

Полина Хрущёва

Платонизм и индийская философия:  
поиск параллелей

С самого зарождения сравнительной философии (это рубеж XVIII и XIX века) в ней присутствовало несколько подходов. В некоторых случаях исследователи (к примеру, Дж. Дэвис), не предлагая объяснительных моделей, ограничивались типологизацией, констатацией сходства отдельных элементов или доктрин в целом, или же пытались использовать элементы одних систем для лучшего понимания сходных элементов в других системах. В иных случаях исследователи видели свою задачу не только в выявлении «параллелей», но и в том, чтобы дать им удовлетворительное объяснение. В качестве объяснительных моделей фигурировали «теория миграций» и теория метаисторических философских архетипов, своего рода *philosophia perennis*<sup>1</sup>.

При сопоставлении древнеиндийской и европейской мысли в сферу внимания попадали, с одной стороны, индийские даршаны (философские школы), которые считаются ортодоксальными (т.е. признающие авторитет Вед), а также философия буддизма, с другой стороны — древнегреческие мыслители, Б. Спино-

---

<sup>1</sup> *Philosophia perennis* (лат.) — вечная философия.

за, И. Кант, Ф. Брэдли и т.д., однако изначально и постоянным лейтмотивом было сравнение веданты и платонизма. Позднее, когда в середине XX века развернулось исследование кашмирского шиваизма (пара-адвайты), добавилось сопоставление элементов этого учения с философией Платона и неоплатонизмом.

Автор настоящей статьи не ставит перед собой задачи дать обзор всех источников по данной теме, всех авторов, когда-либо сравнивавших индийские и греческие концепции, для нас важнее проиллюстрировать вышеназванные объяснительные модели и представить некоторые работы последних лет, связанные со сравнением положений Платона и неоплатоников с кашмирским шиваизмом.

Платона и веданту как предмет сопоставления выделяет уже Уильям Джонс, лингвист, открывший значимость изучения санскрита и литературы на санскрите для европейцев: «Шесть философских школ, основы которых излагаются в “Даршана-шастре”, содержат в себе всю метафизику Академии, Стои и Ликейя. Точно так же, читая Веданту и многие замечательные сочинения в духе ее, нельзя не видеть, что, создавая свои учения, Пифагор и Платон черпали вдохновение из того же источника, что и мудрецы Индии» [Джонс 2007]. Джонс узрел множество «параллелей» индийским даршанам у греков: логика ньяи находит соответствие в школе перипатетиков, вайшешике соответствуют натурфилософские изыскания ионийцев, йоге — стоицизм, Сократ и Платон сопоставляются с основателями мимансы и веданты, Джаймини и Вьясой. Джонс, как свидетельствует приведенная выше цитата, заимствований не предполагает, он считает, что те и другие черпали из некоего единого источника.

Значимым моментом для зарождения компаративистики явилось издание латинского перевода Упанишад под названием «Упнекхат» (1802), выполненное (не с оригинала, а с персидского) А. Дю Перроном. Именно этому изданию суждено было произвести неизгладимое впечатление на таких европейских мыслителей, как Ф. Шлегель, Ф. Шеллинг, стать настольной книгой А. Шо-

пенгауэра. Вскоре Упанишады переводят на немецкий (сначала с латинского «Упнекхат», затем с оригинала), переводят и основополагающие тексты различных философских школ.

Основу теории заимствований закладывает Ф. Шлегель, утверждая, будто «западная мысль не достигла бы таких высот или неоднократно спадала бы с них, если бы не периодические инспирации со стороны восточных учений» [Цит. по: Шохин 1998: 23]. Ему вторит Ф. Шеллинг: «Что есть Европа как не бесплодный сам по себе ствол, к которому все привилось с Востока, и который только через это удалось облагородить» [Там же: 32]. На протяжении всего XIX века этот подход был очень популярен, причем также и в буквальном смысле слова, так как помимо исследовательской литературы выявление «индийских корней» нашло отражение во множестве популярных изданий.

