

ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА В ИСТОРИИ ИДЕЙ

А.С. Колесников

Философская компаративистика — «экзотическое» направление историко-философского исследования и становящаяся в нашей стране автономная учебная дисциплина, которая уже в середине прошлого века за рубежом заняла свое достойное место не только среди исследовательских, но и учебных тем. Как направление историко-философского исследования (можно в этом плане также отдельно рассматривать сравнительные религию, политологию, этику, эстетику и т.д.) компаративистика сформировалась в 30-е годы. Ее предмет — не только философские культуры великих цивилизаций («философских цивилизаций»), но и проблемы, связанные с различиями и сходством между ними. В этом последнем смысле компаративную философию можно назвать метафилософией или *«философией философии»*.

Компаративистика стремится выявить скрытые предпосылки, определенные комплексы идей как возможные «образцы», «архетипы», единицы философского мышления, в различных комбинациях входящих в системы философов. При этом используются результаты междисциплинарных срав-

нительных исследований. Например, становление сравнительного религиоведения связано с возникновением сравнительного метода в языкознании, а также развитием сравнительно-исторической методологии в этнокультурных исследованиях и социологии. С другой стороны, компаративистский подход присутствует во всяком историко-философском исследовании, становление философской идеи всегда проходит компаративную стадию. Последняя есть рефлексия философской идеи, ее развитие через самосознание. Однако, в нашем понимании этого термина в философии, компаративистика формируется в начале XIX века. Среди тех, кто сыграл роль в становлении философской компаративистики, философы и ученые — Фихте, Шеллинг, Гегель, Ж.М. Дежерандо, У.Джонс, А. дю Перрон, Ф. Шлегель, А. Шопенгауэр, Т. Кольбрук, Ф. Бауэр, Б. Сент-Илер, Х. Лассен, К. Шлютер, Шрёдер, Р. Гарбе, А. Вебер.

Цели философской компаративистики с 30-х гг. XX в. были связаны, с одной стороны, с идеей *утверждения синтеза* философских систем, поиском методологических оснований интегративных процессов в современной философской мысли. С другой стороны, с проблемой *самоидентификации национальной философской культуры*, самобытностью мышления. Обе тенденции на первый взгляд носят взаимоисключающий характер, однако они совместимы именно на основе компаративистики.

Особенность философии состоит в периодическом сдвиге собственных оснований, которая всегда направлена к утверждению, или, по меньшей мере, к поиску точки опоры с большей общностью и значимостью. Историко-философские традиции, как и попытки постижения истории философии как целого, в единстве, а также рассмотрение и анализ идей и представлений как условий жизни людей, социальных связей и отношений, внешней, социокультурной детерминации философской теории, сейчас не менее актуальны, чем в прошлом. Рассмотрение философии как общей методологии познания привело к ослаблению внимания к философским идеям и учениям как к самосознанию культуры и специфической форме теоретического мировоззрения, имеющей не просто антропологический, но и личностный смысл. Этого не произошло на Востоке и, отчасти, в России, где дифференциация культуры длительное время обозначалась лишь как слабая тенденция.

Парадоксальным образом эти историко-философские факты в определенном плане усилили позиции философской культуры Востока, по крайней мере, в восприятии многих мыслителей Запада. Уже признано, что в качестве самостоятельных тем должны быть выделены взаимодействия философских цивилизаций и культур — это требует современная теория историко-философского процесса. История философии, с ее точки зрения,

должна быть историей различных философских культур, детерминированных и внешними, прежде всего социокультурными, и внутренними особенностями развития философской мысли. С этой целью строились новые теории и были разработаны интерпретационные модели с точки зрения разума, чувств, воображения, воли, действия, духа и т.д. В результате было вызвано обостренное стремление к конституализации дисциплин, занимающихся этим процессом. Среди них находится и философская компаративистика¹.

На стадии формирования предфилософии в Индии и Китае не просматриваются сколько-нибудь существенные экономические и духовные культурные связи между Востоком и Западом. Если такие связи и появляются, то примерно на рубеже нашей эры, когда из Индии в Китай проникает и распространяется там буддизм, а Восток через Индию устанавливает относительно устойчивые отношения с Западом. К этому времени философия как на Западе, так и на Востоке уже вполне сформировалась. Автохтонное распространение китайской и индийской философии не означает, что их генезис представляет собой «чистый» путь и является эталоном рассмотрения становления философии. Главное — не в поиске эталона, а возможности перехода от *поиска соответствий* между явлениями в развитии философии Греции, Индии и Китая к выявлению *общих закономерностей и различий* на единой методологической основе².

Постоянно дискутируемая кажущаяся несопоставимость и совершенная уникальность идей, концепций, парадигм восточной и западной философии свидетельствует о продуктивном, инновационном, открытом характере человеческой мировоззренческой, религиозной и иной духовной деятельности издревле. Философская компаративистика в начальной стадии была движима профессиональным интересом исследователей, отдельных мыслителей и была отчасти инициирована развитием культурного обмена.

