

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Белимова В.С. Критика сравнивающего разума: метод Поля Массон-Урселя и проект межкультурной философии // Философская мысль. 2025. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.12.77239 EDN: NAWBLM URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=77239

Критика сравнивающего разума: метод Поля Массон-Урселя и проект межкультурной философии

Белимова Влада Сергеевна

ORCID: 0000-0002-1630-4522

кандидат философских наук

Младший научный сотрудник; Сектор восточных философий; Институт философии РАН

105037, Россия, г. Москва, ул. 1-я Парковая, д. 1 к. 2



✉ belimova.vlada@gmail.com

[Статья из рубрики "История идей и учений"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.12.77239

EDN:

NAWBLM

Дата направления статьи в редакцию:

06-12-2025

Дата публикации:

13-12-2025

Аннотация: Статья посвящена интеллектуальному наследию французского востоковеда-индолога Поля Массон-Урселя (1882–1956), одного из основоположников философской компаративистики. Многие черты его подхода сближают его с современной межкультурной философией. Массон-Урсель обосновал необходимость включения неевропейских традиций мысли (индийской, китайской) в историю философии на равных основаниях с европейской. В статье приводится интеллектуальная биография учёного, анализируются его связи как с кругом академических учёных (Анри Бергсон, Люсьен Леви-Брюль, Эмиль Дюркгейм, Марсель Мосс, Сильвен Леви), так и с представителями неакадемического сообщества Западной Европы первой половины XX в. (Мирча Элиаде, Рене Генон). Особое внимание уделяется анализу институциональных препятствий, с

которыми столкнулся его проект сравнительной философии. Работа основана на историко-философском анализе трудов Массон-Урселя с применением методов интеллектуальной истории и архивных исследований. Особое внимание уделяется реконструкции двух ключевых методологических инструментов: «позитивной аналогии», направленной на выявление структурно-функциональных эквивалентов в разных традициях, и «позитивной среды», требующей контекстуального анализа философских идей. Ключевым источником, впервые вводимым в научный оборот, является архивное письмо Массон-Урселя 1945 г., которое наглядно демонстрирует институциональное сопротивление сравнительному методу в первой половине XX века. На его основе обосновывается тезис о том, что проект Массон-Урселя, несмотря на позитивистскую риторику и историческую ограниченность, содержал радикальный критический потенциал. Его программа была направлена не только на поиск универсальных закономерностей развития мысли, но и на пересмотр привычных западных категорий (таких как оппозиция философии и религии) через погружение в иные культурные контексты. Показано, что этот проект предвосхитил ключевые аргументы постколониальных исследований и вопросы современной межкультурной философии, предлагая оригинальное соединение позитивизма с вниманием к метафизическому опыту. Анализ рецепции его фундаментальной монографии в академической среде 1920-х годов выявляет характерные для той эпохи дискуссии о пределах сравнительного метода. Результаты исследования имеют значение для понимания генеалогии межкультурной философии и актуальны в контексте современных дискуссий о деколонизации философского знания и преодолении интеллектуального провинциализма.

Ключевые слова:

Поль Массон-Урсель, сравнительная философия, межкультурная философия, незападные философии, компаративная методология, французская индология, интеллектуальная история, архивные исследования, европоцентризм, деколонизация знания

Автор благодарит Фонд «Дом наук о человеке» (*Fondation Maison des sciences de l'homme*) за помощь при подготовке статьи.

Вопрос о том, что может считаться философией, то есть каковы критерии и границы философского знания, напрямую определяет место незападных традиций мысли в истории философии. Политика интеллектуального колониализма, указывающая, какие традиции мысли достойны называться «философией», а какие надлежит именовать «древней мудростью», «религиозными воззрениями» или «мистическим учением», имеет прямые институциональные последствия: она формирует исследовательские приоритеты, университетские программы, и в конечном счете, понимание рациональности.

Современная межкультурная философия ставит и обсуждает этот вопрос, однако её критический импульс имеет свою генеалогию. Одним из первых его сформулировал Поль Массон-Урсель (1882–1956), французский востоковед-индолог, один из основоположников философской компаративистики. Он предложил программу сравнительной философии как строгой «позитивистской» дисциплины, развивающейся в русле французской интеллектуальной традиции энциклопедистов-просветителей (Дидро, Вольтер), с их культом разума и систематизации, а также нацеленностью поменять «обычный образ мышления», а равно программы позитивистов (Конт, Дюркгейм),

стремившихся к обнаружению универсальных законов. Массон-Урсель наследует у них эту установку на поиск объективного, проверяемого знания, но радикализирует её, превращая в метод критики сравнивающего разума.

Парадоксальность его фигуры в том, что, будучи сыном колониальной эпохи, он предвосхитил многие аргументы постколониальной критики и современной межкультурной философии. Известный индийский философ П.Т. Раджу в публикации «Сравнительная философия и духовные ценности: Восток и Запад» назвал труд Массон-Урселя первой попыткой концептуализации нового направления мысли [1, с. 214].