Если не принимать во внимание слишком неясное высказывание Джонса об общем источнике, из которого черпали греческие и индийские мыслители, то первым реконструктором философских архетипов можно считать А. Шопенгауэра. Он выстраивает линию «Упанишады – Платон – Кант», обнаружив сходство между доктринами майи, мира теней и противопоставленных ноуменам феноменов.

Б. Сент-Илер, переводчик и интерпретатор «Санкхья-карик»<sup>2</sup>, указывает сходство между учением Платона и санкхьей в представлении о закабаленности духа материей и необходимом освобождении от ее уз, в признании безначальности и бесконечности души, а также реинкарнации. Причину сходства он видел в заимствовании у индийцев. Параллели между платонизмом и санкхьей (в частности, между «первоматерией» санкхьи и «первичной материей» Платона) также находил Дж. Дэвис<sup>3</sup>, не искавший, однако, генетических связей между системами.

Макс Мюллер в книге «Шесть систем индийской философии» (1899) обращает внимание на отсутствие контактов до походов

---

<sup>2</sup> Saint-Hilaire 1852.

<sup>3</sup> Davies 1881.

Александра Македонского<sup>4</sup> и оказывается ближе к представлению о метаисторических архетипах Шопенгауэра, когда заявляет: «В философии имеется сокровищница истин, составляющих общее достояние всего человечества, — истин, которые могут быть открыты всеми нациями, если они будут искать их упорно и честно» [Мюллер 1995: 377].

Пауль Дойссен (Дейссен), чья диссертация (1869) была посвящена «Софисту» Платона, был в то же время санскритологом; его эрудиция в истории как западной, так и индийской философии, позволила ему написать шеститомную «Всеобщую историю философии»). В отношении интересующей нас проблемы он был солидарен с Шопенгауэром и пытался выявить ядро мировой философии, *philosophia perennis*, истоки которой восходят к Упанишадам. В качестве основных узлов этой линии в европейской мысли он называл учения Парменида, Платона, И. Канта и А. Шопенгауэра. Основу ее Дойссен видит в различении мира как явления и ноуменальной сущности мира. Процесс освобождения духа от иллюзии понимается в этой линии не как становление нового, но как реализация изначально сущего. Завершая свою работу «Веданта и Платон в свете кантовой философии», Дойссен заключает: «Мы сопоставили три самых блестящих явления философии: Веданту, Платона и Канта. Мы не насильствовали их, не перетолковывали, не гнули и не искажали, мы оставили каждое явление в его полной индивидуальной своеобразности. Но проникая в каждом из них до последней глубины, мы достигали той точки внутреннего единства, из которого вытекли воззрения индийских, греческих и немецких мыслителей, и это их внутреннее согласие, при всем внешнем различии, служит немалым ручательством того, что мы во всех трех слышим голос единой и согласной в себе природы, голос вечной истины» [Дейссен 1911: 42]. Однако, как замечает В.К. Шохин, Дойссен не принимает во внимание, что при единстве различения феноменального и ноуменального уровней реальности, «модусы подходов» к этой проблеме у ана-

<sup>4</sup> О греко-индийских контактах см. Бонгард-Левин 2002.

лизируемых мыслителей были различными: у Парменида, как и у буддистов-мадхьямиков, предполагается взгляд на мир с двух различных точек зрения, т.е. иерархичность воззрений на мир, тогда как у Платона (и вайшешиков, которые в метафизике были антиподами ведантистов) предполагается иерархичность самого бытия. Кроме того, у Дойссена все выстраивается в единую линию и «сходится» лишь благодаря тому, что он «ведантизирует Канта, проецирует ведантизированного Канта на саму веданту, а затем прочитывает через них Платона» [Шохин 1998: 61].