В XX в. в связи с крахом колониализма и выходом на арену стран «третьего мира» было актуализировано выяснение их роли в мировой философии, как и проблемами диалога, коммуникации, языка, постмодернизма, идентичности и, наконец, в 90-х годах XX века глобализма. Перемещение людей из постколониальных стран на Запад и в иные регионы мира во второй половине XX в. сделали их не только мультикультурными, но и полимировоззренческими, что позволило заявить иным философским культурами о себе остальному миру. Философская компаративистика стала неотъемлемым фактом не только академических публикаций, но мировоззренческих дискуссий и миро-

¹ Science and Comparative Philosophy. Leiden: E.J. Brill. 1988; Interpretation Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy / Ed. G. Larson and E. Deutsch. Princeton, 1988.

² Современная зарубежная философия: компаративистский подход. 3-е изд. СПб.: Лань, 1998.

вых философских симпозиумов. В сложных условиях нестабильного бытия мирового сообщества она пытается занять рефлексивную метапозицию, зафиксировать метапозицию в отношении всех подходов, стать «над схваткой»¹. Для облегчения работы журнал «Philosophy East and West» публикует справочник, в котором указаны как специалисты, занимающиеся сравнительными философскими исследованиями, так и их исследовательские проекты и главные публикации².

В древности, в эпоху античности возникли *представления о противоположности Востока Западу*, которые в течение веков обрастали множеством стереотипов, касающихся различных сторон жизни азиатских народов — политического строя, нравов, психического склада, искусства, культуры, эстетики, мировоззрения. Даже само пробуждение философии на Востоке связывали с хаосом (как у Конфуция в Китае), с осознанием страдания (как в Индии) и с удивлением (на Западе). В процессе развития европейской истории эти стереотипы приобретали различную идеологическую и эмоциональную окраску в зависимости от характера взаимоотношений и государственной политики западных стран со странами Востока.

Установка культурно-исторического сознания, согласно которой путь исторического и социально-культурного развития, пройденного народами Западной Европы, а также Северной Америки, является универсальным и единственно оправданным в мире, в то время как все иные пути суть тупиковые и аномальные, стала лишь в современную эпоху. Запоздалый критический пересмотр этой европоцентрической установки обнаружил свою проблематичность. Связанный с европейской колониальной экспансией в период позднего Ренессанса и Нового времени и генетически восходящий к античному видению мира, разделенного на «гражданственность» и «варварство», и к ветхозаветному видению, разделяющему мир на «Народ Божий» и «язычников»³, — европоцентризм оказался специфической формой буржуазно-секулярного мировоззрения⁴ (которое оправдывало себя и в терминах вероисповедного самовозвеличивания). Заметим, что Новый Завет был своеобразным синтезом

¹ Dilworth D.A. *Philosophy in World Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1989; *Harmony and Strife: Contemporary Perspectives East and West* / Ed. Shu-hsien Liu and Robert Allison. Hong Kong: The Chinese University Press, 1988; *Ross N.W. Three Ways of Asian Wisdom. Hinduism, Buddhism, Zen and their significance for the West*. N.Y., 1966.

² См.: *Philosophy East and West*. Vol. XL, #1 (1990), P. 73-98; Vol. XLI. #4 (1991). P. 537-556.

³ См.: *Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная словесность (противопоставление и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира*. М., 1971. Эта статья по сути представляет опыт развернутого сопоставления смысловых основ эллинской и ветхозаветной духовной культуры.

⁴ См.: *Гура В.А. Предыстория секуляризации // «Ступени»*. СПб., 2000.

культовой фрагментарности Древнего мира, духовно растворив в себе через Ветхий Завет шумеро-вавилонскую, египетскую, греческую и еврейскую культуры, и уже сверх этого — римскую. При всей идейной преемственной связи европоцентризма Нового времени с католическим универсализмом средних веков (наследником античных и ветхозаветных воззрений, сочетавшим в себе известную нетерпимость в отношении иных культур с весьма интенсивным умением усваивать отдельные их элементы), европоцентризм Нового времени имел особый социально-психологический субстрат: будучи связан со становлением буржуазных наций Западной Европы, он опирался на этноцентрические установки в сознании обществ, наиболее преуспевших в колониальных захватах.

Новоевропейское сознание в периоды Просвещения и Романтизма варьировало в себе представления о «восточной мудрости», экзотических красотах и т.д., но это были не востоковедные воззрения наиболее одаренных и глубоких деятелей европейской и американской культуры XVIII-XIX веков, но стереотипы обиходного сознания, которые далеко не всегда приближали людей Запада к подлинному пониманию истории и культуры народов Востока, а подчас лишь косвенно подкрепляли европоцентристское мировидение. В период расцвета европоцентристского сознания — в XIX веке — были известны отдельные тревожные прогнозы относительно судеб Европы (Токвиль, Дж.Ст. Милль, Ницше, Герцен и др.). Только внутренний кризис триумфалистской буржуазной культуры, заявивший о себе потрясениями первой четверти XX в., и последовавший за ними процесс ускоренных изменений на Востоке дали пищу критики европоцентризма, открыли западному сознанию известную познавательную перспективу для попыток выработки более широких и органичных культурно-исторических и философских представлений.