Однако проект сравнительной философии, предвосхитивший межкультурный поворот [2: 3; 4], остался в его время, увы, нереализованным. Драматическое свидетельство тому – строки, написанные самим Массон-Урселеем в 1945 году. В ходе архивных изысканий в литературной библиотеке Жака Дусе (*Bibliothèque littéraire Jacques Doucet*) автором данной статьи был обнаружен документ от 28 мая 1945 года [5], озаглавленный «Автобиографическое письмо Массон-Урселя», в котором автор высказывает просьбу рассмотреть его кандидатуру на пост профессора одной из вакантных кафедр. Примечательно, что в архиве Коллеж де Франс хранится более краткая версия того же письма [6], в которой Массон-Урсель меньше говорит о своём творческом пути, однако ключевой фрагмент об институциональных ограничениях им сохранён без изменений. Исторический контекст создания письма трагичен: вакансии, на которые претендовал французский учёный, освободились после гибели Мориса Хальбвакса и Анри Масперо. Оба погибли в 1945 году: Хальбвакс – в Бухенвальде, Масперо – при эвакуации из концлагеря. Сам Массон-Урсель также был арестован во время немецкой оккупации и вернулся из заключения «очень ослабленным и с обмороженными ногами» [7]. При этом его старший сын, участник Сопротивления, был схвачен гестапо и бесследно исчез. В этих тяжелых обстоятельствах учёный пишет о своих планах на последний этап своей жизни. Почти двадцать лет занимавший должность заведующего кафедрой индийских религий в знаменитой парижской Практической школе высших исследований, Массон-Урсель в письме признаётся, что хотел бы «в завершение своей карьеры наконец целиком посвятить себя истинному призванию и главному интересу: сравнительной философии» [5]. Причина, по которой это оказалось невозможным ранее, сформулирована им лаконично: «Школа высших исследований позволяет мне преподавать лишь индийскую философию» [5]. Удивительно, но автор первой в мире монографии по сравнительной философии на протяжении почти двух десятилетий парадоксальным образом был лишён во Франции институциональной возможности преподавать тот предмет, необходимость которого он же сам теоретически и обосновал.

В письме он излагает свою исследовательскую программу: «Мне представляется неопровергимым то, что самая верная критика разума должна основываться на исследовании контрастирующих друг другу цивилизаций, особенно этих трёх центров развития человеческого сознания, чья эволюция синхронна» [5]. Формулировка «kritika razuma», безусловно, отсылает нас к кантовской традиции, но французский учёный переосмысляет её: критика возможна только через метод сравнение, сопоставления, через выход за пределы только одной культурной традиции. Это и есть «kritika сравнивающего разума» – проект, который Массон-Урсель так и не смог в полной мере реализовать как преподаватель.

Обсуждаемый документ с очевидностью служит свидетельством того институционального сопротивления, которое оказывалось в то время компаративному подходу в

востоковедных штудиях во Франции и, в целом, – в Западной Европе – того сопротивления новому в исследованиях, которое подчас наблюдается в случае современной межкультурной философии. Массон-Урсель разработал методологию для преодоления интеллектуального провинциализма, но сам стал жертвой дисциплинарных границ своего времени. Осмыслить истоки проекта сравнительной философии, инициированного Массон-Урселеем невозможно без анализа интеллектуальной биографии учёного. В автобиографической заметке 1952 г., написанной, по его собственным словам, «чтобы она послужила ему некрологом», он приводит впечатляющий список имён своих учителей: «Моими учителями были Бергсон в философии, Пьер Жане в психологии, Леви-Брюль, Дюркгейм и Мосс в социологии. Меня учили Альфред Фуше, который познакомил меня с индийской традицией в сочетании с эллинизмом, и Сильвен Леви, который воплотил в себе индийскую традицию. Однако я хотел ещё изучить социологию под руководством Шаванна, чтобы понять, как Китай соотносится с Грецией и Индией» [\[7, с. 19\]](#). Этот перечень свидетельствует о широте интеллектуальных интересов. Как столь различные влияния соединились в одном мыслителе? Индолог Оливье Лакомб даёт такую характеристику междисциплинарным устремлениям учёного: «У Поля Массон-Урселя было двойное призвание – философа и востоковеда, и он стал провозвестником новой дисциплины, освоить которую было непросто и которая требовала одновременно строгости и проницательности, открытости и гибкости, обостренного чувства различий и страсти к единству: сравнительной философии» [\[7, с. 21\]](#).

Выдающийся французский ориенталист-индолог С. Леви (1863–1935), которого Массон-Урсель называл «воплощением индийской традиции», привил ему уважение к первоисточникам и филологической точности. Именно эта установка отличала Массона-Урселя от «компаративистов-дилетантов», которых он резко критиковал. Лакомб отмечает: «Он иногда был очень суров к самодеятельным компаративистам без серьёзной филологической или исторической подготовки» [\[7, с. 25\]](#). Здесь необходимо отметить, что в двадцатые годы XX века во Франции – в промежутке между двумя мировыми войнами – в изучении Индии имело место особого рода противостояние-взаимодействие – между представителями строгого научного подхода, исследователями-филологами (во главе с С. Леви) и приверженцами т.с. «романтического» подхода к индийской культуре, инспирированного интерпретацией древнеиндийской мудрости в оккультно-эзотерических кругах Франции XIX – начала XX века (теософы, традиционалисты и др.) [\[8\]](#). По меткому выражению современного французского исследователя Роллана Лардинуа, Массон-Урсель «взял на себя труд по выстраиванию отношений между полюсом академической индологии и, скажем так – полюсом востоковедов-любителей» [\[9, с. 164\]](#).

Действительно, на «академического полюсе», Массон-Урсель предстает как классический востоковед-индолог, который в 1919 г. присоединился к Практической школе высших исследований, сначала в качестве лектора, а затем, после защиты докторской диссертации о методе сравнительной философии, получил должность заведующего кафедрой индийских религий. Но при этом также многочисленны и, по-видимому, неслучайны связи Массон-Урселя и с «эзотерическим полюсом востоковедения» [\[10\]](#). Так, французский исследователь публиковался в эзотерических журналах, таких как традиционалистский «Krur» Юлиуса Эволы и теософском «Spiritualité»: писал там небольшие заметки, посвященные различным аспектам индийской философии и мистицизма; составлял предисловия к работам, которые во всех отношениях не были академическими. Мирча Элиаде (1907–1986), с которым Массон-

Урセル был лично знаком (вероятно, по тем или иным французским эзотерическим кружкам), так описывал в своём дневнике необычную обстановку кабинета Массон-Урселя, по которой можно судить о скрытом от научного мира круге интересов французского ученого: «На одной полке стояли книги по оккультизму, на другой череп, литография святого Сульпиция, рядом – изображение гороскопической карты» [\[11, с. 20\]](#).