Вполне логично, что мировоззрение, с которым мы сталкиваемся в произведениях Платона, чаще сравнивается с дуалистическими системами, такими как санкхья, в то время как монистическая доктрина Плотина сопоставляется с монистическими индийскими школами. Главными среди них являются адвайта-веданта («недуалистическая веданта») Шанкары и пара-адвайта («высшая недвойственность»), или кашмирский шиваизм. Окончательное оформление этих систем, с их чеканными формулировками и стройными схемами, произошло достаточно поздно: главный представитель адвайта-веданты, Шанкара, творил в VII веке, представители кашмирского шиваизма (Сомананда, Утпаладева, Абхинавагупта, Кшемараджа) — в IX–XI веках. Однако положения, на которые они опирались и которые развивали, существовали к тому времени уже много столетий в священных текстах (Упанишадах, «Бхагавад-Гите», тантрах) и философских трактатах («Брахма-сутры»). Ранние Упанишады относят приблизительно к VIII в. до н.э., запись тантр относят к V–VI векам новой эры.

Конечно же, часто элементы веданты и кашмирского шиваизма сопоставляют не только с доктриной неоплатоников<sup>5</sup>, но и с идеями Платона<sup>6</sup>. Обратимся к недавно изданной статье С.В. Па-

<sup>5</sup> Ср. Bhavacaitany 1921, сборник Harris 1982. На аналогии между неоплатонизмом и кашмирским шиваизмом обращает внимание Н.В. Исаева (Исаева 1996).

<sup>6</sup> Основные работы: Nikam 1950, Шейнман-Топштейн 1978. Bussanick 2005, Gruzalski 2005.

хомова (Пахомов 2009), в которой он сопоставляет концепции «узнавания» в кашмирском шиваизме и «припоминания» Платона.

Концепция «узнавания» (*pratyabhijñā*) настолько важна для кашмирского шиваизма, что термин «пратьябхиджня» мы встречаем не только в названии трактата «Ишварапратьябхиджня-карики» («Стихи об узнавании Бога»<sup>7</sup>) Утпаладевы (нач. X в.), но и в названии философской школы.

Оба понятия («пратьябхиджня» — самоузнавание, вспоминание, самообнаружение, и ан-амнесис — «забвение», снятие забвения, припоминание, как принято переводить этот термин) указывают на то, что процесс познания не приносит чего-то нового, человек лишь вспоминает или узнает уже прежде знакомое. Душа узнает, вспоминает свою собственную сущность, в кашмирском шиваизме — «шиво 'хам» (*शिवो ऽहम्*), т.е. «я есть Шива». Есть, однако, и существенные различия. В платоновских диалогах одним из главных препятствий к познанию оказывается физическое тело (например, Федон 66c–d), тогда как школа пратьябхиджня постулирует три препятствия (малы): ограничение «я» (анава), майя и карма. Они появляются в процессе космогенеза (который есть не что иное как игра божественных энергий) и позволяют сформироваться индивидуальной душе, окутывая ее покровом невежества. По словам Абхинавагупты, «хотя Владыка всегда светит в нас как наше “я”, его истинная природа не узнается в своей запредельности и могущественности, и сердце не исполнено полнотой его света. Но когда душа начинает сознать истинную сущность “я” и ее непривязанность к этой жизни, достигается совершенство» [Цит. по: Пахомов 2009: 210]. Физическое тело не может стать препятствием на пути к самообнаружению, будучи «храмом Шивы», тогда как в диалогах Платона тело не только не является храмом божества, оно уподобляется надгробию души (Федр 250c). В монистической философии тантризма,

---

<sup>7</sup> *Īśvara pratyabhijñā kārikā*. Возможен перевод: «Стихи об узнавании [Себя как] Бога», «Строфы о вновь-узнавании Бога», «Строфы о вспоминании Бога».

костей и является пратьябхиджня (как школа мысли), вообще нет неприятия тела. Отличия можно найти и в условиях достижения: если в платонизме анамнесис обусловлен только субъектом, в кашмирском шиваизме кроме практик субъекта может играть роль и милость божества (ануграха). В обеих системах припоминание ориентировано на освобождение, но в кашмирском шиваизме освобождение может произойти в любой момент и превратить человека в дживанмукту (освобожденного при жизни), тогда как в платонизме само освобождение происходит лишь после смерти. Пратьябхиджня призывает не оставить чувственный мир, но лишь взглянуть на него под иным ракурсом. Сближает между собой категории анамнесиса и пратьябхиджни состояние блаженства, возникающее от созерцания «занебесной области» (Теэтет 254а) и от участия в свободной игре божественных энергий уже не в качестве «игрушки», а в качестве играющего, «господина творения».