Крайней точкой зрения здесь становится поиск синтеза на основании подобия мысли Востока и Запада. Это направление исследований непродуктивно, поскольку философ-компаративист, устранявший в своем анализе оригинальные построения мыслителей при поиске некоей общей схожести, уничтожает различия. С другой стороны, только акцентация новых и неизвестных элементов в школах и философских культурах уничтожает саму идею сравнения. Эта последняя точка зрения достаточно укоренена в силу «разделения труда» между историками философии, она грозит растворению философского вопрошания и его целей в событийной истории и филологии круга чтения автора, библиографических ориентирах, его влияний, фазах рецепции и в конечном итоге подрывает смысл философской деятельности. Пространство диалога к тому же встретилось не только

с универсализацией, но и с укорененностью в этнические, лингвистические, культурные, религиозные контексты. Сравнительная философия и обретает смысл в силу этих факторов, ибо никакая иная дисциплина не может взять на себя труд объяснить различные структуры языка и концептуализации, социорелигиозные предпосылки, снабжающие культуры интеллектуальной арматурой и делающие возможным межкультурное философское общение без отказа от своей оригинальности и неповторимости.

К тому же опора на язык и тексты памятников восточных культур в переводах на европейские языки скрывает опасную проблему, о которой уже известно со времен Гегеля и Шеллинга: формальная переводимость текстов и терминов не гарантирует *тождественность содержаний мысли*, выраженных автором и переводчиком. В середине XX века стало ясно, что каждый язык формирует некое самодостаточное целое и функционирует в соответствии с собственным синтаксисом и практикует неповторимое «расчленение» реальности, которое определяет содержание значений фундаментальных «категорий» языка и фиксирует режим их возможных взаимных связей¹. А.В. Смирнов пишет, что «основной принцип построения мистического языка — выражение многосмыслового (в идеале бесконечно-смыслового), неограниченного содержания в ограниченной языковой форме. Это означает, что всякий термин и всякая категория могут и должны пониматься во многих, в том числе и в противоположных, смыслах»². «Язык передает глобальный исторический опыт некоего определенного человеческого сообщества, его отношение к материальной среде, его способ жизни и социальной организации, его религию»³. Другими словами, все философы мыслят, отправляясь от *архитектоники определенного языка*, его конкретного исторически обусловленного состояния. Использование его как пассивного инструмента приводит к путанице в дискурсах Спинозы, Догена, Майстера Экхарта, владевших несколькими языками. От языка зависит и метафизика, следовательно, необходима выработка новой компаративной метафизики, о которой писал еще П. Массон-Урсель в 20-х годах прошлого века.

Задача такой метафизики, по мнению Мишеля Юлена, научиться сводить, объединять факты исторического опыта народа, носителя определенного языка, его религиозной и социокультурной жизни, отношение к

¹ Вежбицкая А. Понимание культур через посредничество ключевых слов. М., 2001.

² Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993. С. 77.

³ Юлен М. Сравнительная философия: методы и перспективы // Сравнительная философия. М., 2000. С. 131.

духовной и окружающей его материальной среде и т.п., чтобы не пройти мимо глубинных структур соответствий, невидимых при буквалистском подходе к тексту. Понятия разных традиций выступают в качестве особых конфигураций, воплощенных с помощью сложных не поддающихся описанию исторических матриц. Сравнительная философия должна начинать с их воссоздания в контурах основных векторов их возможного понимания и поиском параллелей: с одной стороны со стороны лингво-филологического подхода (в том числе и поиска однозначного терминологического соответствия), металингвистического поиска скрытой аксиоматики, лежащей в основе разнообразных онтологий и не-онтологий, с другой — со стороны религиозной антропологии и социологии познания, избегая ловушек ложной универсализации. Мы не можем мыслить, не повинуясь логике и семантике определенного языка, но мы и не мыслим вне определенных социальных рамок, порядка ценностей, в перспективе специфических для данной культуры традиционного отношения к священному. Передача и толкование моральных, политических, теологических и сотериологических понятий цивилизаций требует предварительного исследования априорных постулатов, лежащих в основании философских споров, располагающихся на заднем плане сцены в данном культурном пространстве.

Выявление антропологических предпосылок, внутренней логики выборов цивилизацией, несводимых к нашим, децентрирует мир, показывает регулирующие принципы западной мысли, не влекущие к универсальности через межкультурные темы¹. Можно выбирать широкую панораму, или частности, выбрать стремление к общедоктринальным позициям и универсальным установкам, которые отстаивала вечная философия (избежав ее статики и абстрактной догматики противопоставления полифонии исторического опыта). Можно сочетать лингвистические и социокультурные исследования с поисками единства человеческого духа, подкрепленные особыми ритуальными практиками, специфическим языком и терминологией. Однако, все эти устремления только способствуют развитию сравнительной философии, включающей в свой ареал столь непохожие Восток и Запад.

