

С.Л. Бурмистров

Пауль Дойссен как философ

Сергей Леонидович Бурмистров – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН. Российская Федерация, 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб. 18; e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

Пауль Дойссен (1845–1919) как философ был последователем А. Шопенгауэра и в своей основной философской работе «Основы метафизики» развивал учение о мировой Воле, проявляющейся у живых организмов как органы тела и инстинкты, а у человека также и как желание. Интеллект – высшая форма развития Воли, но может освободиться от нее: временно – в эстетическом созерцании и навсегда – в преодолении Воли ею же самой. Интерес к философии Шопенгауэра повлиял и на воззрения Дойссена как востоковеда. Индийская философия анализировалась им в сопоставлении с европейской, он усматривал неслучайные сходства между философскими учениями, выросшими в этих культурах, что свидетельствовало о принципиальной общности законов философского мышления, не зависящих от культурной принадлежности философа. На этом основании он ставил вопрос о возможности и путях сравнительного изучения философии. В своем отношении к индийской культуре он воспроизводил и развивал идеи немецких романтиков, искавших новых путей развития культуры за пределами западной цивилизации. Интересы П. Дойссена как исследователя индийской философии были, по существу, продолжением его интересов как философа. Но они сохраняют всю востребованность и сегодня, т.к. философская компаративистика открывает перспективы для той интеркультурной метафизики, имеющей и религиозное измерение, над проектом которой одним из самых первых стал работать П. Дойссен.

Ключевые слова: немецкая философия XIX в., Пауль Дойссен, Артур Шопенгауэр, метафизика, история индологии, мировая Воля, романтизм, сознание, теория познания, религия

Ссылка для цитирования: Бурмистров С.Л. Пауль Дойссен как философ // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 47–67.

Пауля Якоба Дойссена (Paul Jacob Deussen, 1845–1919) знают в основном как индолога, исследователя индийской религии и философии. Его роль в развитии мирового востоковедения и в самом деле трудно преувеличить. Гораздо менее известен он как философ, хотя его философское наследие представляет определенный интерес как для истории западной философии XIX в., так и для истории европейского востоковедения.

Общеизвестно, какое значение придавал индийской философии в становлении собственной философской концепции Артур Шопенгауэр. Он не только признавал влияние учений Вед и упанишад, но и утверждал, что в будущем санскритская литература сыграет в культурной жизни Запада такую же колоссальную роль, какую в XV в. сыграла литература античная, и отмечал, что его концепцию поймет наилучшим образом тот, кто понял учения Платона, Канта и индийскую мудрость [Шопенгауэр, 2005, с. 11]. Столь же высоко оценивал буддизм – единственную мировую религию, возникшую в рамках ареала индоевропейских языков, – Фридрих Ницше, воззрения которого формировались под значительным влиянием идей Шопенгауэра. «Буддизм во сто раз реальнее христианства, – он представляет собою наследие объективной и холодной постановки проблем, он является *после* философского движения, продолжавшегося сотни лет; с понятием “Бог” уже было покончено, когда он явился. Буддизм есть единственная истинно *позитивистская* религия, встречающаяся в истории; даже в своей теории познания (строгом феноменализме) он не говорит: “борьба против *греха*”, но, с полным признанием действительности, он говорит: “борьба против *страдания*”», – писал Ницше в «Антихристианине» [Ницше, 1996, с. 645] (впрочем, справедливости ради надо заметить, что Ницше здесь принимал желаемое за действительное: с понятием личного бога в Индии отнюдь не было покончено ни до буддизма, ни после него). Мы неслучайно упоминаем этих двух великих мыслителей, интеллектуальное наследие которых во многом определило пути развития Запада в XX в., ибо именно они в известной степени определили интеллектуальный облик Пауля Дойссена как философа. На это указывает и посвящение Шопенгауэру на титульном листе первой крупной работы Дойссена как индолога – «Шестьдесят упанишад Веды» (Sechzig Upanishad's des Veda, 1897) [Deussen, 1921, S. V], и даже такая мелкая биографическая деталь – Дойссен учился в знаменитой школе «Шульпфорта» возле Наумбурга [Buckland, 1906, p. 118], где учился также Фридрих Ницше (с которым Дойссена, по утверждениям некоторых источников, даже связывала дружба [Вигасин, 2002, с. 100]).

Главной его работой, посвященной собственно философской проблематике, были «Основы метафизики» (Die Elemente der Metaphysik, 1877), и концепция, представленная в ней, разрабатывается в русле философии Шопенгауэра с его понятием мировой Воли. Прежде всего, говорит Дойссен, мы должны постулировать, что природа всего сущего – одна во всем и пребывает в гармонии с собой, поэтому и истина как отражение сущего в зеркале человеческого сознания тоже одна для всех [Deussen, 1902, S. V]. Дойссен, таким образом, пытается подвести фундамент под ту философскую систему, которую он воспринял как базовую для себя. У него, как и у Шопенгауэра, постулируется единство природы – физической и психической, и здесь он отступает отчасти

от кантовской философии, в которой основное внимание уделяется структуре сознания и познавательного акта. Дойссен, как и Шопенгауэр, высказывается о самой реальности, о ее природе, ненаблюдаемой и только выводимой логически из того, что поддается наблюдению. Специфика воззрений Шопенгауэра заключается в том, что он, хотя и утверждал, что опирается в своей философии на Канта, суть философии рассматривал вовсе не в кантовском духе. Если у Канта философия ограничивалась лишь априорным знанием о вещах, то Шопенгауэр полагал необходимым учитывать в ней и данные опыта в самом широком смысле – от чисто практического опыта взаимодействия с предметами внешнего мира и до самых тонких движений души, – что даст возможность высказываться о природе мира, скрытой от нас ограниченностью наших способностей непосредственного познания. И, в отличие от Канта, Шопенгауэр полагал, что предметом философии является мир, а не только собственное наше сознание [Васильев, 2005, с. 32].

Реальность может быть понята, согласно Дойссену, с одной из двух позиций. Если мы рассматриваем ее «извне», наблюдая за явлениями мира вокруг нас, то это дает нам физику «*im weiteren Sinne*», т.е. все то, что называется позитивными науками. Рассмотрение же реальности «изнутри» дает нам метафизику, раскрывающую бытие вещей самих по себе (*Dinge an sich*), которые существуют независимо от наших познавательных способностей [Deussen, 1902, S. 1]. Но что означает «изнутри»? В контексте философии Шопенгауэра это самонаблюдение, изучение собственных душевных движений, и Дойссен вполне согласен с этим способом познания. В любом случае оба метода основываются на опыте (*Erfahrung*), только разного характера [Ibid., S. 1–2]. Однако трансцендентальный метод, на котором и строится метафизика, основывается на постулате, что все, с чем мы имеем дело в нашем опыте – «внешнем» и тем более «внутреннем», – суть только представления, и цель его – выяснить, каковы вещи сами по себе, независимо от того, кто и как их воспринимает [Ibid., S. 4–5]. Задача, несомненно, в высшей степени радикальная: мы должны *при помощи нашего сознания* (ибо ничего другого у нас в конечном счете нет для познания мира) выяснить, какова реальность *помимо нашего сознания*.

Мир, говорит Дойссен, есть только мое представление [Ibid., S. 21]. Здесь, собственно, он повторяет слова Шопенгауэра, который начал свой *opus magnum* с утверждения, что для всякого, кто даст себе труд задуматься о процессе познания, «становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю», и «все существующее для познания, т.е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, воззрением для взирающего – короче говоря, представлением» [Шопенгауэр, 2005, с. 34]. Но это означает, что объекты и субъект взаимозависимы: представление всегда *что-то*, и невозможно поэтому существование чистого субъекта, свободного от каких бы то ни было представлений, восприятий, актов познания и т.п., и это было вполне очевидно еще Платону: «Ведь если я становлюсь ощущающим, я непременно должен что-то ощущать, ибо, ничего не ощущая, ощущающим стать невозможно... И нам остается, если мы существуем или становимся, существовать и становиться друг для друга, коль скоро какая-то необходимость связывает наше

существование, но не связывает его ни с кем-то другим, ни с нами самими» («Теэтет», § 160 ab) [Платон, 1993, с. 213–214].