С.В. Пахомов, несколько увлекаясь, видит параллелей несколько больше, чем есть на самом деле. Например, роль Сократа он уподобляет роли тантрического наставника, а майевтику — шактипате (нисхождению благодатной божественной силы), что вряд ли правомерно. Однако в целом можно согласиться, что при всем различии двух философских систем «благодаря наличию таких центральных категорий, как анамнесис и рекогниция, возникает возможность их сближения и, соответственно, частичной передачи смыслов на языке другого» [Пахомов 2009: 214].

Однако, как мы уже упоминали, гораздо удобнее сопоставлять индийские монистические учения с неоплатонизмом. Здесь приходится сравнивать не отдельные элементы систем, поскольку «Плотин присоединяется к веданте в том, что является ее центральной интуицией: анализ собственного сознания обнаруживает тождественность чистого и простого центра каждой личности с универсальным центром» [см. Saiman]. Аспекты философских систем неоплатонизма и адвайта-веданты Шанкары сравнивали многие, в частности Ф. Сталь (Staal 1961), П. Хакер (Hacker

1982) и другие. Однако при рассмотрении концепций соотношения Абсолюта с миром в индийской адвайте и неоплатонизме, оказывается, что адвайта-веданта Шанкары являет собою не самую удачную параллель неоплатонизму — в силу того, что мир в этой системе есть не столько манифестация Брахмана, сколько иллюзия. «В своем комментарии к «Брахма-сутрам» (один из основополагающих источников веданты) Шанкара отказывается приписывать множественные проявления мира силе высшего сознания и считает их «существующими лишь вследствие неведения» [Лобанов 2014: 405]. Брахман не имеет качеств, неизменен, един, с ним никогда ничего не происходило и не происходит, мир же есть лишь вызываемое эффектами майи (или авидьи, неведения) «наложение» на Брахман. Ф. Сталь отмечает различие в понимании обеими системами Абсолюта: в адвайте Шанкары мы имеем дело с актуальной бесконечностью, тогда как в неоплатонизме — с потенциальной бесконечностью.

В кашмирском шиваизме, в отличие от адвайта-веданты, мир не является иллюзией, а природа высшего сознания активна. Пара-адвайта во многих отношениях оказывается гораздо более подходящей параллелью неоплатонизму, чем адвайта-веданта. Чешский исследователь Михал Юст в работе «Неоплатонизм и пара-адвайта» [Just 2013] именно об этой школе говорит как о *comparandum* в отношении неоплатонизма. Определяя обе системы как «динамический монизм», исследователь замечает, что Абсолют в них имеет природу динамичную и пульсирующую (от полюса потенциальной бесконечности до полюса актуальной и обратно).

Отметив объективистскую природу платонической традиции и субъективистскую природу пара-адвайты, он все же полагает, что некоторые фрагменты «Эннеад» можно понимать как шаги к недуализму, укорененному в субъекте мысли, что мы наблюдаем в индийских адвайтических системах. Некоторые идеи «Эннеад» можно найти в пара-адвайте, где они присутствуют в более радикальной и развитой форме. Находим параллели и в понима-



нии динамической природы Абсолюта, и в радикальном субъективизме, где «внешний мир» зависит от Души, чья свобода является одновременно и естественным состоянием, и конечной целью человеческой жизни, в доктрине многоуровневости субъекта, связанной с доктриной многоуровневой речи, в доктрине всеобщей взаимозависимости или даже пронизанности всего всем. Рассмотрев отдельные концепты неоплатонизма и кашмирского шиваизма и выявив параллели, автор поднимает вопрос о том, насколько глубок параллелизм, где его пределы? Для получения ответа на этот вопрос все поднятые темы нуждаются в дальнейшем исследовании.