Трудность разграничения «Востока» и «Запада» коренится в самой не-расторжимости общечеловеческой истории, культуры и философии. Культуры эти неоднородны по своему содержанию, с разными типами мировоззрения. Восточная логика, в отличие от западной, не требует соблюдения закона исключенного третьего (поэтому, между прочим, Восток не был особенно озабочен выбором между политеизмом и монотеизмом).

¹ См., например: Философская антропология как интерпретативная форма знания // Под ред. Б.В. Маркова, А.В. Говорунова. СПб., 2001. С. 242-243.

«Восточный склад ума резко отличается от западного. Последний требует логического развития мысли, при котором отдельные положения или силлогизмы следуют один за другим в определенной связи, делая понятной новую мысль или аргумент. Восточный ум пренебрегает этой манерой мыслить, считая ее медленной и неартистичной. Он предпочитает путь поэтических оборотов речи и смены фантастических образов. Избрав этот путь, ум не нуждается в промежуточных посылках. Тонкие неуловимые изгибы мысли как бы по мановению волшебного жезла, приводят его сразу к новому яркому представлению, до которого он никогда не мог бы прийти путем холодного логического рассуждения»¹.

Взаимопроникновение Запада и Востока — один из важнейших динамических элементов их культуры. Возможно ли представить себе историю Эллады и всего античного мира без заимствований и осмыслений греками мифологических и научных представлений народов Двуречья, Ирана, Передней Азии, Египта? Без иранского универсализма, оказавшегося прообразом и александрийского универсализма?² Существующие параллели между элементами раннегреческой философской мысли и иранской мифо-религиозной традиции, включающей дозороастрийские формы религии, зороастризм и зурванизм, говорят о влиянии Переднего востока на язык, миф, культ, ритуал и искусство Греции периода Гесиода и Гомера³. Феномен христианства, лежащий у водораздела древности и средневековья, оказался синтезом интуиций, умозрений и социальных навыков всего Средиземноморского ареала и сопредельных ему регионов — и восточных и западных; отчасти он оказался временным снятием антитезы Запад-Восток. Об этом писали такие авторы как Абд Ар-Раззак Мустафа во «Введении к истории исламской философии» (Каир, 1944), Бадави Абдурахман в работах «Роль арабов в формировании европейской мысли» (Кувейт, Ливан, 1979), и «Греческое наследие в исламской культуре» (Кувейт, Бейрут, 1980)⁴. Последний рассматривает параллели Ибн Хальдун — Аристотель, аль-Кинди, аль-Газали и греческие мыслители, оце-

¹ Макгован Дж. Китайцы у себя дома. СПб., 1910. С. 51.

² West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.

³ Burkert W. Die Orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur. Heidelberg: Winter, 1982; Burkert W. Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferritus und Mythen. Berlin, New York: De Gruyter, 1972; Assmann J., Burkert W., Stolz F. Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982; Яйленко В.П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М.: Наука, 1990; Олианс Р. На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999; Вольф М.Н. Проблема иранских влияний на греческую культуру эпохи генезиса философии // Философия: история и современность. 1999-2000. Новосибирск, 2001.

⁴ См. также: Fakhry Majid Philosophy, Dogma and impact of Greek Thought in Islam // Fakhry Majid. Collected studies series. Brookfield Vermont: Variorum, 1994.

нивает вклад во взаимопонимание философских культур таких авторов как К.Г. Беккер, М. Майергоф, П. Краус, И. Гольдциер, К.А. Наллино. Есть точка зрения Г.О. Вольфсона, выраженная в фундаментальном труде «История философских систем от Платона до Спинозы», что арабская философия — это почти сплошная цепь заимствований из античной и раннехристианской мысли¹.

Таким образом, несмотря на различия, существует не только взаимопроникновение, но и определенный параллелизм культурного развития Востока и Запада. Установлено совпадение ряда художественных канонов в восточном и западном искусстве, например, в античной, византийской, индийской, тибетской живописи и скульптуре идеалы человеческой красоты строились на одних и тех же иконометрических пропорциях. О сходстве, различии и параллелях в развитии философских идей говорить не приходится: здесь точек зрения больше, чем самих школ². Можно сказать, следуя за Ч. Мэрриамом, что априорно-дедуктивная, историческая, сравнительная этапы развития сравнительной политологии, тенденции к наблюдению и обзору свойственны и философской компаративистике, как и объясняемые типы сходства Э. Фрименом (прямое заимствование, подобие условий среды, генетической общности), эволюционная реконструкция по типу языковой реконструкции³.