Иными словами, все, что дано нашему познанию, – это только ощущения. Мы можем познавать реальность непосредственно или опосредованно, но только ощущения даны нам непосредственно [Deussen, 1902, S. 23]. Даже наше тело – казалось бы, самый «близкий» к нам объект, тоже дано только через ощущения, а не непосредственно. Однако принципиальный момент здесь состоит в том, что ощущения всегда могут нас обманывать, и Дойссен ссылается на индийских мудрецов, учивших о мировой иллюзии (санскр. *māyā*), проявляющейся в нашем сознании как неведение (санскр. *avidyā*), и на античных философов, указывавших на ненадежность ощущений как источника познания [Ibid., S. 22–23]. Метафизика, полагает Дойссен, ставит перед собой принципиальную задачу – понять, каковы вещи сами по себе, независимо от того, кто и как их воспринимает.

Во всем этом нет, в общем, ничего принципиально нового по сравнению с концепцией Шопенгауэра, который тоже указывал на то, что во всех вещах, кроме своего собственного тела, субъекту дана только внешняя сторона, и есть лишь один предмет, наблюдаемый субъектом «с обеих сторон», – это его собственное тело, данное ему как представление «извне» и как воля «изнутри» [Шопенгауэр, 2005, с. 223–224]. Дойссен, однако, к этому взгляду добавляет соображение, что метафизика говорит нам только, каковы вещи *суть*, но ничего не может сказать о том, *необходимо* ли они таковы [Deussen, 1902, S. 25] – т.е., иначе говоря, необходимо ли реальности, наблюдаемой «изнутри», представлять нам именно в виде воли, а не чего-то еще. Этот вопрос подводит Дойссена напрямую к проблеме необходимости таких базовых форм восприятия, как пространство, время и причинность, и решает он ее в кантовском духе: пространство и время суть априорные формы чувственности, т.е. заложены изначально в самой структуре сознания и восприятия, а на вопрос об их *объективном* существовании нельзя дать никакого проверяемого ответа [Ibid., S. 29, 31].

Кантовская мысль об этом, впрочем, тоньше. Во-первых, «первоначальное представление о пространстве есть априорное *созерцание*, а не *понятие*» [Кант, 1994, с. 51], лежащее в основе всех других созерцаний (актов чувственного познания), во-вторых же, пространство, как и время, *эмпирически реально* как условие всякого возможного внешнего опыта, но в *трансцендентальном* отношении *идеально*, т.е. оно есть «ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто лежащее в основе вещей самих по себе» [Там же, с. 53–54]. Причинность, говорит Дойссен вслед за Кантом, есть тоже только априорная форма созерцания [Deussen, 1902, S. 35], воспроизводя тем самым ход мысли не только Канта, но и Дэвида Юма с его представлением о причинности как всего лишь результате наблюдения за процессами во внешнем (относительно сознания) мире.

Все это подводит Дойссена к мысли об изначальной и принципиальной «замкнутости» сознания в себе. Всякое взаимодействие между индивидами возможно лишь на основе понятий, которые индивид формирует, базируясь на наблюдении за внешним миром и предполагая, что другие индивиды имеют

более или менее такое же сознание, что и у него самого [Deussen, 1902, S. 74–75]. Но непосредственного взаимодействия между разными сознаниями нет, и всякое индивидуальное сознание, таким образом, оказывается «в полном одиночестве» перед чуждым ему физическим миром.

Впрочем, чуждость мира сознанию тоже есть своего рода ментальный конструкт. Взаимодействие индивидов осуществляется посредством языка, который сам есть результат деятельности сознательной Воли, проявляющейся в менее развитых существах как инстинкт [Ibid., S. 79]. Проблема, поставленная еще Рене Декартом, – проблема существования чужого сознания, – не может быть решена непосредственно, и все, что нам остается, – это только реконструировать существование другого «я» в некоторых объектах, которые ведут себя свободно, не следуя только механическим воздействиям внешнего мира. Мы по привычке говорим, что, выглянув из окна, видим на улице людей, хотя на самом деле видим только «шляпы и плащи», в которые могут быть облачены и автоматы, и из этого, говорит Декарт, видно, что суждения мы выносим не только благодаря опыту, но в равной мере и благодаря умозрению [Декарт, 1994, с. 27]. Однако для Дойссена, как и для Шопенгауэра, движущей силой этого умозрения выступает мировая Воля. Само сознание есть порождение Воли и вторично по отношению к ней, а Воля не просто может быть бессознательной, но является бессознательной изначально, процесс же формирования и развития языка относится уже к сфере сознательной Воли [Deussen, 1902, S. 91–93].

Все это приводит Дойссена вслед за Шопенгауэром к важным выводам относительно природы сознания. Оба они утверждают, что сознание формируется на базе языка, когда человек обретает способность различать материальный мир, не зависящий от его воли, и ту сферу реальности, которая может непосредственно определяться Волей. Это касается, в частности, и нашего собственного тела, ибо телесное действие лежит в сфере пространства, времени и причинности, волитивный же акт – за ее пределами [Ibid., S. 90], так что, если распространить этот вывод с нашей собственной телесности на весь материальный мир, сами понятия пространства, времени и причинности (то, что, согласно Канту, соответствует априорным формам чувственности) оказываются такими же порождениями мировой Воли, что и наше собственное сознание. Вообще понятие причинности – одно из важнейших в философии Шопенгауэра, и принципиальная его позиция состоит в том, что причинность, будучи ментальным конструктом, в реальном мире отсутствует. Кроме того, он проводит также различие между понятиями причинности и необходимости, а в рамках последнего – между необходимостью логической, физической и моральной [Rosset, 1964, p. 46]. Например, то, что умножение двух четных чисел дает нам четное число, есть необходимость логическая, и это доказывается очень легко: если представить эти два четных числа как $2a$ и $2b$ (где a и b принадлежат множеству целых чисел), то их произведение будет иметь вид $2(2ab)$, т.е. будет четным. Необходимость физическая проявляется в виде законов природы, которые выводятся из наблюдений над природой и измерения различных параметров происходящих в ней процессов, но она при этом отличается от необходимости логической: нет ничего логически необходимого в известных

сегодня значениях, например, заряда электрона или скорости света в вакууме (хотя, если бы эти характеристики мира были другими, Вселенная в том виде, в каком наблюдаем ее мы, не могла бы возникнуть). Наконец, необходимость моральная проявляется в виде, например, представления о справедливости или в иных моральных категориях, в которых нет ничего *физически* или *логически* необходимого. Причинность же отличается от всех этих форм необходимости: в самом деле, бессмысленно спрашивать, в чем причина вышеописанного математического закона, или почему заряд электрона именно таков, или какова причина понятия справедливости, и т.п. – все это суть просто данность. Мир просто дан таким, каков он есть, и относительно него не имеет смысла задавать вопрос «почему?», – его остается только принимать таким – или всецело отрицать [Adamson, 1876, p. 493]. И именно такая необходимость без причинности, как замечает К. Россе, делает мир в системе Шопенгауэра абсурдным [Rosset, 1964, p. 69], так что самопреодоление Воли, на которое направлены и эстетическое созерцание, и догматика и психотехнические практики всех религий мира, с этой точки зрения оказывается протестом против абсурда как неотъемлемой характеристики реальности. В принципе, Волю можно было бы назвать Силой или Энергией, но сам Шопенгауэр предпочитает все же сблизить эту единую движущую силу мироздания с человеческой волей [Нарский, 1976, с. 537].