Показателен в этом отношении случай взаимодействия Массон-Урселя с французским мыслителем Рене Геноном. Генон, будущий основатель традиционализма, посещал те же курсы по индийской философии в Сорbonne, что и Массон-Урセル. Однако его диссертация по веданте была отклонена Сильвеном Леви – за недостаточную филологическую обоснованность и тенденциозность, поскольку автор «мало интересуется историей и исторической критикой, слепо верит в идею, что человеческому гению с первых веков мира мистически была передана изначальная истина» [\[12, с. 109\]](#). С Рене Геноном же Массон-Урселя связывали, судя по некоторым личным письмам, весьма непростые отношения. Генон в письме к итальянскому эзотерику Гвидо де Джорджио давал компаративисту уничижительную характеристику: «Я не верю, что он способен видеть вещи иначе, чем глазами Запада, то есть сквозь призму современной философии; кроме того, он слишком тесно связан с официальными кругами... при этом я знаю, что он также поддерживает отношения с теософами. Он проявляет тенденцию угождать всем и каждому, что несомненно является следствием его довольно нерешительного характера» [\[13, с. 21\]](#). Вероятно, эту резкую критику Массон-Урсель заслужил за свою рецензию на книгу Генона «Общее введение в изучение индусских учений» (1921), написанную французским традиционалистом на основании своей диссертации, некогда отвергнутой Леви. Признавая за Геноном «редкую добродетель суждения об индуистском вопросе по-индийски» [\[14, с. 411\]](#) и соглашаясь с ним в том, что «знание не может компенсировать понимание, а европейская критика не может обойтись без приобщения к местным традициям» [\[14\]](#), Массон-Урсель в своей рецензии критиковал «категорическое осуждение Генона любой попытки объяснить метафизику историческим методом» [\[14\]](#). Эти примеры взаимных эпистолярных характеристик двух мыслителей позволяют не только прикоснуться к интеллектуальной жизни 20-х годов XX века, но и проливают свет на подход самого Массон-Урселя – в частности на его понимание того, как следует изучать индийскую философию. Презрение Генона к историко-критическому методу было слишком радикальным, чтобы Массон-Урсель мог его проигнорировать: как академический учёный он считал важнейшим условием исследования внимание к деталям, к историческим фактам. Однако следует заметить, что, хотя в некотором смысле пограничное положение между строгой академической наукой и интересом к эзотерическому поиску истины и нашло отражение в широте исследовательских интересов Массон-Урселя, всё же он стремился привести их к методологическому единству.

Последовательное развитие идей о необходимости комплексного подхода к изучению философских традиций Индии, Китая и Европы у Массон-Урселя затрагивает несколько взаимосвязанных тематических линий. Его анализ логико-семантических конструктов и их философских следствий [\[15; 16\]](#) включает сопоставление логических схем и отдельных терминов (цепочка силлогизмов-соритов [\[17\]](#), прамана [\[18\]](#), дхарма [\[19\]](#), динамика глагола «быть» [\[20\]](#), приставки абхи-/адхи-/ати [\[21\]](#)) как своего рода «точек входа» в различающиеся эпистемологии и онтологии. Другой значимой темой становится рационализация «мистического» дискурса – притом, мистицизма как явления в целом [\[22; 23; 24\]](#), так и отдельных учений Индии (танtry [\[25\]](#), йоги [\[26; 27\]](#) и т.д.). В своих

исследованиях индийских доктрин о внимании и различных психотехник («концентрация» [\[28\]](#), «экстаз» [\[29\]](#) и т.п.) французский компаративист обращает внимание на возможность их соотнесения с современной ему западной психологией (включая, психоанализ) [\[30; 31; 32; 33; 34\]](#). Отдельное место в его наследии занимают труды, осмысливающие применение историко-позитивистской установки к материалу восточных традиций в целом [\[35; 36; 37\]](#).

При этом французский ученый с остротой осознавал в необходимости выработки нового подхода к исследованию феноменов различных культурных мыслительных традиций в их разнообразии и, одновременно, единстве, к их системному сравнению в рамках применения новых методологических оснований, базирующихся не на сопоставлении изолированных фактов, но на их контекстуальном анализе в рамках строгого научного подхода.

Свой проект этой новой философской дисциплины Массон-Урсель впервые изложил в ранней программной статье 1911 г. [\[38\]](#), а в одной из поздних его работ 1951 г. он был выражен им в виде краткой формулы: «истинная философия – сравнительная философия» [\[39\]](#). Теоретико-методологические установки получили развёрнутое обоснование в фундаментальной монографии 1923 г. «Сравнительная философия» [\[40\]](#), структурно состоящей из двух частей: в первой очерчивается объект и метод сравнительной философии, её исходная установка, во второй – в виде беглого обзора – намечается, как этот метод следует применить к изучению общего исторического развития философии, логики, метафизики и психологии.

Основной целью сравнительной философии должно было стать выявление универсальных закономерностей в развитии мысли разных культур, а не поиск случайных параллелей, который Массон-Урсель изящно критикует. «В зависимости от настроя и изобретательности наблюдателя всё в какой-то мере похоже на всё, и всё в какой-то мере от всего отличается: стоит лишь сменить ракурс, точку зрения, – и взору открываются самые прихотливые сходства или неожиданные различия» [\[40, с. 21\]](#). Ещё одна проблема – «школьные» классификации и упрощения, т.е. практика «зачисления» философов в абстрактные рубрики без учёта контекста: например, к «идеализму» относили Шанкарь, Платона, Декарта, к «материализму» – индийских чарваков, Ян-Чжоу, Лукреция. Такие классификации, названные им «рудиментарной компаративистикой», лишены научной ценности, поскольку игнорируют конкретные условия, в которых формировались те или иные учения, а потому «подобные отождествления не выдерживают критики» [\[40, с. 28\]](#).