Однако, учтем и тот факт, что компаративистика взаимосвязана с диалогом. Диалог всегда предполагает наличие некоего третьего собеседника, формально не участвующего в процессе общения, но играющего роль некой «точки отсчета», по отношению к которой реальные коммуниканты упорядочивают свои позиции. Формы выражения этого «третьего» различны в разные исторические эпохи — это и «суд божий», или «суд истории», или «голос совести» и т.п. Возможно в лице компаративистики начинает формироваться действительно «надуниверсальная», деидеологизированная позиция, преодолевающая диктат монологизма западной культуры, освобождающая национальные философские культуры от роли маргинала. Компаративная философия как «понимающая» наука, как философствование по поводу *различий*, опирающаяся на результаты смежных философских и гуманитарных дисциплин ориентирована на *создание транскультурного основания для сравнения и понимания философских культур и традиций*. Акцентируя нормативную рациональность (в данном контексте как рациональность, учитывающую свои

¹ Wolfson Y.A. The Philosophy of the Kalam. Cambridge (Mass.), 1976.

² В современной художественной (постмодернистской) литературе в России эти проблемы также оригинально отражены. Сошлемся на две из них: Пелевин В. Чапаев и пустота. М., 1997 и Хольм ван Зайчик. Дело о Полку Игоре. СПб., 2001.

³ Freeman C. (1873), Merriam Ch. (1923); См.: Сморгунюв Л.В. Современная сравнительная политология. Учебник. М., 2002. С. 14-15.

культурные границы), компаративистика помогает избежать иллюзий нормативно-ценностного сознания и, таким образом, подводит к выработке кросс-культурной рациональности.

Последняя отталкивается от факта некоей изначальной близости культур, наличием в них некоторых пересекающихся совокупностей представлений, что можно объяснить глубинной архетипичностью родового сознания человечества. Нельзя исключать и «следы» аккультурации в мировой истории — неизбежного процесса приобретения одним народом тех или иных элементов культуры другого народа. Данный подход в определенном смысле вписывается в прагматическое понимание истины, утверждающий тезис: «Нет истины вне контекста». В современной философии неопрагматическую трактовку истины как «истины без зеркал», т.е. не претендующей на отражение реальности, развивает американский философ Ричард Рорти. Результатом активности с этих позиций может быть соглашение по поводу некоей «конечной» истины как регулятивной идеи, необходимой для осуществления конкретных целей. Насколько это соглашение совпадает с *согласием* как выражением подлинного духовного единства людей, остается открытым вопросом.

Компаративистика в данном случае как бы выполняет роль «третьего», той основы, по отношению к которой участники диалога должны выстраивать свои позиции, стремясь быть понятыми. Однако это не претензия на достижение позиции идеального наблюдателя», которая представляется недостижимой: одинаковой, общей для всех нормативной перспективы не существует, поскольку и в этой компаративистской ситуации исследования господствует «прерогатива спрашивающего и высшая точка зрения» в конечном итоге наша собственная. В контексте куновской мысли о несоизмеримости парадигм такая позиция вполне оправдана. Теоретически нейтральной точки зрения не существует, окончательный контекст мысли невозможен.

Компромиссный подход, проистекающий из компаративистской методологии, способен в определенном смысле преодолеть крайности универсализма и релятивизма, полагая границы как первого, так и второго, ориентируя на выявление механизма взаимодействия идей в историко-философском процессе. Компаративистика способствует выработке так называемого «номадического сознания» (номады — с др. греч. название кочевников) как *стиля мышления*, не опирающегося на социально нормированные модели дискурса. «Кочующий субъект» компаративистики способен «перемещаться» в историко-философском «поле», не претендуя на достижение окончательного варианта универсализма. Речь может идти только об относительной универсальности.

Представляется, что компаративистика нарабатывает потенциал в этом направлении: сравнительно-сопоставительный анализ различных фило-

софских учений создаст предпосылки философствования в планетарном масштабе. В этом смысле компаративистика являет собой тип *интеркультурной философии будущего*, децентрирующей любую философскую рефлексию, выступающую с претензией на роль универсальной парадигмы, некоего доминирующего центра. Опасность синдрома «монологизма», «изоляциялизма», «центризма» абсолютно не исключена, поскольку первичная позиция может быть только «нашей», следовательно, путь к интеркоммуникации всегда пролегает через собственную культурную традицию. Компаративистика стремится поднять дискурс на ту философскую «высоту», с которой уже не пытается найти «истину», но предполагает вести «разговор» на «едином» философском метаязыке, не претендующем на окончательный контекст. Эта «высота» как некая «предельность» постоянно уточняет свои параметры, стандарты и критерии, «способы говорения», историческая и культурная обусловленность которых несомненна. Поскольку потребность философского суждения в терминах некоего целого не исчезает (и вряд ли исчезнет), речь идет о выработке нового типа целостности — некой организующей модели «целого», учитывающей *различие*, разнообразие, национальную и региональную специфичность современного философствования преодолевающей его монокультурность.

