

# Ф.И.ЩЕРБАТСКОЙ И ЕГО КОМПАРАТИВИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



В.К.ШОХИН

Copyright © 1999 B.K.ШОХИИ

This research report was downloaded from the Research Support Scheme Electronic Library at [www.e-lib.rss.cz](http://www.e-lib.rss.cz). The report was published by the Higher Education Support Program of the Open Society Institute. The digitization of the report was supported by the publisher.

**OPEN SOCIETY INSTITUTE**  
**HIGHER EDUCATION SUPPORT**  
**PROGRAM**

Open Society Institute  
Higher Education Support Program  
Nádor u. 11  
H-1051 Budapest  
Hungary  
[www.osi.hu/hesp](http://www.osi.hu/hesp)

This research report was made possible with a grant from the Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation.



Research Support Scheme  
Bartolomějská 11  
110 00 Praha 1  
Czech Republic  
[www.rss.cz](http://www.rss.cz)

The digitization and conversion of the report to PDF was completed by Virtus.



Virtus  
Libínská 1  
150 00 Praha 5  
Czech Republic  
[www.virtus.cz](http://www.virtus.cz)

---

The information published in this work is the sole responsibility of the author and should not be construed as representing the views of the Open Society Institute. The Open Society Institute takes no responsibility for the accuracy and correctness of this work. Any comments related to the contents of this work should be directed to the author.

All rights reserved. No part of this work may be reproduced, in any form or by any means without permission in writing from the author.

## Contents

|                                                                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| В авторской редакции.....                                                                                                                            | 1   |
| Введение .....                                                                                                                                       | 1   |
| Глава I Сравнительная философия до Ф.И.Щербатского .....                                                                                             | 7   |
| Глава 2 “Логика в древней индии”, “Буддийский философ о единобожии”, “Теория<br>познания и логика по учению позднейших буддистов” .....              | 46  |
| Глава 3 “Учение брахманов о категорическом императиве”, “Философское учение буддизма”,<br>“Учение о чужой одушевленности”, “Концепция нирваны” ..... | 65  |
| Глава 4 “Буддийская логика” и последние работы .....                                                                                                 | 86  |
| Глава 5 Преемство.....                                                                                                                               | 125 |
| Послесловие.....                                                                                                                                     | 154 |

## **В авторской редакции**

**Рецензенты: доктор филос. наук В.В.Ветроградова, доктор филос. наук В.А.Жучков**

**Шохин В.К.** Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия. (ISBN 5-201-01983-8)

Книга посвящена восточно-западным философским штудиям Ф.И.Щербатского (1866-1942) на фоне достижений европейской сравнительной философии к началу XX в. Работы Щербатского исследуются в строго хронологическом порядке: от первой статьи "Логика в древней Индии" (1902) до последних комментариев к переводам буддийских текстов после опубликования "Буддийской логики" (1932). Среди основных компаративистских открытий Щербатского выделяются систематические параллели между буддийским идеализмом школы Дигнаги и критицизмом Канта, а также аналогии между "философией потока" у буддистов и А.Бергсона; некоторые параллели Щербатского подвергаются критическому анализу. В последней главе рассматриваются продолжение традиций Щербатского в России с начала 1960-х годов и некоторые перспективы современной компаративистики.

©В.К.Шохин, 1998

©ИФРАН, 1998

## **Введение**

Философская компаративистика или сравнительная философия – область историко-философских изысканий, предметом которой является сопоставление различных уровней иерархии (понятия, доктрины, системы) философского наследия Востока и Запада. Несмотря на то, что эти изыскания насчитывают в общей сложности два столетия и являются уже фактической данностью не только философии, но и современной культуры в целом, к настоящему времени в сравнительной философии произошло накопление “критической массы” сомнений, методологических расхождений и скепсиса в связи с перспективами и даже самой предметностью компаративистских штудий.