Задаваясь вопросом, что позволяет данному философскому воззрению преодолевать границы определенных культур, М. Юст вначале предлагает на выбор два объяснения. Первая — это сама природа субъекта, иначе говоря, природа ума, выявляющаяся в систематической интроспекции, которая есть метод *par excellence* обеих сравниваемых систем. Это объяснение ведет к старой доктрине вечной философии. Второе — кросскультурный обмен идей, основанный на устном или письменном контакте. В связи с этим Фриц Сталь замечал: «Поскольку трудно найти прямые текстуальные параллели (переводы), вопрос о контакте может остаться навсегда открытым, так как ответ будет зависеть от личных предпочтений интерпретатора» [Staal 1961: 23].

Автор статьи подчеркивает, что обоснование второго варианта требует скрупулезных изысканий не только в области компаративной философии, но и в области истории и археологии. Возможность взаимовлияний нельзя исключить, помня о греко-индийском культурном взаимодействии (особенно в Северной Бактрии).

М. Юст выдвигает и третье возможное объяснение, «структурное». Как неоплатонизм, так и пара-адвайта появляются на поздней стадии длительного существования традиций монистического идеализма. Не может ли их сходство проистекать из одного рода полемики с одного рода оппонентом, а именно, оппо-

нением, стоящим на скептической позиции? И та, и другая системы находились под огнем скептиков и их диалектики, носящей антисубстанциональный, антиметафизический и антидогматический характер. Этими оппонентами были махаяна и позднеантичный скептицизм.

Реакция монистического идеализма на скептические аргументы против субстанциальности и, следовательно, против доктрин в целом может подтолкнуть к подчеркиванию динамической природы первопринципа, познанной в индивидуальном созерцательном опыте.

Юст устанавливает соответствие между философскими направлениями, чтобы показать «структурные параллели» в индийской и греческой мысли. Греческие философы, как он утверждает, пользуются диалектикой как инструментом в силу двух противоположных причин. Метафизическое направление (Парменид, Платон и частично Академия) использует диалектику для разрушения веры в реальность обусловленного бытия с тем, чтобы утвердить мистическую интуицию необусловленного бытия, тогда как критическое направление (Демокрит, Пиррон и Секст Эмпирик) — для освобождения от веры в соответствие концепций ума реальности. В Индии критическое направление соответствует ранней махаяне, а метафизическое направление — адвайте. Пара-адвайта может рассматриваться как их синтез, с очевидной, однако, доминантой метафизической составляющей. «Структурную гипотезу» поддерживает, по мнению М. Юста, факт, что философия махаяны подвержена тому же развитию, т.е. сдвигу метафизической позиции в сторону эссенциализма. Поздняя махаяна, дабы подчеркнуть активность природы Будды, выражающей себя в действиях мудрости и сострадания, старается преодолеть скептицизм ранней мадхьямики с помощью учения о татхагатагарбхе. Согласно этой доктрине, высшая природа Будды (дхармака) как вечный внутренний центр реальности неуязвима для скептической диалектики мадхьямики, для которой все относи-

тельно, присуще лишь уму, и, таким образом, лишено истинной природы (asvabhāva), лишено «Я» (anātma) и преходяще (anitya).

У автора можно найти неточности и некорректные выражения. Например, мадхьямика, развенчивая наивную онтологию, не становится при этом скептической философией, учение о татхагатагарбхе не «преодолевают» мадхьямику и является по отношению к ней не конкурирующей философской концепцией, а иным аспектом обоснования деятельности бодхисаттвы. Автор смешивает мадхьямику с виджнянавадой, в связи с первой употребляя термины, характерные для последней. Статья, тем не менее, интересна тем, что задает направление исследования и открывает новые перспективы.

Несомненно, сопоставление доктрин неоплатонизма и кашмирского шиваизма представляется наиболее интересным и плодотворным в различных отношениях. Здесь можно найти широкое поле для изучения влияний или взаимовлияний, можно попытаться выявить концепции, проистекающие, возможно, из самой природы сознания, а также, рассматривая эти школы мысли в диахронном разрезе, сопоставить влияние на их развитие полемики с конкурирующими направлениями. Для этого необходимы либо «специалисты широкого профиля», либо координация специалистов не только по неоплатонизму и кашмирскому шиваизму, но и по направлениям, вступающим с ними во взаимодействие. Хочется надеяться, что такая работа будет проделана.