Заметим, что сравнение как способ существования критичности свойственно человеческому мышлению вообще. Можно сказать, что компарация имманентна био-психической сущности человека, в этом заключается ее *онтологический аспект*. Индивид, сравнивая, проявляет свободу своей мысли. Общество, предоставляя условия для интеллектуальной свободы критических сопоставлений-сравнений, воссоздает идеальную модель самосознания, выходящую за пределы конкретной культурноисторической традиции. Таким образом, развивающееся сравнение становится актом обретения внутренней *свободы*, а компаративистика — реальным осуществлением *свободомыслия*. *Гносеологический статус* компарации определяется характером человеческой деятельности, обуславливающей ее как простейшую разновидность умозрения. Механизм компарации действует в процессе определения понятий на основе фиксации родо-видовых отношений исследуемого предмета по *признакам сходства* и различия.

Сравнительный философский анализ включает два принципиальных подхода — *аналитический* и *синтетический*, которые предполагают, с одной стороны, адекватное рассмотрение данной концепции и выявление мотивов и фундаментальных целей ее построения; с другой стороны — сравнение, сопоставление методов и идей как в историческом развитии данной концепции, так и в столкновении и противоборстве различных

традиций. Кроме того, *аналитический подход* предполагает рассмотрение концепции, идеи уже как *результат анализа и интерпретаций предшествующих систем*, как содержание *некоего диалога* философских и культурных традиций. Истинное содержание исследуемой концепции можно выявить, имея в виду принципиальную незавершенность и открытость ее для последующих трактовок и интерпретаций.

Проблемы философской компаративистики связаны с определением *стратегической линии ее развития*. Здесь наблюдается тенденция к *переходу от идеи «синтеза»* западной и восточной философии к *идее «понимания другого»* на основе *выявления «различий»* в философских культурах Востока и Запада, *взаимодействия* универсального и уникального. Нуждается в *уточнении категориальный аппарат* компаративных исследований в связи с расширением географических и хронологических границ компаративной философии. Это касается, в частности, философской неотрефлексированности и *неоднозначного использования* как основных концептов философии, так и таких *понятий* как философская культура, самобытность, диалог, идентичность, взаимодействие философских культур, аккультурация, миметизм и т.д. Особую роль здесь призвана сыграть сравнительная логика, сравнительная этика и т.п.

Дальнейшая *разработка теории* компаративной философии связана с расширением ее проблемного поля, переходом от доминирующей в 40-60-е годы проблемы человека к широкому кругу онтологических, гносеологических, логических, этико-эстетических и аксиологических проблем. Уточнение и дальнейшая разработка компаративистского метода требует определения *базовых принципов* той или иной философии; выявления *параллелей развития* философских систем и учений; выработку *системы критериев* (в частности, такого критерия как философской культуры) для их сравнения и оценки; обоснование условий адекватного содержательного *перевода категорий* одной философской культуры на язык другой и т.п.

Что касается российской философской компаративистики, то она связана с отечественным востоковедением XIX-XX вв. (В.П. Васильев, В.М. Алексеев, Ф.И. Щербатской, Н.И. Конрад и др.). Современную ее стадию характеризуют описательность, попытки преодолеть условия монофилософской культуры, господствовавшей десятилетия. Основные направления сравнительных историко-философских исследований связаны с *сопоставлением* философских систем Запада и Востока, России и Европы, Латинской Америки и Запада.

Перспективы развития философской компаративистики связаны, в первую очередь, с получением статуса самостоятельного направления отечественной

историко-философской науки. Описательная стадия ее развития рассматривается как предварительная фаза на пути к теории. Последняя должна соответствовать требованиям современных *общенаучных критериев рациональности*. На основе разработки компаративистской методологии рассматривается возможность превращения компаративистики в *средство осуществления диалога философских культур*. Как учебная дисциплина философская компаративистика должна стать обязательной в системе философского образования. Требуется дальнейшей разработки отечественные востоковедение, арабистика, латиноамериканистика, африканистика, синология и т.п.

Имеющие хождение в отечественной литературе понятия «компаративная (компаративистская) философия» и «философская компаративистика» в *широком* смысле слова можно рассматривать как синонимы. Однако в *узко специальном* смысле представляется, что понятие «компаративная философия» включает в себе *теорию компаративистики*, исследующей различные *области сравнений*: сравнительное религиоведение, сравнительная эстетика, сравнительная метафизика, сравнительное литературоведение, сравнительная лингвистика, сравнительная политология, сравнительная логика, сравнительная история и т.д. Понятие же «философская компаративистика» в большей степени выражает ее *методологический аспект*, т.е. компаративный *подход*, присутствующий во всяком историко-философском исследовании. Как относительно *новая область исследования*, философская компаративистика представляет *специализированную сферу философии* основанной на *междисциплинарном синтезе*. Компаративистская методология (сравнение, сопоставление, диалог, аналогия, параллелизм, типологизация т.п.) дает возможность выработки *системы критериев* социокультурного сравнения национальных философских традиций, позволяющая рассматривать их как части единого целого.