Современная сравнительная философия была официально инаугурирована в 1939 г., когда несколько энтузиастов, с американской стороны Ч.Мур, С.Нортроп и Дж.Конджер, с восточной – Такакусу Дзюндзиро и Вин Сит Чан, учредили первую Конференцию восточно-западных философов в Гонолулу и стали обсуждать сходства Брахмана, Дао и буддийской Татхаты (букв. “таковость”), привлекая и Субстанцию Спинозы, и, по воспоминаниям последнего из названных участников, “видели мир в виде двух половин – Востока и Запада”<sup>1</sup>. На компаративистской конференции в Гонолулу 1984 г., (спонсированной Обществом азиатской и сравнительной философии), с участниками которой Вин Сит Чан поделился этими воспоминаниями, присутствовало уже 165 философов из 14 стран, а в настоящее время эти конференции становятся еще более представительными, круг обсуждаемых на них проблем расширяется, а способы их решения в такой же мере диверсифицируются.

За более, чем полувековой отрезок, отделяющий нынешние конференции от первой, неоднократно менялись не только их темы, но даже самые общие подходы и интенции. Первые три десятилетия преобладало отмеченное “видение мира в виде двух

---

<sup>1</sup> Wing-Tsit Chan. Chu Hsi and World Philosophy // Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy. Ed. by G.J.Larson and E.Deutsch. Princeton, 1988. P. 230.

половин”, когда философии Востока и Запада как монолитные, “холистские” реальности противопоставлялись друг другу как нечет и чет в парах пифагорейских противоположностей. Первая философия типологизировалась как религиозная, духовно-практическая, мистическая, интравертная и предполагающая для своего освоения помимо изучения еще и определенную психотехническую практику, вторая – как секулярная, теоретическая, рациональная, экстравертная и предполагающая для своего освоения лишь соответствующее профессиональное образование. Параллельно предпринимались попытки различать три “холистских” философских мира – западный, индийский и китайский. Затем возобладала прямо противоположная установка на поиски “сплошных параллелей” и произошло низвержение водопада публикаций по “параллельным фигурам”, типа “Шанкара и Брэдли”, “Кант и Нагарджуна”, “Фома Аквинский и Чжу Си” и т.д., которые, выявляя полную “прозрачность” мировой философской материи, не могли тем самым не поставить под вопрос саму целесообразность компаративистских изысканий. В настоящее время, когда дуалистическая картина философского мира признана в основном уже устаревшей, а “сплошные параллели” достаточно поверхностными, появился известный скепсис в связи с легитимностью самой категории философии как общего знаменателя восточных и западных философских дробей и стало подвергаться сомнению само наличие реальных границ между философией и другими познавательными областями в современной культуре<sup>2</sup>. Философская же компаративистика, несмотря на обилие конкретных сравнительных публикаций, так и не получила концептуального обоснования. Более того, наличие многочисленных компаративистских публикаций не привело к рассеянию скепсиса относительно самой целесообразности сравнительных штудий.

В этот период кризиса сравнительной философии представляется актуальным обращение к компаративистскому наследию выдающегося русского буддолога, который завершил свои сравнительные изыскания еще до первой Гавайской конференции, но оказался одним из самых значительных вдохновителей дальнейших “интеркультурных” философских изысканий.

Федор Ипполитович Щербатской родился в аристократической семье 19 сентября 1866 г. в Кельцах (Польша), где в то время служил его отец. Получив прекрасное домашнее образование, он поступил в гимназию в Царском Селе, которую закончил в 1884 г. В том же году он поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, где изучал санскрит и общее языкознание у лучших отечественных индологов И.П.Минаева (1840-1890) и С.Ф.Ольденбурга (1863-1934), германские языки у Ф.А.Брауна, славянские у И.В.Ягича, а также философию, классическую филологию, всеобщую историю, историю и теорию искусств. На последнем курсе он начинает заниматься индийскими рукописями, но свою “выпускную” кандидатскую диссертацию посвящает общей индоевропеистике – “О двух рядах гортанных в индоевропейских языках” (1889).

В том же 1889 г., сразу после окончания университета, Федор Ипполитович командировался на несколько лет в Вену, где проходит подготовку к профессорскому званию под руководством крупнейшего индолога того времени Г.Бюлера, в семинаре которого работает до 1893 г. Значение занятий с Бюлером для становления Щербатского как индолога трудно переоценить. Во-первых, Бюлер первым выделил санскритологию в отдельную научную дисциплину из раздела общего сравнительного языкознания. Во-вторых, Бюлер изучал со своими учениками не только классическую

---

<sup>2</sup> Известнейший японский буддолог и компаративист Х.Накамура предложил даже заменить категорию “философия” категорией “глубоко фундированной межкультурной познавательной антропологии”. См.: Ibidem. P. 11.