Чтобы преодолеть «произвол» в деле сравнения, Массон-Урсель предложил два методологических инструмента, названные им «позитивная аналогия» и «позитивная среда».

Метод «позитивной аналогии» нацелен на выявление «эквивалентных отношений», своего рода пропорций; это не поиск тождества и не фиксация различий. В этом смысле можно говорить о сходном значении, казалось бы, совершенно не похожих мыслителей: «Если я сопоставляю Сократа и Конфуция, св. Фому Аквинского и Чжу Си, то уже с первого взгляда, сквозь бесчисленные несходства, улавливаю некое “семейное сходство”, которое не объясняется никакой фактической связью, но оправдывается аналогичной ролью, разумеется по-разному исполняемой в разных средах» [\[40, с. 24\]](#). Здесь важно не содержание учений (оно неизбежно несёт отпечаток конкретной традиции), а их структурная функция и системность, которая обеспечивается методом

организации философского материала, или, как говорит Массон-Урсель, «логикой расположения элементов» [\[40, с. 28\]](#).

Отметим, что с позиции современной межкультурной философии с помощью только этого метода, без герменевтики, критическое прояснение эпистемологических основ такого рода аналогий в пространстве смыслов таких разных культур как Индия, Европа и Китай, всё же вряд ли возможно. В этом контексте уместно вспомнить размышления Р.А. Малла, одного из основателей межкультурного подхода, о том, что даже классическая гадамеровская герменевтика не дает достаточного обоснования для появления подлинного межкультурного анализа, поскольку «каждая герменевтика имеет свои собственные культурные корни и не может претендовать на всеобщее и безусловное признание» [\[41, с. 15\]](#). Несмотря на отмеченные методологические различия (в частности, в отношении к герменевтике), программу Массон-Урселя с современными межкультурными подходами сближает «встроенная» в неё – благодаря методу позитивной аналогии – способность сочетать универсализм и партикуляризм. Без этого была бы упущена возможность встречи с Другим, (под которым понимается язык, менталитет, специфика социального устройства, представления об этике и морали других, т.е. незападных культур). Французский компаративист указывает, что, исключая представления об индийской и китайской культуре из философии, «мы лишаем себя знаний тем более ценных, что они исходят от народов так сильно отличных от нас» [\[38, с. 543\]](#).

«Позитивная среда» – второй ключевой инструмент методологии Массон-Урселя – требует учитывать исторический, культурный и религиозный контексты сравниваемых явлений. Любую сравниваемую идею необходимо «погрузить» в соответствующий ей контекст, чтобы понять её подлинное значение и избежать искажений. Этот принцип имеет несколько измерений. Во-первых, самой широкой средой, в которой обнаруживаются философские феномены, является цивилизация, которая их породила. [\[40, с. 35\]](#) Во-вторых – и это особенно важно для понимания незападных традиций – средой *par excellence* выступает религия, от которой философия, безусловно, отличается по своему объекту и методу, но с которой она находится в сложных отношениях взаимообусловленности. Массон-Урсель подчеркивает культурную специфичность самого противопоставления философии и религии: «Самое беглое сравнительное исследование учит нас, что привычная для нас антитеза науки и веры встречается лишь в недрах нашей западной культуры, созданной двумя континентальными течениями, но не до конца смешанными: иудейским фанатизмом и греческой теорией. Во всех иных местах религия, с одной стороны, и философия или наука, с другой, не противостоят друг другу в антагонизме» [\[40, с. 40\]](#). Эта мысль получает развитие в его анализе индийской традиции мысли, а именно – её генетической связи между философской спекуляцией и религиозной практикой: «Философ пытается воссоздать мир мысленно лишь потому, что он перенимает задачу жреца, который поддерживает или восстанавливает космический порядок, приводя в действие сакральные силы. Древняя Индия даёт поразительное выражение этому универсальному факту, обозначая одним и тем же термином, Пуруша (*ṛigvēśa*), человека, или первое жертвоприношение, тождественное, впрочем, первой жертве – и мыслящий дух» [\[40, с. 42\]](#).

Так, принцип «позитивной среды» ставит под вопрос универсальность западных категорий. Эта позиция, сформулированная за десятилетия до постколониальной критики ориентализма, свидетельствует о методологической прозорливости Массон-Урселя. Его работа была направлена против того самого «европоцентристского отношения к

индийской мысли только как "предфилософию", которое, по словам В.Г. Лысенко, «основано на гегелевской концепции истории философии» и которое «обрекло ее на маргинальное положение в академических и университетских философских программах» [42, с. 102].