Воля (или Сила, или Энергия) не нуждается ни в каком побудительном мотиве для того, чтобы проявиться и начать действовать, – она сама есть побудительный мотив. В этом заключается специфика понимания причинности Шопенгауэром: то, что мы обычно называем причиной, не побуждает Волю действовать, а только придает импульсу Воли то или иное направление [Adamson, 1876, p. 500]. Даже органы человеческого тела порождены Волей, ибо само тело есть ее порождение, и каждый орган соответствует определенному аспекту Воли (пищеварительная система – жажде и голоду, ноги – движению и т.д.) [Шопенгауэр, 2005, с. 197]. О том же говорит и Дойссен, для которого интеллект есть порождение бессознательной Воли и нужен ей только для реализации ее вожделений, за пределами которых он не видит ничего [Deussen, 1902, S. 102].

Впрочем, эта слепота интеллекта все же относительна. Интеллект в принципе способен к незаинтересованному, объективному созерцанию – если освободится от влияния Воли в чистом эстетическом созерцании [Шопенгауэр, 2005, с. 326–328]. В таком созерцании, говорит Дойссен вслед за Шопенгауэром, субъект освобождается – хотя бы временно – от воздействия Воли, а объект выступает как *он сам*, помимо пространства, времени и причинности и безотносительно к Воле [Deussen, 1902, S. 145]. В этом состоянии субъект не устраняет Волю и не сопротивляется ей, а *поднимается* над ней, что и дает ему возможность на какое-то время увидеть реальность такой, какова она есть [Ibid., S. 149]. В конечном счете такова цель и искусства, и всех мировых религий, только в искусстве субъект поднимается над Волей временно, религии же ставят перед собой цель окончательного преодоления Воли [Ibid., S. 109], для чего существуют два пути – путь добродетели, на котором субъект познаёт страдание другого, и путь страдания, на котором субъект преодолевает Волю

через свое собственное страдание [Deussen, 1902, S. 248–249]. В обоих случаях субъект преодолевает Волю, направляя ее силы против нее же самой.

Как видим, в целом предложенная Дойсеном концепция в принципиальных моментах мало чем отличается от философии Шопенгауэра. Дойссен также рассматривает реальность через призму понятия мировой Воли, проявляющейся как субъект и окружающие его материальные предметы, и также видит цель субъекта в том, чтобы погасить огонь Воли, причиняющий только страдания и побуждающий постоянно искать избавления от них, искать удовольствий, которые на самом деле дают только временное успокоение страданий. Не приходится удивляться, что Шопенгауэр нашел вполне созвучной своим взглядам индийскую философию (насколько она была известна в его время), а Дойссен занимался ею профессионально. Карл Лёвит полагал, что проблематика Воли, поставленная Шопенгауэром и воспроизведенная без принципиальных изменений Дойсеном, концепция М. Штирнера о Я, учение Ф. Ницше о сверхчеловеке – все они возникли на базе христианской антропологии [Лёвит, 2002, с. 509] (впрочем, следует заметить, что антропология и Шопенгауэра, и Штирнера, и Ницше возникли в противовес христианской антропологии – теоцентрической по своей сути, так что Лёвит, скорее всего, имел в виду, что они возникли на базе христианства, но *отталкиваясь* от него и отвергая его). Тем важнее для нас ответить на вопрос: что означало все это для Дойссена как индолога? Как отражались особенности его мировоззренческого базиса на понимании им индийской философии?

Прежде всего следует отметить, что учение Шопенгауэра, столь важное для Дойссена, никогда не было влиятельно в сфере академической философии, пользуясь гораздо большей популярностью среди людей искусства, и не существовало в Европе школы, которая базировалась бы на нем, подобно тому, как существовали философские школы, базировавшиеся на философии Канта или Гегеля [Саттар, 2016, с. 140]. Определенная маргинальность учения о мировой Воле, созвучного во многих отношениях философии буддизма и системе монистической веданты, способствовала, возможно, рецепции идей индийской философии западной культурой – рецепции, естественно, ограниченной проблемами, стоявшими в те времена именно перед западной культурой, что исключало восприятие (за пределами академической индологии) широкого круга разработанных в Индии религиозных и философских идей и концепций. С этой точки зрения особенный интерес представляет исследование Дойсеном философии веданты и прежде всего – недуалистической веданты (санскр. *advaita-vedānta*) Шанкары (VIII в.) и его последователей. Интерес этот связан с тем, что для этого направления веданты характерен строгий монизм: поистине существует только Брахман, а истинная индивидуальная душа (Атман), единая у всех живых существ, тождественна ему, вся же материальная изменчивая реальность есть лишь порождение мировой иллюзии (санскр. *māyā*), представляющей собой творящую силу Брахмана.

Первой работой Дойссена, посвященной философии веданты, была «Система веданты» [Deussen, 1883], в которой он фактически отождествляет веданту вообще именно с монистической ведантой Шанкары – именно его имя стоит в подзаголовке книги, само название которой свидетельствует, что темой

ее должна быть веданта вообще. Более того, Дойссен ограничивается прежде всего комментарием Шанкары к «Брахма-сутрам» Бадараяны – основателя веданты, обращая мало внимания на другие труды основателя адвайты. Все учение веданты распределяется Дойссеном по пяти рубрикам: теология (учение о Брахмане), космология (учение о мире), психология (учение о душе), учение о сансаре, учение об освобождении. Цель веданты – уничтожение врожденного человеческому сознанию заблуждения (*Zerstörung eines angeborenen Irrtums*), которое и служит препятствием для познания абсолютной истины – тождества Атмана и Брахмана. Всякое эмпирическое знание понимается Шанкарой, пишет Дойссен, как неведение, и ему основоположник адвайты противопоставляет истинное знание – знание метафизики веданты [Deussen, 1883, S. 48]. Также он отмечает сходство адвайтистского учения о мировой иллюзии с τὸ μῆ ὄν элеатов (на которое указывал и другой классик немецкой индологии – современник Дойссена Рихард Гарбе), а в учении о Брахмане как всеобщем мировом начале видит результат того же интеллектуального процесса, который породил и, например, Λόγος в Евангелии от Иоанна [Ibid., S. 49, 51]. Темы, кто формировал такие понятия, двигало, полагает Дойссен, одно стремление – увидеть за всеми многоразличными феноменами эмпирической реальности нечто единое, то, к чему сводятся все наблюдаемые нами явления (*Einheit des Seins*) [Ibid., S. 49]. Наблюдаемая реальность изменчива, а с изменением связано страдание – болезни, утрата близких, превратности судьбы, старость и неизбежная смерть, – поэтому, полагали древнеиндийские мыслители (согласно реконструкции Дойссена), должна существовать некая основа всех этих изменений – то, что служит базисом для них, но само не изменяется. Единственной причиной, по которой человек все же остается привязан к объектам, приносящим ему только (или в основном) страдание, является неведение, присутствующее как необходимое свойство любому эмпирическому познанию. Интересно, что здесь Дойссен не удерживается от сопоставления с европейской философией, а именно с учением Канта, в котором объектом исследования является наша собственная познавательная способность и имманентно присутствующие ей ограничения [Ibid., S. 57]. В другой работе Дойссен также отмечает, что все эмпирическое познание – даже то, что связано с ведийской ритуалистикой – понимается в веданте как результат мировой иллюзии [Deussen, 1906a, p. 2].

Монографию Дойссена отличает еще один момент, который часто упускается из виду даже в более поздних трудах по этому вопросу, – это социальный аспект веданты как религиозно-философского учения. Общеизвестно, что шудры к исполнению ведийских ритуалов и изучению Вед не допускались. С другой стороны, все сущее, согласно учению адвайта-веданты, есть Брахман, и Атман у любого живого существа тождествен Брахману, а значит, что в этом смысле равны все, и брахман от шудры в этом отношении ничем не отличается, поэтому можно было бы предположить, что и шудры наравне с представителями трех высших варн могли бы быть допущены к изучению веданты. Но национальные предрассудки (*nationale Vorurteile*), говорит Дойссен, оказались в данном случае сильнее логики, и шудры не были допущены к изучению веданты [Deussen, 1883, S. 64]. Это, в принципе, естественно, ибо освоение

учения веданты требует в качестве необходимого предварительного условия изучения Вед, что для шудры невозможно в соответствии с обычаем. Впрочем, далее Дойссен рассматривает ряд случаев, которые могут пониматься как исключение из этого общего правила.