Серьезные компаративистские исследования индийской философии и платонизма позволят распознать закономерности развития философской мысли, сходство и различия в ментальности, особенности разных культур, а также выявить надкультурные архетипы философствования, благодаря которым станет возможным глубже познать некоторые аспекты человеческой психики и природы сознания.

Литература

- Бонгард-Левин 2002 — *Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Висагин А.А.* Индия и античный мир. М.: Вост. лит., 2002.
- Дейссен 1911 — *Дейссен П.* Веданта и Платон в свете кантовой философии / Пер. М. Сизова. М.: «Муссагет», 1911.
- Джонс 2007 — Третий ежегодный доклад В. Джонса, президента Азиатского общества в Бенгалии (2 февраля 1786) / Пер. А.В. Филипповой, под ред. Ю.А. Клейнера, прим. Я.В. Василькова. 2007.  
URL: <http://archive.today/5pkjw>
- Исаева 1996 — *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир: от ранней веданты к кашмирскому шиваизму. М., 1996.
- Лобанов 2014 — *Лобанов С.В.* Представления об Абсолюте в двух монистических парадигмах — в адвайте Шанкары и пара-адвайте Абхи-навагупты // *Философия и культура*. 2014. № 3 (75). С. 401–412.
- Мюллер 1995 — *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М., 1995.
- Пахомов 2009 — *Пахомов С.В.* Учение об «узнавании» в школе пратьябхиджня и платоновский анамнесис / Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. С.-Петербург, 6–9 февраля 2008 г. / Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб., 2009. С. 207–214.
- Шейнман-Топштейн 1978 — *Шейнман-Топштейн С.Я.* Платон и ведийская философия. М.: Наука, 1978.
- Шохин 1998 — *Шохин В.К.* Щербатской и его компаративистская философия. М.: РАН Институт философии, 1998.
- Bhavacaitany 1921 — *Bhavacaitany.* Neo-Platonism and Vedānta // *Prabuddha Bharata*. 26, Calcutta, 1921. P. 36–39.
- Bussanick 2005 — *Bussanick J.* The roots of Platonism and Vedānta: comments on Thomas McEvilly // *International Journal of Hindu Studies*. No. 9. 2005. P. 1–20.
- Davies 1881 — *Davies J.* Hindū Philosophy: The Sāṅkhya Kārikā of Īśwāra Kṛishṇa. An Exposition of the System of Kapila with an Appendix on the Nyāya and Vaiśeshika Systems. L., 1881.
- Gruzalski 2005 — *Gruzalski B.* Modern philosophical fragmentation versus Vedānta and Plato // *Dharma. The Categorical Imperative* / Ed. by A. Vohra, A. Sharma and M. Miri. New Delhi, 2005. P. 349–362.

- Hacker 1982 — *Hacker P.* Cit and nous, or the concept of spirit in Vedāntism and in Neoplatonism // *Neoplatonism and Indian Thought* / Ed. R. Blaine Harris. Norfolk, 1982. P. 161–180.
- Harris 1982 — *Neoplatonism and Indian Thought* / Ed. R. Blaine Harris. Norfolk, 1982.
- Just 2013 — *Just M.* Neoplatonism and Paramādvaita // *Comparative Philosophy*. Vol. 4 No. 2 (2013). P. 54–81.
- Nikam 1950 — *Nikam N.A.* Plato's conception of the dialectic and the Vedānta: an interpretation // *Siddha Bhāratī*. Part II. Hoshiarpur, 1950. P. 73–79.
- Saiman — *Saiman J.* Plotin et la philosophie indienne. URL: [http://philo.pour-tous.free.fr/Articles/Julien/plotin\\_et\\_la\\_philosophie\\_indienn.htm](http://philo.pour-tous.free.fr/Articles/Julien/plotin_et_la_philosophie_indienn.htm)
- Saint-Hilaire 1852 — *Saint-Hilaire B.* Premier Memoir sur le Sāṅkhya. P., 1852.
- Staal 1961 — *Staal F.J.* Advaita and Neoplatonism. Madras: Madras University, 1961.