На этих «опорах» – «позитивной аналогии» и «позитивной среде» – Массон-Урсель строит своего рода «концептуальный каркас» сравнительной философии, благодаря чему становится возможным выявить в многообразии философских традиций не случайные параллели, а универсальные закономерности. Наставая на «позитивности» своего подхода, Массон-Урсель стремился найти объективные основания для сопоставлений, что и демонстрируется во второй части книги на конкретных примерах – сравнительной хронологии, сравнительной логике, сравнительной метафизике и сравнительной психологии. Сравнительная хронология подразумевает выявление структурных параллелизмов в развитии различных философских традиций, обнаружение универсальных структурно-функциональных фаз развития мысли. При таком анализе историй Греции, Индии и Китая обнаруживается любопытный факт – «почти одновременное появление, на рубеже VI в. до н.э. первых попыток философской рефлексии на Западе, в Индии и в Китае» [40, с. 81]. Примечательно, что это открытие самых «плодотворных» в философском смысле периодов в истории мысли на пару десятилетий опередило концепцию «осевого времени» Карла Ясперса. Массон-Урсель концентрируется не на отдельных «удивительных совпадениях», а на выявлении именно сходных фаз развития. Как справедливо отмечает В.К. Шохин, Массон-Урсель вводит «философскую компаративистику в общий контекст сравнительной культурологии, соотнося индийскую, китайскую и европейскую философию с генеральными цивилизационными процессами, – типа тех, которые позднее К. Ясперс связывал с «осевым временем», – а “сравнительные” психология, гносеология и метафизика призваны выявить характеристики общих «региональных ментальностей» [43, с. 245–246]. И действительно, во всех названных традициях выделяются периоды т.н. «спиритуалистического догматизма», софистики и схоластики. Заметив, что схоластика, как и софистика, не является феноменом европейской традиции мысли, а оказывается общечеловеческим феноменом, Массон-Урсель приходит к закономерному, но революционному для своего времени выводу: тем самым европейская философия оказывается помещённой в общий контекст интеллектуальной истории человечества. Впрочем, у каждой философской традиции будут свои специфические особенности: некоторые события происходят только в определённых обстоятельствах. Специфику европейской цивилизации он усматривал в разрыве со схоластикой, которая была «смертельно ранена острием духа Возрождения» [40, с. 98]. Подобным образом, сравнительный метод работает с логическими и метафизическими системами Индии, Китая и Европы. Итак, исторический анализ, несомненно, играет важную роль в программе сравнительной философии – хотя бы потому, что сосредоточение на исторических фактах способно привнести в философию точность, необходимую для научных исследований. При этом Массон-Урсель призывает не забывать о подлинной задаче философского познания и предостерегает от абсолютизации любых методов, включая исторический, ведь «каждая философия содержит документальную ценность, но ни одна не может считаться тождественной человеческому сознанию» [40, с. 17].

Проект Массона-Урселя был не только теоретическим, но и практическим. В заключительной главе монографии он обосновывает педагогическую ценность и необходимость сравнительной философии.

С точки зрения Массона-Урселя, философия должна перестать быть абстрактным набором разрозненных доктрин и превратиться в научное, прогрессивное исследование, основанное на историческом и сравнительном методе. При таком подходе мысль человечества следует изучать через «призму истории», через «наблюдение человеческих относительностей», что является условием для обнаружения подлинно человеческого. Массон-Урсель резко критикует современное ему «школьное» философское образование, представляющее собой бессвязную мозаику идей из разных эпох без понимания их исторического контекста и эволюции, что приводит к представлению о философии как о «бесплодном вербализме». Он предлагает реформу образования, при которой преподавание философии будет построено на изучении истории идей и верований. Новый подход должен включать изучение истории религий (для понимания метафизики и этики), древних языков и археологию, а также историю и культуру разных цивилизаций, включая незападные (Индию и Китай), – для понимания истоков философского мышления в разных традициях. Такой подход не только сделал бы философию понятнее, но и выполнил бы светскую просветительскую миссию.

Научное, историческое изучение религии обезоруживает фанатизм и защищает от суеверий, помещая все верования в контекст человеческой эволюции. Выступая против догматической метафизики и абстрактного гуманизма, предлагая взамен строгий историко-критический метод, родственный другим наукам, Массон-Урсель стремится легитимизировать сравнительную философию как новую «позитивную» науку. Педагогический идеал проекта вряд ли был достижим: предполагалось владение несколькими классическими языками (санскрит, китайский, греческий, латынь), глубокое знание истории и культуры нескольких цивилизаций, философская подготовка. Помимо этого, будущий сравнительный философ должен интересоваться и естественными науками. Такое сочетание компетенций встречается крайне редко. В этом смысле, не так удивительно, что программа не была реализована и сталкивалась с институциональными препятствиями.

Примечательно, что в начале XXI столетия словенский исследователь Ленадр Шкоф в статье о прагматизме и межкультурной философии, называет Массон-Урселя не только «убеждённым позитивистом», но и «приверженцем радикального гегелевского историцизма» (поскольку тот уделял особенное внимание изучению «философских фактов» в их историческом контексте), а также характеризует его проект как манифест – вполне в духе межкультурной философии задолго до её возникновения в конце XX века, – поскольку он «направлен против всякого этноцентризма» [44, с. 45]. В автобиографии 1952 г. Массон-Урсель пишет: «Мир между людьми, столь непохожими, как и те общества и культуры, которые их восприяли, станет возможным лишь в том случае, если изучение компаративистики, методов сравнительного анализа, станет более доступным и массовым; уменьшение степени невежества о культурных и социальных установках друг друга позволит людям общаться, не испытывая взаимной неприязни» [17, с. 20]. Эта формулировкаозвучна «манифестом» межкультурной философии Р.А. Малла, Ф.М. Виммера, Дж. Ганери и др. Можно согласиться, что Массон-Урсель предвосхитил не только методологические (приверженность контекстуальному анализу вместо сопоставления изолированных фактов, ориентация на научную строгость), но и этико-политические аспекты межкультурного подхода. Отметим, что межкультурная философия, однако, не ограничивается постколониальной борьбой с этноцентризмом, и помимо социально-философских, затрагивает другие темы. Межкультурной философии, как замечает М.Т. Степанянц, «присущи потенции открытия новых, ранее не ведомых решений универсально значимых проблем» [45, с. 18].