Познание Брахмана, пишет он далее, не является в веданте обретением чего-то, что до того было не присуще человеку, ибо Брахман – это то, что составляет саму нашу природу, и мы должны только осознать свое изначальное и никогда не исчезавшее единство с Брахманом, что и будет искомым адептами веданты освобождением [Ibid., S. 90]. Таково учение *эзотерической* веданты в отличие от *экзотерической*, суть которой составляет теология; различие между этими двумя формами веданты заключается в том, что вторая из них предполагает поклонение Брахману, наделенному всей полнотой благих качеств, тогда как первая имеет, по словам Дойссена, по преимуществу философский характер и требует уже не поклонения, а познания Брахмана, не ограничиваемого никакими качествами [Ibid., S. 109].

Следует отметить, что Дойссен к интерпретации текстов веданты, которые (главным образом шанкаровские) он обильно цитирует в своей книге, подходит с той меркой, которая была выработана в европейской философии. Об этом говорит уже рубрикация учения веданты по пяти темам, из которых три – теология, космология и психология – имеют европейское происхождение. В самом деле, учение о Брахмане можно было бы, в принципе, назвать теологией, только если считать, что личностное божество (*Īśvara*) есть высшая форма божества, а это характерно скорее для двайта- и вишиштадвайта-веданты, в учении же Шанкары и его последователей Брахман в своей собственной форме безличен и неопишуем.

В целом, говорит он, учение Шанкары (которое сам Дойссен, судя по всему, полагал центральным для веданты вообще) до известной степени можно сравнить и с некоторыми философскими идеями, высказывавшимися мыслителями Запада. Так, реальность по Шанкаре иллюзорна, и здесь само напрашивается сравнение с целым рядом европейских авторов от Пиндара и Софокла до Кальдерона и Шекспира, хотя, как полагает Дойссен, никем из них мысль, что «жизнь – это сон», не была высказана с такой ясностью, как Шанкарой [Deussen, 1907, p. 55]. Справедливости ради следует заметить, что ни самим Шанкарой, ни его последователями эта мысль в действительности вообще не высказывалась, и в трудах ведантистов четко различаются сновидение и иллюзорная реальность, существующая благодаря майе.

Но значение имеет также и происхождение базовых понятий этой философской системы, и Дойссен проанализировал историю понятий Брахмана и Атмана в своем фундаментальном труде по истории мировой философии. Понятие Брахмана сравнивается им (что тоже очень показательно) с фундаментальными понятиями некоторых западных философских систем – элеатов, Платона, Декарта, Спинозы [Deussen, 1906, S. 239]. Если сравнивать древнейшую индийскую философию с античной, можно заметить между ними одно существенное различие: в греческой культуре философская мысль надстраивается непосредственно над мифологией, осмысляя ее, тогда как в Индии между философией и мифологией стоит ритуалистика, и понятия Брахмана и Атмана

могут быть поняты полностью лишь при учете ритуалистического компонента индийской культуры [Deussen, 1906, S. 239–240]. Компаративистская направленность мысли Дойссена проявляется и в анализе учения упанишад. Как известно, согласно Канту, три необходимые предпосылки всякой религии таковы: 1) признание существования Бога, 2) признание бессмертия души и 3) свобода воли; отказ хотя бы от одной из этих предпосылок лишает религию смысла. Как писал сам Кант, эти три постулата чистого практического разума – «не теоретические догмы, а *предположения* в необходимо практическом отношении; следовательно, хотя они и не расширяют спекулятивное познание, но в *общем* дают идеям спекулятивного разума (посредством их отношения к тому, что принадлежит к сфере практического) объективную реальность и дают разуму право на такие понятия, обосновать даже возможность которых он иначе не мог бы себе позволить» [Кант, 2005, с. 382–383]. Через призму кантовской философии Дойссен рассматривает и учение упанишад. Эти три постулата он понимает как условия религиозного спасения и полагает, что они обретают смысл только при условии, что Вселенная понимается нами как иллюзия: если воспринимать пространство как реальное – не остается места для бога, который должен быть по определению вездесущ; если как реальность воспринимать время – становится невозможно бессмертие души, которая (как и все прочее) существует лишь во времени; свобода же исключается, если мы считаем реальной причинность. Эти три постулата, таким образом, делают невозможным признание реальности мира, а значит, если мы принимаем их, делают для нас необходимо истинным учение о мировой иллюзии [Deussen, 1906b, p. 45].

Однако кантовские постулаты Дойссен переосмысляет очень радикально. У Канта речь идет, помимо всего прочего, о взаимоотношениях религии и морали, и он недвусмысленно утверждает, что не религия служит базисом морали, но, напротив, «мораль неизбежно ведет к религии, благодаря чему она расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека, в воле которого конечной целью (мироздания) служит то, что может и должно быть также конечной целью человека» [Кант, 1996, с. 263–264]. Иными словами, в кантовской этике вопрос ставится не о реальности или нереальности мира, а о принципах, которыми должна руководствоваться воля человека, чтобы быть свободной. Дойссен же говорит о мире и его отношении к познающему субъекту, понимая сформулированные выше постулаты не как этические, а, скорее, как онтологические и эпистемологические. В начале одной из самых известных своих работ «Веданта и Платон в свете кантовой философии» (1904) он пишет: «Мир, весь мир как он неизмеримо простирается вокруг нас в бесконечном пространстве, а равно и неисследимое изобилие чувств, стремлений и представлений, выступающее нам навстречу из нашей внутренней глубины, – все это есть только явление, только форма, которую принимает сущее, чтобы быть представленным в сознании, подобном нашему; но не форма, в которой могут существовать вещи в себе, независимо от нашего сознания, в их последней, глубочайшей, самой внутренней сущности» [Дейссен, 1911, с. 7]. Трудно не заметить здесь сильнейшего влияния философии Шопенгауэра, во взглядах которого отразился, как известно, его интерес к Индии и индийской философии. Но при этом надо учитывать, что немецкий

философ был знаком с индийской философией только по немногочисленным еще к его времени переводам и изложениям в работах, далеко не все из которых адекватно описывали индийские философские системы. Как заметил Томас Рис-Дэвидс в рецензии на «Всеобщую историю философии» Дойссена, сам Шопенгауэр говорил, что из всех индийских философских систем ближе всех к его собственной был буддизм, и возможно, что сам он принимал хотя бы отчасти те концептуальные основания, которые лежали в основе изложенного в упанишадах учения о Боге и индивидуальной душе, не принимая при этом само это учение, и, как не без иронии замечает английский буддолог, это все равно, как если бы артисты задумали сыграть шекспировского «Гамлета», обходясь при этом без самого Гамлета [Rhys Davids, 1899, p. 693].

В своем исследовании веданты и упанишад Дойссен очевидно опирается на методологию, разработанную Кантом и по-своему интерпретированную Шопенгауэром, и одним из величайших философских открытий Канта называет учение об априорных формах чувственности, которые определяют само наше восприятие реальности, так что она оказывается *sub eo specie* по меньшей мере отчасти результатом ментального конструирования, осуществляемого самим субъектом [Дейссен, 1911, с. 9–10]. Все это означает, что реальность *сама по себе*, такой, как она существует независимо от какого бы то ни было познания, не может быть нам дана, и все, что мы можем познать, определяется хотя бы в какой-то степени познающим субъектом. Но так как, согласно Дойссену, «вся философия есть искание вещи в себе», поиск объяснения мира как целого, а не только отдельных классов явлений, происходящих *внутри* мира, то заслуга Канта фактически состоит в том, что он раскрыл и внятно сформулировал ограничения, которые неизбежно присущи процессу познания и не могут быть им преодолены – во всяком случае, на путях обычного, субъект-объектного знания. Эта идея яснее всего выражена в учениях, составивших, по мнению Дойссена, вершину мировой философской мысли, – в веданте и в философии Платона» [Там же, с. 13].

