно и точно постигается мир как целое.

Однако что именно постигается в ней? Каков мир как целое? Ответ на этот вопрос Кроче предлагает искать в области истории. Вообще, надо сказать, понятие истории было для него, как и понятие интуиции, одним из основополагающих, ибо именно в историческом процессе реализуется Абсолют или дух: если мир и дух тождественны друг другу, тогда историческое развитие мира означает историческое развитие духа. И вот здесь учение Кроче действительно начинает сходиться с буддизмом. Дасгупта отмечает, что эти два направления в философии сходны, во-первых, в отказе от использования собственно эмпирического метода построения философского универсума, во-вторых, в том, что высшая и истинная реальность является здесь не трансцендентной (как, например, в веданте), а имманентна миру, и в-третьих, в понимании бытия мира как цепочки связанных причинно-следственными связями феноменов [2. Р. 129]. Отказ от узко-эмпирического метода (вроде того, какой используется в позитивизме) понятен: такой метод не дает нам возможности охватить мироздание в целом и оставляет нас в описанном выше положении слепцов. Имманентность высшей реальности тоже, в общем, понятна: как у Кроче и других неогегельянцев Абсолют дан в опы-

те, так и в буддизме (в махаяне) природа Будды содержится во всем сущем, так что, по выражению Нагарджуны, нет никакой разницы между нирваной и сансарой — в отличие от адвайта-веданты, где различие между миром и Брахманом есть, и весьма существенное: это различие между иллюзией и реальностью.

Причинно-следственные же связи — момент здесь гораздо более важный, так как именно в этом, по мнению Дасгупты, сходятся буддизм и неогегельянство Кроче. В буддийской философии момент причинности, как считает индийский мыслитель, представляет собой один из ключевых, ибо всякое событие, всякое явление всегда имеет свою причину и, в частности, причину имеет страдание (*duhkha*), которое следует устранить, погрузившись в нирвану. Таким образом, один из главных компонентов классической буддийской философии — закон взаимозависимого происхождения (*prāīya-samutpāda*) — Дасгупта понимает прежде всего, как закон причинности, считая, что все его 12 элементов связаны друг с другом каузальными связями. Заметим, что по этому вопросу есть и другие, не менее обоснованные мнения: так, В.П. Андросов полагает, что «звенья *пратитья-самутпады* вовсе не предполагают возникновения одного из другого. Их последовательность — это последовательность проявления, в котором предыдущий член может быть лишь одним из условий появления последующего» [5. С. 186]. Тем не менее Дасгупта полагает, что буддийская философия построена фактически на идее причинности: все имеет свои следствия, а значит, все привязывает человека к колесу сансары. На наш взгляд, эта идея важна для него потому, что она позволяет обрисовать буддийский универсум со строго монистических позиций, показав, что ни одна дхарма в нем не является самостоятельной, однако каждая тем или иным образом воздействует на другие как причина, порождая следствия, которые, в свою очередь, становятся новыми причинами новых следствий *ad infinitum*. Мир, обрисованный таким способом, предстает перед нами как, несомненно, плюралистический, но связанный в одно целое законом причинности. В таком универсуме, конечно, отсутствует сознательный агент, деятель (известная буддийская доктрина *anātmā*), и Вселенная предстает перед нами как множество лишенных сущности, лишенных «глубины» феноменов, не имеющих никакого необходимо присутствующего в мире или вне его абсолютного центра, с которым они могли бы быть связаны, и соединяющихся в единую децентрированную сеть каузальных связей. Таков своеобразный буддийский «антиметафизический феноменализм», по выражению Дасгупты [2. Р. 264—265].

Общее же в буддизме и у Кроче он находит в принципе «*what being, what else is*», ибо в буддизме, по его мнению, сущность вещи зависит от того, что этой вещи предшествовало [2. Р. 130]. То же самое мы имеем, по его мнению, и в философии Кроче, в которой одна из главных идей — это идея истории. Каждое живое существо в буддийской космологии вовлечено в безначальные причинно-следственные связи (и разрыв их означает уход в нирвану). Точно так же у Кроче каждый человек является элементом в цепи истории и скован своим историческим контекстом, всей предшествующей культурной традицией со свойственны-

ми ей проблемами и решениями. Как видно, у Кроче человек оказывается все же не столь «космологичен», как в буддизме, — он представляет собой часть прежде всего человеческой истории и лишь потом (и посредством нее) — истории Вселенной.

Однако, сравнивая буддизм и учение Кроче, Дасгупта выпускает — сознательно или неосознанно — немаловажный момент в философии итальянского мыслителя — понятие единства и смысла истории. Если взять историю на более эмпирическом, частном уровне, она предстанет перед нами, конечно, как набор более или менее бессмысленных *disiecta membra*, которые можно увязать друг с другом при помощи более или менее произвольных концептуальных схем без особого насилия над материалом. Но как только мы пытаемся подняться на более высокий уровень и охватить историю в целом, понять историю как целое, то она предстает перед нами как «история духа», совершающаяся по определенному плану, в котором каждому событию и каждому материальному предмету отведено особое место и каждая вещь играет свою роль [16. С. 60]. С нашей, человеческой, точки зрения история предстает, конечно, чередой случайностей, и проследить между событиями какие-то каузальные связи можно только на очень небольшом отрезке времени, да и в этом случае связями такими окажутся соединены лишь некоторые события. С божественной же точки зрения, *sub specie Dei*, история представляет собой единый, целостный процесс, она вся, как замысел романа в голове писателя, содержится в «Универсальном духе», выступающем одновременно и как объект, и как субъект исторического процесса. Нельзя не заметить, что такой взгляд гораздо ближе к адвайта-веданте, чем к буддизму: в адвайте и субъектом, и объектом действия майи является Брахман. Разница в данном случае лишь в том, что у Кроче «Универсальный дух» развивается, и процесс этого развития составляет содержание истории. Впрочем, с другой стороны, мироздание в буддизме так же подвержено развитию и становлению, как и у Кроче: в буддийской космологии Вселенная (физический мир) возникает из своего непроявленного состояния, какое-то время существует, затем распадается, потом снова возникает, и так *ad infinitum*. Однако у Кроче история развивается по плану — непостижимому для нас, но от этого не менее реальному, — и имеет свою логику, охватывающую весь исторический процесс в целом. Кроме того, Кроче ничего не говорит о том, исчезнет ли мир когда-нибудь, если да, то возникнет ли он снова, и т.п. — проблематика, выходящая за рамки данного, конкретного процесса существования мира, для него, по всей видимости, неактуальна. В буддийской же космологии Вселенная существует циклически, а кроме того, у нее нет никакой цели, ради которой она возникала бы, и она представляет собой продукт аффектов живых существ, существующих с безначальных времен [8. С. 25]; иными словами, в буддизме никоим образом не отождествляются сансара и наблюдаемая Вселенная: последняя *в* сансаре, но *не равна* сансаре.