Реализация этих целей предполагает решение ряда конкретных задач. В частности, *выяснения механизмов взаимодействия* процессов интеграции и ассимиляции идей в истории философии, *переосмысление* традиции философского монолога и, в перспективе, *создание универсального метаязыка* мировой философии. Ведущей линией развития компаративистики становится *формирование единого «пространства» философии*. Методология историко-философского анализа предполагает классификацию объектов сравнения по двум основным признакам — масштабности (микро — и макрокомпаративистика) и содержательности. На уровне микрокомпаративистики предметом сравнения могут быть тексты отдельного мыслителя (с точки зрения эволюции его взглядов); тексты разных мыслителей (например, для прояснения их взглядов на одну и ту же проблему); системы идей различных

мыслителей (Гегель — Гуссерль; Фрейд — Маркс; Паскаль — Ницше и т.д.). На уровне макрокомпаративистики соответственно сравниваются: философские школы и направления; национальные формы философствования; исторические типы философского мышления; философия и другие формы общественного сознания (философия — наука, философия — религия, философия — искусство и т.д.)

В любом случае следует помнить, что *сравнение* не есть доказательство, что сравнительный метод не самоцель, он служит определенным познавательным задачам, являясь *средством расширения возможностей* историко-философского исследования. Несмотря на повсеместное распространение *сравнительного подхода* в гуманитарном познании, нельзя сказать, что для процедур сравнения и сопоставления в компаративистике характерна методическая ясность. Здесь можно отметить определенную либерализацию философской методологии. Это проявляется, в частности, в переосмыслении традиционного предосудительного отношения к эклектицизму. Возрождается исходное значение этого термина как «способности выбирать». В позитивном смысле эклектицизм предстает как синтез доказательных результатов развития философской мысли. Цель философского сравнения — шаг к созданию новой идеи. Философская компаративистика — это выявление того, что всегда существовало, но приобретает принципиальное значение именно в современной историко-философской ситуации — ситуации плюрализма, множественности философских дискурсов. Компаративистская методология способствует *выявлению коммуникативного характера гуманитарного знания* и тем самым утверждает диалог как норму современного историко-философского процесса (и любого междисциплинарного исследования).

Сравнительный анализ — методологическое основание истории философии как науки — может исходить из разных установок. Здесь можно выделить *три позиции*. Вступая в диалог, философия должна предстать не как сумма школ, направлений, течений, региональных образований, а как *целостный феномен*, который являет и проявляет себя через сумму школ, а последние не «разбивают» ее, а способствуют устойчивости и целостности интеллектуального феномена в его едином теоретическом фонде. В пользу предположения о единстве философии, при общепринятом признании разнообразия и многоаспектности, говорят ее социально-функциональный статус: она обслуживает общество в рамках общей культуры XX-XXI веков, отражает, выражает и сопровождает интегральный общественный процесс. Философское единство это и результат отражения единого действительного мира во всем его многообразии, целостной формы многообразного существования

современных обществ, а неоднородность философии в этом случае объясняется многообразием его материально-политических и социальных процессов, как и личностных устремлений. В пользу предположения о единстве философии говорит и современное методологическое знание о материальном единстве мира, теория отражения (хотя Ю. Хабермас пытается рассматривать социальный объект, т.е. общество, «по ту сторону всех теорий отражения»), теория относительной самостоятельности духовных процессов.

Следовательно, сравнение может исходить как из единства философии, так и из *идеи единства* мирового историко-философского процесса, реализующегося в различных культурах. Тематическое и концептуальное сходство, определенный параллелизм в философских системах (идеях и концепциях) трактуется как частные проявления общих *глубинных закономерностей* эволюции разума. Своими истоками данная исследовательская позиция восходит к историческому мышлению Просвещения, исходившему из идеи, согласно которой человек повсюду, при любых исторических условиях являет тождественность человеческого рода, представляет собою равно одаренное разумом существо. Историко-философская концепция Гегеля по-своему выразила эту тенденцию.

Другой тип сравнительного анализа опирается на *идею уникальности*, самобытности философской культуры в сравнении с традиционными историко-философскими представлениями, оставляющими этот аспект «в тени». Значение этого типа в полной мере проявилось в нынешнем веке, с ростом национального самосознания разных народов. *Философское страноведение* как раздел историко-философской науки, всецело *опирающийся на компаративистскую методологию*, находится в стадии становления, еще не стало самостоятельной дисциплиной. В тоже время его задачи определяются уже достаточно четко. Это *выявление и описание историко-культурного феномена национального философствования*, его своеобразия, особенностей ментальной стилистики, сопоставление с другими философскими традициями.

И, наконец, *сравнение по ассоциации* — интеллектуальные игры как свободные проявления творческого философского духа, не озабоченного стандартами официально-обязательных критериев научно-исследовательских работ (актуальность, новизна, теоретическая и практическая значимость и т.п.). Сравнительные исследования подобного типа всецело на ответственности автора, опирающегося исключительно на свою интуицию, талант, эрудицию. В силу определенных обстоятельств этот тип исследований в отечественной историко-философской науке встречается редко.