Вопрос о границах всякого возможного познания сформулирован, говорит Дойссен, еще в упанишадах, где высшим познающим началом является Атман – непознаваемый субъект познания [Там же, с. 22–23], признание которого в сочетании с представлением о нем как о единственной реальности, высшей по сравнению с обычной эмпирической реальностью, приводит к тому, что за неимением лучшего термина следует назвать пантеизмом [Там же, с. 23–24]. Высшее знание (санскр. *paravidyā*) – это знание Атмана, которое имеет очевидное сотериологическое измерение: это знание освобождает от колеса сансары или, точнее, делает ясным, что никакой сансары на самом деле нет и ничто нельзя считать отличным от Атмана [Там же, с. 26]. В таком представлении о мире, наивысшего своего развития достигшем в философии Шанкары, проявилось радикальное недоверие к свидетельству чувств: они могут обманывать нас, они подвержены иллюзиям, тогда как чисто рациональное познание от иллюзий свободно и поэтому дает знание более надежное, чем чувственное.

То же самое имело место и в античной культуре. «Парменид оказался достаточно велик и смел, чтобы сказать себе: если природа не согласуется с тем, что я нашел путем ясного и последовательного мышления, – значит, тогда при-

рода не права, свидетельства глаза и уха ложны, весь множественный и изменчивый мир покоится лишь на обманчивом предположении, на вводящем в заблуждение человеческом мнении. Такова форма, в которой великий Парменид предвосхитил кантовское учение о том, что мир есть только явление, а не вещь в себе» [Дейссен, 1911, с. 29]. По сути, Дойссен говорит о том, что всякая культура, в достаточной мере развитая, чтобы породить философию, приходит рано или поздно к этому недоверию по отношению к эмпирическому миру. Сама философия строится по преимуществу именно на этом недоверии и движима стремлением отыскать что-то, что будет более надежным источником знания, чем изменчивые чувственные переживания.

Это можно увидеть и в учении Платона, которое, говорит Дойссен, обычно совершенно неправильно понимают. Основным понятием философии Платона является *идея*, однако обычно ее понимают как просто некое абстрактное понятие, которое существует, тем не менее, в реальности – только в какой-то особой реальности, не поддающейся эмпирическому наблюдению и постижимой только чистым разумом. Такая идея, естественно, как всякое понятие, совершенно пассивна – она не может сама, без вмешательства какой-то иной силы, породить вещи, которые ей соответствуют. Все это заставляет Дойссена признать, что в действительности «идеи Платона, по их коренной тенденции, суть творческие силы природы» [Там же, с. 34]. Это, иными словами, образы самой же природы, только освобожденные от своей пространственно-временной конкретности. «Если бы мы смогли извлечь из природы пространство и время, то все индивидуальные, разъединенные пространством и временем лошади совпали бы в единстве лошадности; так и во всех других случаях. Мы упразднили бы все явления органической и неорганической природы, и на их месте остались бы только прототипы их как *образующие и действенные силы*» [Там же, с. 34–35]. Иначе говоря, не следует путать *идеи* и *понятия*: последние послужили для Платона путеводной нитью, которая привела его к пониманию сущности идей [Там же, с. 36], однако нельзя при этом подменять идеи понятиями – первые представляют собой, как понимает их Дойссен, некие динамические начала, благодаря которым в пространстве и времени возникают соответствующие им материальные объекты.

Именно это позволяет перекинуть мостик между учениями Платона, Канта и упанишад: платоновские идеи как «сущее само в себе», Атман упанишад и кантовская *Ding an sich* представляют собой, по его мнению, если и не тождественные, то, по крайней мере, очень близкие по смыслу понятия, и в то же время тот мир, который мы все на обыденном уровне воспринимаем как реальный, Платоном понимается как «мир теней» (знаменитый платоновский образ пещеры в книге VII «Государства»), индийскими философами – как чистая иллюзия (*māyā*), Кантом же – как чистое явление [Там же, с. 37].

Правда, этому толкованию платоновского учения несколько противоречит одно понятие, которое упоминает в этой работе и сам Дойссен, – это понятие демиурга, который соединяет бесформенную материю с идеями, оформляет до того хаотическую материю с их помощью. В этом случае уже невозможно, конечно, говорить ни о какой активности идей – они оказываются таким же пассивным материалом в руках бога-демиурга, как и сама материя. Далее,

в адвайта-веданте реально существует только Брахман, он же – Атман, и только в санкхье и двайта-веданте Мадхвы можно найти дуализм, сходный отчасти с тем, что мы находим в учении Платона. В отличие от Шанкары, Рамануджи и их последователей, Мадхва считает Брахмана только движущей причиной (*nimitta-kāraṇa*) Вселенной, но не материальной причиной – в качестве последней у него выступает подчиненная Брахману, но кардинально отличная от него материя (*prakṛti* – термин, заимствованный двайта-ведантой у санкхьи), и действия Брахмана сравниваются здесь с действиями ремесленника, придающего форму тому материалу, с которым ему приходится работать [Костюченко 1983, 149]. Нечто подобное мы и в самом деле находим в «Тимее» Платона (48e–49a): «Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет и двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания. Какую же силу и какую природу припишем мы ему? Прежде всего вот какую: это восприимница и как бы кормилица всякого рождения» [Платон, 1994, с. 451–452]. У Платона речь идет о некотором бытии, не зависящем от бытия божественного и при этом вполне реальном: эту материю невозможно назвать иллюзорной. Все это значит, что Дойссен пытается сравнивать вещи очень различные, имеющие между собой совсем не так много общего, как может показаться, если ограничиться только поверхностным сходством, действительно бросающимся в глаза. Если учения Платона и Канта еще можно как-то сравнивать – философия Канта сформировалась в той интеллектуальной среде, неотъемлемой частью которой была философия Платона, и можно ставить вопрос о степени влияния последней на философские взгляды Канта, – то сопоставление веданты с платонизмом будет задачей значительно более рискованной, особенно если не учитывать сложности самой веданты, наличия в ней направлений, отличающихся друг от друга не меньше, чем от других направлений индийской философской мысли. Достаточно сопоставить двайту Мадхвы и недвойственную веданту Шанкары, чтобы заметить, насколько разнятся они друг от друга и насколько учение Мадхвы ближе к философии санкхьи и особенно йоги Патанджали и Вьясы, чем к адвайте Шанкары.

Тем не менее такая компаративистская направленность трудов Дойссена [Лысенко, 2017, с. 15] показательна для того времени: он пытался показать неслучайные сходства между индийскими и западными философскими системами и тем самым продемонстрировать принципиальное единство человеческого мышления, перед которым любая культура ставит одни и те же вопросы и которое решает их примерно одинаково независимо от того, в какой культурной среде существует познающий субъект. Нельзя не согласиться с замечанием проф. А.С. Колесникова: «Основные несоответствия у Дойссена возникают при сопоставлениях с многозначным различием феноменального и ноуменального уровней реальности у ведантистов и мыслителей Запада, которые он снимает путем “ведантизации” Канта, проецированного на саму веданту, приписыванием Платону и Канту учения о майе и т. п. Трактовка самой ин-

дийской мысли, тех же “Упанишад”, страдает культурологическим антиисторизмом» [Колесников, 2004, с. 58].