Пожалуй, наиболее парадоксальным аспектом интеллектуальной позиции Массон-Урселя является соединение позитивизма и метафизики. В автобиографии он формулирует это так: «Сравнительный мистицизм – это способ “позитивистского” изучения метафизики» [\[7, с. 20\]](#). Что это означает? По-видимому, следующее: метафизические системы рассматриваются не как истинные или ложные описания реальности, а как «документы», свидетельствующие о «ментальных законах» человечества. Сравнивая метафизику разных культур, можно выявить универсальные структуры человеческого духа – не спекулятивно, а эмпирически, на основе фактов. Это и есть «позитивная» философия в понимании Массон-Урселя. Впрочем, как справедливо указывает современный специалист по философии Нового времени А.А. Кротов, «считать сравнительную философию разновидностью позитивизма было бы ошибочно, прежде всего потому, что перед нами различное понимание самой природы философии» [\[46, с. 44\]](#). Массон-Урсель не редуцирует метафизику к социологии или психологии. Духовный опыт, зафиксированный в мистических традициях разных культур, представляет для него самостоятельную ценность. Особенно его привлекала индийская концепция садханы (*sādhana*) – трактуемая им как «дисциплина самореализации», в которой практика и теория неразрывно связаны. Оливье Лакомб отмечает, что Массон-Урсель высоко ценил «созданный индийским гением союз между практическим и теоретическим мышлением» и то, что он называл «мистическим позитивизмом Индии» [\[7, с. 22\]](#).

Этот парадоксальный синтез, как и весь проект в целом, получил неоднозначную оценку современников.

Европейское академическое сообщество, в целом, хорошо приняло монографию Массон-Урселя. Рецензенты единодушно признавали новаторский характер научного предприятия, хотя и расходились в оценке его реализации. В это связи представляется уместным привести ряд оценок, даваемых труду Массон-Урселя различными учёными в то время.

Дж. Сартон, историк науки и основатель французского журнала «Исида», охарактеризовал книгу как «плод столь же обширных, сколь и сложных изысканий и долгих размышлений; довольно краткий, но чрезвычайно содержательный и полный идей» [\[47, с. 99-100\]](#). Сартон отдаёт должное верности идеалам позитивизма и особо подчёркивает методологическую ценность метода, благодаря которому философия могла бы обрести «объективность того же порядка, что и естественные науки», при этом отмечает, что сам метод заслуживает более широкого применения – не только к религии и философии, но и к искусству и науке.

Дж. Рэндалл из Колумбийского университета точно уловил программный характер книги и высоко оценил сам замысел – применить к философии методы сравнительной филологии и сравнительного религиоведения, однако выразил характерное для американского прагматизма сомнение: «подобное изучение, конечно же, содействует пониманию и философов, и философий; но сомнительно, чтобы оно само по себе давало сильный стимул к философствованию» [\[48, с. 243\]](#). В заключении рецензент, указывая на сложность освоения «чужих идиом», в подлинно-колониальном духе ставит по вопросу ценность обращения к незападным традициям: если истина универсальна, то «наш язык вполне годится», если проблемы и решения в незападных проблемах иные, то «трудно понять, что, помимо осознания богатства человеческого бытия, может быть извлечено из постижения столь странных феноменов» [\[48, с. 244\]](#). Г. Ларраби предложил дифференцированную оценку: «как трактат, отстаивающий более широкий

педагогический подход к истории философии, – отлично; как изложение сравнительного метода – хорошо; как попытка определить подлинную цель и функцию этого метода в области философии – плохо; и, наконец, как пример его применения к конкретным философиям – удовлетворительно» [49, с. 710]. Ларраби также указал на внутреннее противоречие в работе: автор обещает выявить универсальные законы человеческого духа, но фактически его анализ демонстрирует прежде всего различия между ментальностями: «его книга, обещавшая единство, сделала больше для разнообразия» [49, с. 718]. Бельгийский филолог-классик Ж. Биде, признавая ценность методологической части книги, отметил недостаточную компетентность автора в истории греческой философии и указал на хронологические неточности [50, с. 464]. Вместе с тем Биде подчеркнул, что изложение Массон-Урселя отличается ясностью и точностью, которых недостаёт немецким работам на сходные темы [50, с. 464-465]. Наиболее развёрнутую критику предложил голландский философ и пацифист Б. де Лигт в обширной статье 1927 г. Признавая, что «труд Массон-Урселя является историческим актом» и «открывает пути к поистине универсальному философскому пониманию» [51, с. 300], где Лигт критикует тезис об уникальности европейского Ренессанса. Массон-Урсель утверждал, что Европа пережила подлинное освобождение от схоластики через критическое сознание. Де Лигт усматривал признаки «мирового Ренессанса» в современных ему движениях в Индии, Китае и мусульманском мире – пробуждении, вызванном, по его мнению, проникновением капитализма и западных идей [51, с. 309-311]. Также пацифист упрекал автора в игнорировании немецкой философской традиции – прежде всего, Гегеля и Маркса, и настаивал на необходимости учитывать достижения психоанализа Фрейда, Юнга и Адлера для подлинно сравнительного исследования [51, с. 303-307].

В целом рецепция «Сравнительной философии» обнаруживает характерное для первой трети XX века напряжение между признанием необходимости расширения философского горизонта и сомнениями в практической осуществимости такого проекта силами одного исследователя. Как точно заметил де Лигт, «действительно сравнительная философия требует сотрудничества множества исследователей и применения самых различных методов» [51, с. 300].

В заключение хочется привести пример ещё одно свидетельство влияния идей «Сравнительной философии» Поля Массон-Урселя и его лично на нашего выдающегося соотечественника академика В.И. Вернадского, который познакомился с идеями французского философа во время своего пребывания в Париже (1922–1926). После посещения одного из диспутов с участием Массон-Урселя в июне 1923 года в своём дневнике он пишет: «Массон-Урсель ярко проводит необходимость логически единого процесса мысли всего человечества. Невозможность основываться на единой культуре христианства и в Европе теперь ясна. Китай, Индия глубоко охватывают человечество. Искусство, поэзия, философия» [52, с. 34]. Вернадский, сам находившийся в поисках универсальных закономерностей, связывающих явления микро- и макромира, схватывает главный цивилизационный смысл проекта сравнительной философии: его антиевропоцентризм и установку на планетарный синтез. Он видит в Массон-Урселе родственную фигуру учёного, «мыслящего по-восточному» и прорывающегося к «новому научному знанию» [52].