Таким образом, *теоретические и методологические проблемы* историко-философского познания приобретают особый ракурс в свете компара-

тивистики. (Естественно, подобное можно сказать как о сравнительном литературоведении, политологии, религиоведении и т.п.) Это становится очевидным при сравнении традиционной интерпретации историко-философского процесса с национальной формой философствования. В рамках традиционного понимания негласно предполагается, что всемирная история философии начинается с того момента, когда форма национального выражения «теряет» свое превалирующее значение. (Надо отметить, что это условное допущение «потери», поскольку история философии в ее мировом измерении не знала этапа расцвета национального самосознания как явления, характерного именно для XX века.) *Единство философского развития человечества* признается исследователями различных ориентаций. В этом признании находит свое выражение известное переплетение историко-философских и философско-исторических представлений. Это было очевидно у Гегеля, сводившего все формы развития к логическому процессу, в результате чего история человечества превратилась в его концепции в историю философии, имманентное развертывание абсолютной идеи. Заслугой Гегеля считается преодоление плюрализма философских учений, т.е. понимание историко-философского процесса как единого противоречивого процесса поступательного развития познания. Национальное своеобразие философских учений при таком подходе теряло всякое значение. С этих позиций единство историко-философского процесса прослеживается, прежде всего, в плане *внутренней преемственности идей* в развитии философского знания. Это проблемный или *логико-гносеологический подход* к истории философии, получивший наибольшее распространение в отечественной историко-философской науке.

Своеобразие современной историко-философской ситуации заключается во *внимании к национальной форме философствования*. На первый план в этом случае выступает собственно *культурно-исторический* (культурологический, включающий этноцентрический) а не логический, метод историко-философского познания. *Культурологический подход* к историко-философскому процессу показывает, что «философии вообще» никогда не существовало, есть лишь различные *типы философствования*. Будет ли в таком случае признание множественности философских культур означать отрицание единства и преемственности в развитии философского знания? Представляется, что признание национальной формы участия во всемирном историко-философском процессе во всем многообразии его культурно-исторических особенностей не исключает выяснения роли идей западной философии, их влияния на становление самобытных философских традиций. Преемственность как закономерность историко-философ-

ского познания наблюдается и здесь. С позиций философской компаративистики представляется возможным конкретизировать, уточнить признанные универсальные философские принципы, показать, как они преломляются в определенных историко-культурных обстоятельствах региона. «Абсолютная» общезначимость философских оснований будет измеряться в таком случае «универсализмом» конкретной культуры.

В этом отношении представляет интерес становление африканской, современной арабской и латиноамериканской философии. Так, развитие латиноамериканского мышления протекает параллельно процессам в европейской философской мысли. История латиноамериканской мысли во многом является последовательным *воспроизведением* основных течений и культуры *западной философии*. Можно отметить только некоторое *запаздывание* в этой преемственности. Латиноамериканская мысль в некотором смысле является как бы отзвуком, «эхом» философии европейской. Если, например, европейский позитивизм утвердился в 40-е годы XIX века, то в Латинской Америке — это конец XIX — начало XX века. Экзистенциалистские умонастроения появляются в европейской философии после первой мировой войны, в Латинской Америке они достигают апогея своего распространения в 60-е — 70-е годы. В настоящее время для осмысления самобытного историко-культурного опыта достаточно активно привлекаются идеи и методология феноменологии, герменевтики, марксизма, постмодернизма и других философских учений. Однако надо иметь в виду, что европейская философия в качестве методологии применяется в иных историко-культурных условиях, к решению собственно латиноамериканских проблем. Несомненный *эkleктицизм* отражает здесь стремление синтезировать многообразный и противоречивый философский опыт Запада, использовать его применительно к собственным обстоятельствам.

Если ретроспективно взглянуть на методологию, которая привлекается для осмысления американского опыта, то здесь *отсутствует* характерная тенденция, философская *традиция, единый интеллектуальный стиль*. Эта особенность характерна и для современной западной философии, где не всегда можно однозначно определить тип, форму философствования, что представляется разрешимой задачей в отношении философии прошлого. Однако если здесь (в отношении западной философии) это объясняется как раз ее «современностью», то латиноамериканская мысль как широкое идейное движение уходит своими истоками в сложный комплекс культурно-исторических представлений, связанных с прошлым континента.

С позиций компаративистики в качестве предварительного, но не окончательного, вывода по проблеме соотношения универсального и локального,

всемирного и национального в историко-философском процессе можно заключить следующее: философская школа (в нашем случае, национальная философская культура) включается в современный философский диалог, участвует в кросс-культурном взаимодействии при достижении ею определенного уровня целостности и системности, делающей ее доступной для концептуализации, т.е. когда она сама приобретает черты универсализма. *Претензии на универсализм* негласно считаются признаком подлинного философствования, однако само понимание «универсализма» в современной философии пересматривается. По словам известного мексиканского философа Л. Сеа, «абстрактному» универсализму европейской философии противопоставит «конкретный» универсализм философии латиноамериканской.