Важны, однако, причины этого: Дойссен пытался восполнить некую односторонность современной ему европейской философии, ограниченность «гегелевского» рационалистического способа понимания мира [Там же, с. 57]. Его труды были направлены скорее на то, чтобы привнести что-то новое именно в европейскую философию, познакомить западных философов с достижениями индийской философской мысли и тем самым стимулировать ее собственное развитие. Несомненно, все это было бы невозможно без адекватного (насколько это возможно) изложения фундаментальных положений индийских философских систем, но в них искали во преимуществу ответы на вопросы, беспокоившие именно западную мысль. В этом отношении работа многих крупнейших востоковедов конца XIX – начала XX в. шла в том же русле, что и работа европейских философов того же времени. Решения философских проблем мыслители XIX–XX вв. искали на разных путях: неокантианцы полагали, что выходом будет возвращение к положениям философии Канта, неогегельянцы искали выхода в переосмыслении философии Гегеля, Хайдеггер ставил вопрос о забвении вопроса о бытии как таковом, которое еще с Платона и Аристотеля систематически подменяется различными «сущими» [Хайдеггер, 2002, с. 2]. Естественно, взоры многих обращались к Востоку с его богатейшим философским наследием, и нельзя не заметить, что те, кто исследовал учение веданты, отождествляли его в первую очередь с учением Шанкары, ставя знак равенства между недвойственной ведантой (более того – конкретно учением Шанкары) и ведантой вообще.

Какова же была связь между интересом Дойссена к индийской философии и его философскими взглядами, в которых он выступал едва ли не единственным строгим последователем Шопенгауэра? Эта связь, на наш взгляд, была обусловлена общей интеллектуальной атмосферой эпохи: интерес к восточной философии был свойствен не только Шопенгауэру, но и романтикам, и Канту. В.Г. Вакенродер говорил об индийской культуре как о более открытой тому духу, который живет в каждом человеке, но в западной культуре скрыт от него; индеец же, с точки зрения мыслителя, осознаёт его вполне [Вакенродер, 1980, с. 72]. Всеобщий язык музыки, говорил Новалис, наиболее явственно воплощен именно в индийской музыке [Новалис, 1980, с. 99]. Людвиг Тик в письме Фридриху Шлегелю писал: «Я все более и более прихожу к мысли, что Восток и Север очень тесно между собой связаны, взаимно друг друга дополняют, а равно и раскрывают значение как седой старины, так и нового времени» [Тик, 1980, с. 121]. Сам Шлегель, как всем известно, написал большую работу «О языке и мудрости индийцев» [Schlegel, 1808], в которой свел воедино все, что было известно об индийской духовной культуре в его время. Все это определило интерес Дойссена к философии и культуре Индии [Лепехов, 2018, с. 52].

Индийская философия понималась Дойссеном в постоянном сопоставлении с европейской. Учение о двух истинах (относительной – *vyāvahārika-satya* и абсолютной – *pāramārthika-satya*) в адвайта-веданте он сравнивал со сходным учением у Парменида; учение о трех уровнях реальности в буддийской школе йогачара (спекулятивный – *parikalpita*, зависимый – *paratantra* и абсолют-

ный – *pariṇiṣpanna*) он полагал сходным с тремя уровнями сознания в «Критике чистого разума» Канта; все это позволяло, казалось бы, интерпретировать идеи одних мыслителей через идеи других, игнорируя временные и культурные дистанции между ними. Все это, однако, приводило к тому, что в индийской философии исследователь начинал видеть те понятия и концепции, которые для нее совершенно не характерны, искажая тем самым объективную картину истории философии [Колесников, 2005, с. 82]. Основывался он при этом, однако, все же на европейской философии, прежде всего на философии Шопенгауэра, в системе которого мировая Воля, подобно ведантистской майе и буддийской жажде бытия (санскр. *tṛṣṇā*), должна быть преодолена, результатом чего станет совершенный и уже ничем не нарушаемый покой, сходный с буддийской нирваной.

Можно ли на самом деле сказать, что на основании таких типологических параллелей Дойссену удалось построить «метаисторическую систему философии» [Лепехов, 2014, с. 209] или хотя бы заложить основы для нее? На наш взгляд, ответ на этот вопрос может быть только отрицательным, т.к. каждая философская система безусловно привязана к той интеллектуальной среде, в которой возникла, и опирается на представления, характерные для породившей ее культуры и не имеющие параллелей в других культурах мира. Можно успешно проводить сопоставительные исследования языка, фольклора, примитивных религиозных практик (обряды, поверья и т.п.), других элементарных форм культуры, но, когда мы обращаемся к структурам более высокого уровня – сложным религиозным представлениям, искусству и тем более философским концепциям, – возможности компаративистики оказываются весьма и весьма ограниченными. Во всяком случае, начинать сравнительный анализ философских концепций следует с детального исследования элементарных понятий и представлений. Можно, например, исследовать понятие материи (греч. *ὑλη*) в античной философии в сопоставлении со сходными (на первый взгляд) понятиями *dravya* или *prakṛti* в индийских философских системах – и уже здесь мы увидим существеннейшие различия между ними, не позволяющими поставить знак равенства даже между *dravya* и *prakṛti*, и еще больше усложняется задача, если мы примем во внимание, что одно и то же слово в разных философских системах Древней Индии могло обозначать разные понятия. По существу, задача компаративного исследования понятийного аппарата разных философских систем даже в рамках одной только индийской культуры еще не поставлена, и тем более рано говорить о каких бы то ни было сравнительных исследованиях философских систем, порожденных разными и не контактировавшими друг с другом сколько-нибудь существенно культурами.

Тем не менее идеи Пауля Дойссена не теряют своего значения. Он первым (или, во всяком случае, одним из первых) поставил вопрос о возможности сравнительного изучения философских систем разных культур и сделал первый шаг в этом направлении, наметив возможные пути исследований в сфере философской компаративистики. Приняв учение Шопенгауэра и пытаясь развивать его, он увидел сходство между ним и индийской философией, что и определило его интерес к индийской культуре. В этом смысле интересы Пауля Дойссена как исследователя индийской философии оказываются продолжени-

ем интересов его как философа *stricto sensu*. Ценность его интеллектуального наследия состоит в том, что он попытался не просто более или менее последовательно сравнивать философию Запада и Востока, но и предложил определенную методологическую базу для этого. Его наследие ценно еще и тем, что он указал на необходимость выработки метода сравнения, а это требует в качестве предварительного условия полного аналитического описания сравниваемых систем. Но поскольку большинство индийских систем мысли имели в значительной мере религиозный характер, то вопросы, поставленные Дойссеном, оказываются важны и для сравнительного религиоведения. Отсюда мы перебрасываем мостик к сопоставлению уже не философских систем, а религий. Фридрих Макс Мюллер попытался в свое время составить своего рода «периодическую таблицу» религий [Макс Мюллер, 2003, с. 36–38], и при всех ее (с точки зрения современной науки) недостатках она интересна тем, что в ней осуществлена попытка вывести хотя бы некоторые закономерности развития религии и ее бытования в обществе.

Как компаративист Дойссен был, несомненно, близок к тем школам сравнительной мифологии и религиоведения, которые опирались на методологию сравнительно-исторического языкознания. Единство (за исключением мелких особенностей) биологии человека и сходство природных и социальных условий, в которых существовали народы досовременной эпохи, обусловливали, согласно Ф. Макс Мюллеру, Э. Лэнгу, Тэйлору и др., сходство мифологической картины мира у разных народов [Шохин, 1998, с. 16–18]. А отсюда следовало, что те же общие для человечества рамки развития определяют и более абстрактное – философское мышление. По той же причине, по какой математики в разных культурах приходили в своих исследованиях к одним и тем же выводам (законы математики объективны и не зависят от особенностей открывающего их субъекта), и философы приходили к одним и тем же концепциям независимо от того, на каком языке они писали и к какой культуре принадлежали. Постулат принципиального единства философского мышления у всех народов мира, культуры которых смогли подняться до этого уровня, стал и для Дойссена отправной точкой его востоковедных исследований, и то, что он в качестве мировоззренческого базиса взял на вооружение концепцию Шопенгауэра, видимо, неслучайно: «отец европейского пессимизма» сам, как сказано выше, признавал влияние индийской философии на свои взгляды, но оно было бы невозможным, если бы между философией Индии и Запада вообще не было никаких общих черт (строго говоря, тогда и философию Индии нельзя было бы называть философией). Значение трудов Пауля Дойссена состоит прежде всего в том, что он был одним из тех мыслителей XIX в., кто заложил концептуальные основы философской компаративистики, поставив вопрос о предмете философии и структуре философского знания применительно не только к западной философии, но и к философской мысли вообще. Разумеется, он опирался при этом на взгляды и Шопенгауэра, и немецких романтиков, и, хотя не был вполне оригинален именно как философ, смог показать принципиальное тождество философского мышления как такового и его независимость от культурной среды, в которой оно возникло.