Библиография

1. Raju P.T. Comparative Philosophy and Spiritual Values: East and West // Philosophy East and West. A Quarterly of Oriental and Comparative Thought. University of Hawaii Press.

1963. Vol. XIII. No. 3. Pp. 211-225.
2. Лысенко В.Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7-27. EDN: ZDPHEZ.
3. Белимова В.С. Межкультурная и сравнительная философия: некоторые современные дискуссии // История философии. 2019. № 24. С. 101-111. DOI: 10.21146/2074-5869-2019-24-1-101-111. EDN: KPEGCO.
4. Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / Сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц. М.Т.: Наука – Восточная литература, 2022.
5. Lettre autobiographique de Paul Masson-Oursel, 28 mai 1945. Archives de la Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, Paris. Cote VRY Hs 1665.
6. Lettre autobiographique de Paul Masson-Oursel adressée à Marcel Mauss, 28 mai 1945. Archives du Collège de France, Paris. Fonds Marcel Mauss. Cote 57 CDF 81-5.
7. Lacombe O. Paul Masson-Oursel (1882–1956) // Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses. 1956. Pp. 19-25.
8. Лысенко В.Г. Изучение индийской философии во Франции: между исследованием текстов и полевыми исследованиями. Случай Мадлен Биардо (1922–2010) // Философские науки. 2011. № 10. С. 64-74. EDN: ONGGKZ.
9. Lardinois R. *L'invention de l'Inde: Entre ésotérisme et science*. Paris: CNRS Editions, 2007.
10. Bernard L. Paul Masson-Oursel (1882–1956): Inside and Outside the Academy // Occult Roots of Religious Studies: On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900 / Ed. by Y. Mühlmann, H. Zander. Berlin; Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2021. Pp. 187-215.
11. Eliade M. *Fragments d'un journal I*, 1945–1969. Paris: Gallimard, 1973.
12. Laurant J.-P. René Guénon: Les enjeux d'une lecture. Paris: éditions Dervy, 2006.
13. Correspondence from René Guénon to Guido De Giorgio, 12 October 1924 (unpublished letter). Correspondance avec De Giorgio, non publié, 1924–1949. Available on: <http://www.index-reneguenon.org>.
14. Masson-Oursel P. Review of *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, by René Guénon // *Scientia*. 1922. Vol. 31. P. 411.
15. Masson-Oursel P. Etudes de logique comparée // *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*. 1917–1918. Pp. 1-54.
16. Masson-Oursel P. Sémantique et métaphysique. La notion indienne de transcendance d'après l'emploi de trois préfixes sanskrits // *Recherches Philosophiques*. 1932/1933. Vol. II. Pp. 183-189.
17. Masson-Oursel P. Esquisse d'une théorie comparée du sorite // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1912. Vol. XX. № 6. Pp. 810-824.
18. Masson-Oursel P. Une connexion entre l'esthétique et la philosophie de l'Inde: la notion de pramāṇa // *Revue des Arts Asiatiques*. 1925. IIème année. № 1. Pp. 6-9.
19. Masson-Oursel P. Note sur l'acception, à travers la philosophie indienne, du mot dharma // *Journal Asiatique*. 1922. № 1. Pp. 269-275.
20. Masson-Oursel P. Les aspects dynamiques du verbe être en sanskrit et leur influence sur la psychologie de l'Inde // *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*. 1930. Vol. XXVII. Pp. 259-261.
21. Masson-Oursel P. Abhi, adhi, ati // *Journal Asiatique*. 1933. Juillet-Septembre. Pp. 181-188.
22. Masson-Oursel P. Le positivisme mystique de l'Inde // *Logos*. 1922. Vol. V. № 3-4. Pp. 268-275.
23. Masson-Oursel P. Mystique et logique // *Etudes Bergsoniennes*. Paris: PUF, 1942. Pp.

55-61.

24. Masson-Oursel P. Les rapports entre la Magie et la Religion, à propos de deux livres récents // Revue de Synthèse Historique. 1920. Tome XXX (nouvelle série, tome IV). Pp. 185-190.
25. Masson-Oursel P. Réflexions sur le Tantrisme // Harmonie. 1950. 14e année. № 3. Pp. 1-2.
26. Masson-Oursel P. Sur la signification du mot "Yoga" // Revue d'Histoire des Religions. 1913. Vol. 68. Pp. 18-31.
27. Masson-Oursel P. Le yoga. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
28. Masson-Oursel P. Les techniques orientales de la concentration // Journal de Psychologie Normale et Pathologique. 1927. Vol. XXIV. № 1. Pp. 87-92.
29. Masson-Oursel P. Y a-t-il des équivalents indiens à mettre en parallèle avec les faits ou doctrines de l'Occident relatifs à l'extase et à l'intuition intellectuelle? // Journal de Psychologie Normale et Pathologique. 1926. Vol. XXIII. No. 8. Pp. 863-869.
30. Masson-Oursel P. Doctrines et méthodes psychologiques de l'Inde // Journal de Psychologie Normale et Pathologique. 1921. Vol. XVIII. № 7. Pp. 529-547.
31. Masson-Oursel P. Les traits essentiels de la psychologie indienne // Revue Philosophique de la France et de l'Etranger. 1928. 53ème année. Vol. CVI. Pp. 418-429.
32. Masson-Oursel P. La psychologie contemporaine occidentale et les conditions d'intelligence de la pensée indienne // Journal de Psychologie Normale et Pathologique. 1937. Vol. XXXIV. Pp. 152-153.
33. Masson-Oursel P. La méditation asiatique et la psychanalyse // Psyché, Revue Internationale de Psychanalyse et des Sciences de l'Homme. 1946. № 1. Pp. 68-70.
34. Masson-Oursel P. L'Inde a-t-elle fait une psychologie? // Scientia. 1937. Vol. XXXI. № 4. Pp. 222-225.
35. Masson-Oursel P. Synthèse historique et philosophie de l'histoire // Revue de Synthèse Historique. 1913. Tome XXVI-3 (78). Pp. 282-292.
36. Masson-Oursel P. Les objections des Orientaux contre notre critique historique // Revue d'Histoire de la Philosophie. 1927. Tome I. 3. Pp. 261-268.
37. Masson-Oursel P. Opportunité et possibilité d'introduire des notions d'Histoire des Religions dans l'exposé du programme de la classe de Philosophie // Revue d'Histoire des Religions. 1922. Vol. 85. Pp. 178-189.
38. Masson-Oursel P. Objet et Méthode de la Philosophie Comparée // Revue de Métaphysique et de Morale. 1911. Pp. 541-548.
39. Masson-Oursel P. True philosophy is comparative philosophy // Philosophy East and West. 1951. Vol. 1. № 1. Pp. 6-9.
40. Masson-Oursel P. La philosophie comparée. Paris: Félix Alcan, 1923.
41. Mall R.A. Intercultural Philosophy. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
42. Лысенко В.Г. Индийская философия в межкультурной перспективе // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2024. Т. 8. № 2. С. 87-120. DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-87-120. EDN: EYQJGH.
43. Шохин В.К. Философская компаративистика // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. 4. С. 245-246.
44. Škof L. Thinking Between Cultures. Pragmatism, Rorty and Intercultural Philosophy // Ideas y Valores. 2008. Vol. 57. № 138. Pp. 41-71.
45. Степанянц М.Т. Межкультурная философия как эпоха, схваченная в мысли // Философский полилог. 2020. № 1(7). С. 11-25. DOI: 10.31119/phlog.2020.1.105. EDN: AOMECT.
46. Кротов А.А. Позитивизм и философская компаративистика // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2016. № 2. С. 38-46. EDN: WGBAFZ.