Почему же, можно спросить, Дасгупта сравнивает между собой столь различные философские системы, как учение Кроче и буддизм? На наш взгляд, ответ здесь можно найти в проблеме оснований мышления — всякого мышления, как такового, независимо от того, к какой культуре принадлежит мыслящий

субъект и каким языком он пользуется. Известная гипотеза Сепира — Уорфа гласит, что мышление наше зависит от того языка, на котором и посредством которого мы мыслим. Это, несомненно, так, но Дасгупта пытается найти в мышлении и еще что-то такое, что не зависит от языка, найти тот интеллектуальный Абсолют, который делает мышление именно мышлением, на каком бы языке оно ни осуществлялось. Ту же самую задачу, надо сказать, пытались решить и некоторые философы Запада, например, Э. Гуссерль, целью философских построений которого была «идея универсальной науки» [7. С. 57], науки как таковой, то есть поиск аподиктических оснований вообще всякого мышления, кем бы оно ни совершалось. Помимо этого, Дасгупта преследовал и еще одну цель, более узкую, но для него не менее важную: показать не только общность законов человеческого мышления, но и продемонстрировать, что над теми проблемами, которые являются предметом размышлений современных западных философов, работали уже древние индийцы, и что древнеиндийская философская мысль содержит, возможно, такие решения этих проблем, к которым западной философии еще только предстоит прийти [1. Р. viii]. В сущности, философию древней Индии современным философам нужно изучать не только ради академического интереса, но и для того, чтобы, грубо говоря, ненароком не изобрести велосипед.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1. — Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- [2] *Dasgupta S.N.* Philosophical Essays. — Calcutta: Calcutta University Press, 1941.
- [3] *Gennaro A.A. de.* The Philosophy of Benedetto Croce. — N.Y.: The Citadel Press, 1961.
- [4] *Orsini G.N.G.* Benedetto Croce. Philosopher of Art and Literary Critic. — Carbondale: Southern Illinois University Press, 1961.
- [5] *Андросов В.П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов. — М.: Восточная литература, 2001.
- [6] *Гегель Г.В. Ф.* Наука логики. — СПб.: Наука, 2002.
- [7] *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. — СПб.: Наука, 2001.
- [8] Категории буддийской культуры. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.
- [9] *Косич И.В.* Критика абсолютного идеализма Ф.Г. Брэдли (проблема реальности): Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. — М., 1989.
- [10] *Кроче Б.* Антология сочинений по философии / Пер. с ит. С.А. Мальцевой. — СПб.: Пневма, 1999.
- [11] *Мальцева С.А.* Философско-эстетическая концепция Бенедетто Кроче: Диалог прошлого с настоящим. — СПб., 1996.
- [12] Махаяна шраддхотпада шастра (Трактат о пробуждении веры в махаяну) / Пер. с кит. Е.А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. 2. — СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
- [13] *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. — СПб.: Пневма, 2003. — Т. 4.
- [14] *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия / Пер. с англ. — М.: Селена, 1994.
- [15] *Шохин В.К.* Пурушартха // Универсалии восточных культур. — М.: Восточная литература, 2001.
- [16] *Эфиров С.А.* Итальянская буржуазная философия XX века. — М.: Мысль, 1968.

**BUDDHIST PHILOSOPHY AND NEO-HEGELIANISM
IN COMPARATIVE ANALYTICS
OF SURENDRANATH DASGUPTA**

S.L. Burmistrov

Department of Philosophy
Faculty of Philosophy and Political Science
St-Petersburg State University
Mendeleevskaya Line, 5, St-Petersburg, Russia, 199034

The main topic of the paper is the views of modern Indian historian of philosophy, Surendranath Dasgupta, on the typological relations between philosophy of ancient India and modern Western idealism, namely Buddhism and neo-Hegelianism of B. Croce. The point of the paper is Dasgupta's interpretation of Buddhism as a reaction on the Vedic and Upanishadic ritualism, and the philosophy of Croce as a reaction on the idealism of Hegel, on the one hand, and on the growth of influence of positivism in the European philosophical culture, on the other. The interpretation of the essence of philosophy as a form of rational activity, being realized in all cultures and in every epoch in the same way and according to the same principles, which makes possible comparative investigation of philosophical views, formulated in different cultures, is specific for Dasgupta and is one of the most important topics of the article. Dasgupta interprets philosophy as an idea, which is realized more or less fully by different philosophers and in different cultures and the example of which are points of similitude between Buddhism and the philosophy of Croce.