Список литературы

- Вакенродер, 1980 – *Вакенродер В.Г.* Несколько слов о всеобщности, терпимости и человеколюбии в искусстве // Литературные манифесты западноевропейских романтиков / Под ред. А.С. Дмитриева. М.: Изд-во Московского ун-та, 1980. С. 71–73.
- Васильев, 2005 – *Васильев В.В.* Философия А. Шопенгауэра // Западная философия XIX века / Под ред. А.Ф. Зотова. М.: Высшая школа, 2005. С. 25–74.
- Вигасин, 2002 – *Вигасин А.А.* Историография истории Древней Индии // Историография истории Древнего Востока: Иран, Средняя Азия, Индия, Китай / Под ред. проф. В.И. Кузичина. СПб.: Алетейя, 2002. С. 77–162.
- Дейссен, 1911 – *Дейссен П.* Веданта и Платон в свете кантовой философии / Пер. с нем. М. Сизова. М.: Мусажет, 1911. 42 с.
- Декарт, 1994 – *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. / Под ред. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1994.
- Кант, 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1994. 591 с.
- Кант, 1996 – *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С. 259–424.
- Кант, 2005 – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Лекции по этике / Пер. с нем. под ред. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 2005. С. 284–406.
- Колесников, 2004 – *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток – Запад. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. 390 с.
- Колесников, 2005 – *Колесников А.С.* И. Кант в компаративистике // Кант между Западом и Востоком. К 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта: Труды международного семинара и международной конференции. Калининград: Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, 2005. С. 76–89.
- Костюченко, 1983 – *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983. 272 с.
- Лепехов, 2014 – *Лепехов С.Ю.* О некоторых параллелях в кантовской и восточных философиях // XI Кантовские чтения: Кантовский проект просвещения сегодня. Материалы Международной конференции. Калининград: Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, 2014. С. 208–210.
- Лепехов, 2018 – *Лепехов С.Ю.* Присутствие Востока в немецкой философии // Вестник Бурятского государственного университета, 2018. № 3. Т. 2. С. 43–55.
- Лёвит, 2002 – *Лёвит К.* От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX века / Пер. с нем. К. Лощевского. СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.
- Лысенко, 2017 – *Лысенко В.Г.* Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7–27.
- Макс Мюллер, 2003 – *Макс Мюллер Ф.* От слова к вере: Религия как предмет сравнительного изучения / Пер. с англ. А. Гилевича, В. Живаго // Языки как образ мира / Сост. К. Королев. М.: АСТ; СПб.: Terra fantastica, 2003. С. 9–126.
- Нарский, 1976 – *Нарский И.С.* Западноевропейская философия XIX века. М.: Высшая школа, 1976. 584 с.
- Ницше, 1996 – *Ницше Ф.* Антихристианин: Проклятие христианству / Пер. с нем. В. Флёровой // *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 631–690.
- Новалис, 1980 – *Новалис.* Фрагменты // Литературные манифесты западноевропейских романтиков / Под ред. А.С. Дмитриева. М.: Изд-во Московского университета, 1980. С. 94–107.
- Платон, 1993 – *Платон.* Теэтет / Пер. с древнегреческого Т.В. Васильевой // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 192–274.
- Платон, 1994 – *Платон.* Тимей / Пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.

Саттар, 2016 – *Саттар А.С.* Ранняя рецепция философии Артура Шопенгауэра (часть 2) // Вестник Российского университета дружбы народов, серия Философия, 2016. № 4. С. 139–144.

Тик, 1980 – *Тик Л.* О немецких народных книгах // Литературные манифесты западно-европейских романтиков / Под ред. А.С. Дмитриева. М.: Изд-во Московского ун-та, 1980. С. 119–121.

Хайдеггер, 2002 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2002. 451 с.

Шопенгауэр, 2005 – *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / Пер. с нем. Ю.И. Айхенвальд. Минск: Харвест, 2005. 848 с.

Шохин, 1998 – *Шохин В.К.* Ф.И. Шербатской и его компаративистская философия. М.: ИФРАН, 1998. 249 с.

Adamson, 1876 – *Adamson R.* Schopenhauer's Philosophy // *Mind*, 1876. Vol. 1 (4). P. 491–509.

Buckland, 1906 – *Buckland C.E.* Dictionary of Indian Biography. L.: Swan Sonnenschein & Co., 1906. 186 p.

Deussen, 1883 – *Deussen P.* Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1883. 535 S.

Deussen, 1902 – *Deussen P.* Die Elemente der Metaphysik. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1902. 272 S.

Deussen, 1906 – *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Abt. 1. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1906. 802 S.

Deussen, 1906a – *Deussen P.* Outline of the Vedānta System of Philosophy according to Shankara / Transl. by J.H. Woods and C.B. Runkle. N.Y.: Grafton Press, 1906. 45 p.

Deussen, 1906b – *Deussen P.* The Philosophy of the Upanishads / Transl. by A.S. Geden. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906b. 429 p.

Deussen, 1907 – *Deussen P.* Outlines of Indian Philosophy. Berlin: Karl Curtius, 1907. 72 p.

Deussen, 1921 – *Deussen P.* Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1921. 932 S.

Rhys Davids, 1899 – *Rhys Davids T.W.* Review of: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vol. I. Part 2. Philosophie der Upanishads by Paul Deussen // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, July 1899. P. 691–694.

Rosset, 1964 – *Rosset C.* Le sentiment de l'Absurde dans la philosophie de Schopenhauer // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1964. No. 1. P. 41–78.

Schlegel, 1808 – *Schlegel F.* Über die Sprache und Weisheit der Indier. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. 324 S.

Paul Deussen as a Philosopher

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Dvortsovaya emb. 18, St. Petersburg, 191186, Russian Federation; e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

Paul Deussen (1845–1919) as a philosopher followed Arthur Schopenhauer and in his main philosophical work “The Elements of Metaphysics” developed the teaching of the universal Will that reveals itself in living beings as organs of the body and instincts and in human being – as personal will. Intellect is the highest form of the Will but it can free itself – temporarily in esthetic contemplation and totally in overcoming the Will by the Will itself.

Deussen's interest to the philosophy of Schopenhauer influenced his interests in Oriental studies. He analyzed Indian philosophy in comparison with the European one. He discovered nonrandom similarities between philosophical teachings formed in these cultures that, in his opinion, testified to the principal unity of laws of philosophical thought that do not depend on the cultural affiliation of a thinker. Basing on this, he put the problem of possibility and ways of comparative study of philosophy. In his interpretation of Indian philosophy he reproduced and developed the ideas of German Romanticists who searched new ways of cultural development beyond the sphere of Western civilization. Deussen's interests in Indian philosophy were in fact the continuation of his general philosophical interests. But they are demanded also today inasmuch as philosophical comparative studies offer the challenge for that intercultural philosophy having as it is also religious dimension which was worked on by Paul Deussen as one among the earliest scholars.

Keywords: 19th century German philosophy, Paul Deussen, Arthur Schopenhauer, metaphysics, history of Indian studies, universal Will, romanticism, consciousness, theory of knowledge, religion

Citation: Burmistrov S.L. "Paul Deussen as a Philosopher", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 47–67.