47. Sarton G. [Review of] *La philosophie comparée* by Paul Masson-Oursel // *Isis*. 1924. Vol. 6. No. 1. Pp. 99-100.
48. Randall J.H., Jr. [Review of] *La Philosophie Comparée* by Paul Masson-Oursel // *The Journal of Philosophy*. 1924. Vol. 21. No. 9. Pp. 243-244.
49. Larrabee H.A. [Review of] *Comparative Philosophy* by Paul Masson-Oursel // *The Journal of Philosophy*. 1926. Vol. 23. No. 26. Pp. 710-718.
50. Bidez J. [Review of] Paul Masson-Oursel, *La philosophie comparée* // *Revue belge de philologie et d'histoire*. 1927. T. 6. Fasc. 1-2. Pp. 464-465.
51. de Ligt B. *La philosophie comparée* // *Internationale Revue*. Vol. 1. No 10. 1927–1929. Pp. 300-311.
52. Росов В.А. В.И. Вернадский и русские востоковеды: Мысли, источники, письма. СПб: Сердце, 1993.

Результаты процедуры рецензирования статьи

Рецензия выполнена специалистами [Национального Института Научного Рецензирования](#) по заказу ООО "НБ-Медиа".

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензуемая статья представляет собой основательное исследование роли французского мыслителя П. Массон-Урселя в обосновании идеи сравнительной философии. Актуальность представленной работы не вызывает сомнений, поскольку до сих пор в отечественных публикациях преобладающее внимание уделяется западной традиции; особенно досадно, однако, то, что и в границах исследований проблематики самой западной философии поддержку научного сообщества получают, преимущественно, «модные» направления «современной западной философии» («аналитическая философия», «философия языка» и т.п.), интерес к которым не в последнюю очередь поддерживается конъюнктурными соображениями. Автор проявил несомненную эрудицию в рассматриваемом вопросе, количество проанализированных источников и характер их использования в тексте заслуживает самой высокой оценки. Впрочем, в этом пункте можно высказать в отношении автора и критическое замечание. Дело в том, что в процессе знакомства с текстом часто возникает впечатление, что вместо цитирования можно было бы предложить концептуальное резюме рассматриваемой литературы. Действительно, цитат слишком много, и они даже с внешней стороны делают текст менее привлекательным для читателя. По-видимому, с этим обстоятельством связано и следующее замечание. В статье отсутствует подведение теоретических итогов исследования. Выделенные автором для этой цели два заключительных абзаца явно недостаточны, да и в них, впрочем, трудно усмотреть какое-то концептуальное резюме работы. В этой части статья должна быть доработана, не вызывает сомнений, что, учитывая эрудицию автора и его способность точно определять своё понимание рассматриваемых проблем, задача может быть решена в процессе окончательной подготовки статьи к печати. Несмотря на общую очень высокую оценку теоретического уровня статьи, представляется уместным сделать одно замечание, которое вряд ли можно учесть в этом уже сложившемся тексте, но, думается, оно может оказаться полезным в последующей работе автора. Следует констатировать, что утверждение титула «Философия» только за средиземноморскими, европейскими и исторически связанными с ними культурами совсем не обязательно инициируется идеологическими или даже политическими мотивами. У этого тезиса могут быть и веские теоретические и историко-культурные основания. Между тем, у рецензента возникло

впечатление, что автор не видит вообще никаких теоретических проблем в безудержном расширении (выхолащивании?) содержания понятия философии. Укажем здесь только на один пример взвешенного и очень глубокого анализа этой проблемы – книгу Г.Г. Майорова «Философия как исканье Абсолюта», в первых очерках которой автор может увидеть как раз обоснование противоположной точки зрения, никак не мотивированной идеологически. Высказанные замечания, разумеется, не препятствуют публикации статьи в научном журнале, технические аспекты текста могут быть скорректированы в рабочем порядке, а последнее замечание автор сможет учесть в последующих публикациях.