References

- Adamson, R. Schopenhauer's Philosophy. *Mind*, 1876, Vol. 1 (4), pp. 491–509.
- Buckland, C. *Dictionary of Indian Biography*. L.: Swan Sonnenschein & Co., 1906. 186 p.
- Descartes, R. "Razmyshleniya o pervoj filosofii" [Meditations on First Philosophy], in: Descartes R. *Works in 2 vols*, transl. by S. Sheinman-Topshtein, ed. by V. Sokolov. Vol. 2. Moscow: Mysl., 1994, pp. 3–72. (in Russian)
- Deussen, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1, Abt. 1. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1906. 802 S.
- Deussen, P. *Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1883. 535 S.
- Deussen, P. *Die Elemente der Metaphysik*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1902, 272 S.
- Deussen, P. *Outline of the Vedānta System of Philosophy according to Shankara*, transl. by J. Woods, C. Runkle. N.Y.: Grafton Press, 1906a. 45 p.
- Deussen, P. *Outlines of Indian Philosophy*. Berlin: Karl Curtius, 1907. 72 p.
- Deussen, P. *Sechzig Upanishad's des Veda*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1921. 932 S.
- Deussen, P. *The Philosophy of the Upanishads*, transl. by A. Geden. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906b. 429 p.
- Deussen, P. *Vedānta i Platon v svete kantovoj filosofii* [Vedānta and Plato in the Light of Kantian Philosophy], transl. by M. Sizov. Moscow: Musaget, 1911. 42 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time], transl. by V. Bibikhin. St. Petersburg: Nauka, 2002. 451 p. (in Russian)
- Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of Practical Reason], in: Kant I. *Lectures on Ethics*, ed. and transl. by A. Guseynov. Moscow: Respublika, 2005, pp. 284–406. (In Russian)
- Kant, I. "Religiya v predelah tol'ko razuma" [Religion within the Boundaries of Bare Reason], in: Kant I. *Treatises*. St. Petersburg: Nauka, 1996, pp. 259–424. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], transl. by N. Lossky. Moscow: Mysl, 1994. 591 p.

Kolesnikov, A.I. Kant v komparativistike [I. Kant in Comparativistics], *Kant mezhdum Zapadom i Vostokom. K 200-letiyu so dnya smerti i 280-letiyu so dnya rozhdeniya Immanuila Kanta: Trudy mezhdunarodnogo seminara i mezhdunarodnoj konferencii* [Kant between West and East. 200 Years of Death and 280 Years from Birth of Immanuel Kant. Proceedings of International Seminar and International Conference]. Kaliningrad: Baltic Federal University n. a. Immanuel Kant, 2005, pp. 76–89. (In Russian)

Kolesnikov, A.S. *Filosofskaya komparativistika: Vostok – Zapad* [Comparative Philosophy: East – West]. St. Petersburg: St. Petersburg State University, 2004. 390 p. (In Russian)

Kostyuchenko, V.S. *Klassicheskaya vedanta i neovedantizm* [Classical Vedānta and Neovevāntism]. Moscow: Mysl, 1983. 272 p. (In Russian)

Lepekhov, S.Y. *O nekotorykh paralelyakh v kantovskoy i vostochnykh filosofiyah* [On Some Parallels in Kantian and Eastern Philosophies], *XI Kantovskie chteniya: Kantovskij proekt prosveshcheniya segodnya. Materialy Mezhdunarodnoj konferencii* [XI Kantian Readings. Kantian Project Today. Proceedings of International Conference]. Kaliningrad: Baltic Federal University n. a. Immanuel Kant, 2014, pp. 208–210. (In Russian)

Lepekhov, S.Y. Prisutstvie Vostoka v nemeckoj filosofii [Presence of the East in German Philosophy], *Buryat State University Herald*, 2018, Vol. 2, No. 3, pp. 43–55. (In Russian)

Loewit, K. *Ot Gegelya k Nicshe: Revolyucionnyj perelom v myshlenii XIX veka* [From Hegel to Nietzsche: Revolutionary Break in 19th Century Thought], transl. by K. Loschevsky. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2002. 672 p. (In Russian)

Lyssenko, V.G. Sravnitel'naya filosofiya ili mezhkul'turnaya filosofiya v perspektive postkolonial'nyh issledovanij [Comparative Philosophy or Intercultural Philosophy in the Perspective of Postcolonial Studies], *Philosophical Sciences*, 2017, No. 5, pp. 7–27. (In Russian)

Max Müller, F. "Ot slova k vere: Religiya kak predmet sravnitel'nogo izucheniya", in: *Yazyki kak obraz mira* [Languages as the World Image], ed. by K. Korolev. Moscow: AST; St. Petersburg: Terra fantastica, 2003, pp. 9–126. (In Russian)

Narsky, I.S. *Zapadnoevropejskaya filosofiya XIX veka* [19th Century Western European Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola, 1976, 584 p. (In Russian)

Nietzsche F. "Antihristianin: Proklyatie hristianstvu" [Antichrist], in: Nietzsche F. *Works in 2 vols.*, transl. by V. Flyorova. Vol. 2. Moscow: Mysl, 1996, pp. 631–690. (In Russian)

Novalis. "Fragmenty" [Fragments], in: *Literaturnye manifesty zapadnoevropejskih romantikov* [Literary Manifests of Western European Romanticists], ed. by A. Dmitriev. Moscow: Moscow State University, 1980, pp. 94–107. (In Russian)

Plato, "Teaetetus", in: Plato. *Works in 4 vols.*, transl. by T. Vasil'yeva. ed. by A. Losev, V. Asmus, A. Takho-Godi. Vol. 2. Moscow: Mysl., 1993, pp. 192–274. (In Russian)

Plato, "Timaeus", in: Plato. *Works in 4 vols*, transl. by S. Averintsev, ed. by A. Losev, V. Asmus, A. Takho-Godi. Vol. 4. Moscow: Mysl., 1994, pp. 421–500. (In Russian)

Rhys Davids, T.W. Review of "Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vol. I, Part 2. Philosophie der Upanishads" by Paul Deussen, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1899, pp. 691–694.

Rosset, C. Le sentiment de l'Absurde dans la philosophie de Schopenhauer. *Revue de Méta-physique et de Morale*. No. 1, 1964, pp. 41–78.

Sattar, A. Rannyya recepciya filosofii Artura Schopenhauera (chast' 2) [Early Reception of Arthur Schopenhauer's Philosophy (part 2)], *Herald of the Peoples' Friendship University of Russia, Philosophy Series*, 2016, No. 4, pp. 139–144. (In Russian)

Schlegel, F. *Über die Sprache und Weisheit der Indier*. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. 324 S.

Schopenhauer, A. *Mir kak volya i predstavlenie* [The World as Will and Representation], transl. by Y. Eichenwald. Minsk: Harvest, 2005. 848 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. *F.I. Shcherbatskoj i ego komparativistskaya filosofiya* [Th. I. Stcherbatsky and his Comparative Philosophy]. Moscow: IFRAN, 1998. 249 p. (In Russian)

Tieck, L. О немецких народных книгах [On German Folk Books], *Literary Manifests of Western European Romanticists*, ed. by A.S. Dmitriev. Moscow: Moscow State University, 1980, pp. 119–121. (In Russian)

Vasil'yev, V.V. *Filosofiya A. Schopenhauera* [The Philosophy of Arthur Schopenhauer], in: *19th Century Western Philosophy*, ed. by A. Zotov. Moscow: Vysshaya shkola, 2005, pp. 25–74. (In Russian)

Vigasin, A.A. *Istoriografiya istorii Drevnej Indii* [Historiography of the History of Ancient India], *Historiography of the History of Ancient East: Iran, Middle Asia, India, China*, ed. by V. Kuzischin. St. Petersburg: Aletheia, 1994, pp. 77–162. (In Russian)

Wackenroder, W.H. *Neskol'ko slov o vseobshchnosti, terpimosti i chelovekolyubii v iskusstve* [Some Words on Universality, Tolerance and Humanism in the Art], *Literary Manifests of Western European Romanticists*, ed. by A. Dmitriev. Moscow: Moscow State University, 1980, pp. 71–73. (In Russian)