санскритскую беллетристику, но и тексты традиционных дисциплин организованного знания – шастр, а именно тексты грамматические, правоведческие, посвященные теории поэзии и, наряду с ними, философские. В-третьих, много работая также с индийскими пандитами в Индии, Бюлер внедрял и в своих учеников сознание важности работы с носителями местной индийской традиции и традиционными методами экзегезы. Одновременно Щербатской посещает в Вене славянский семинар переехавшего туда Ягича и лекции по общему языкознанию Ф.Мюллера. Он уже осознает трудность совмещения индоевропеистики с индологией и отдает предпочтение второй.

Вернувшись в Россию, Щербатской временно прерывает научные занятия, обращаясь к общественной деятельности, но после смерти Бюлера в 1898 г. возвращается в Европу – на сей раз в Бонн – для работы с другим замечательным индологом, экспертом во многих шастрах, Г.Якоби. Немецкий ученый работал в то время над переводом знаменитого трактата по поэтике “Дхваньялока” Анандавардханы (IX в.), и Федор Ипполитович очень удачно совпал в своих научных интересах со своим новым “гуру”, так как писал в то время статью “Теория поэзии в Индии”. В Бонне же он издал средневековую историческую поэму “Хайхайендрачарита” Харикави (с комментарием и немецким переводом) и работал над надписями царя Шиладити II (VII в.). По возвращении в 1900 г. в Санкт-Петербург Федор Ипполитович начал преподавание санскрита, пали и тибетского на кафедре санскритской словесности факультета восточных языков. За время своей последующей сорокалетней преподавательской деятельности он создал целую школу буддологов и востоковедов широкого профиля.

В 1904 г. Федор Ипполитович, кандидат историко-филологического факультета, защитил в качестве магистерской диссертации свой исследовательский перевод трактата буддийского логика и эпистемолога Дхармакирти “Ньяя-бинду” (“Учебник логики”) с комментарием Дхармоттары и издал тибетскую версию текста в основанной Ольденбургом (в 1897 г.) серии “*Bibliotheca Buddhica*”, в которой он впоследствии постоянно публиковался. С целью изучения живой буддийской традиции и ее живого языка он совершил в 1905 г. поездку в Монголию (много общавшись в Угре с тогдашним далай-ламой), а в 1907 г. – в Бурятию. В 1909 г. вышел второй том его исследования по трактату Дхармакирти-Дхармоттары, и двухтомник “Теория познания и логика по учению позднейших буддистов” стал первым его фундаментальным трудом, принесшим ему международное признание. В 1910 г. он был избран член-корреспондентом Петербургской Академии наук по разряду восточной словесности. В том же году он посетил Индию (Бомбей, Барода, Бенарес, Махабалешвар, Калькутта и другие города), изучая тексты философии ньяи с пандитами и участвуя в традиционных диспутах, в ходе которых он произвел на индийцев сильнейшее впечатление своим совершенным активным знанием санскрита. По возвращении на родину Федор Ипполитович приступает к реализации международного проекта по изданию “Абхидхармакоши” Васубандху (в рамках “*Bibliotheca Buddhica*”), привлекая к его реализации С.Леви, Л. де ла Валле Пуссена, некоторых других буддологов и своего выдающегося ученика О.О.Розенберга.

В 1918 г. он избирается действительным членом Российской Академии наук, и в 1920-е годы работает в Англии, по заданию советской дипломатической миссии, с лордом Керзоном. В 1923 г. в Лондоне издается первая книга его большой “трилогии” по буддийской философии “Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма””, в 1927 г. в Ленинграде вторая – “Концепция буддийской нирваны” (обе на английском языке), которые тематически соответствовали первым двум из трех стадий развития буддийской мысли по периодизации тибетского историка Будона (XIV в.) и осмыслились Щербатским как стадии классического плюрализма и махаянского монизма. С 1928 г. он возглавляет Институт буддийской культуры, реорганизованный в

1930-е годы вместе с другими востоковедными учреждениями в Институт востоковедения, в котором он заведует Индо-тибетским кабинетом. В 1930-1932 гг. Щербатской издает завершающую часть своей “трилогии” – двухтомную “Буддийскую логику” (также на английском языке), которую можно рассматривать как фундаментальную разработку материалов “Теории познания и логики по учению позднейших буддистов” на новом теоретическом уровне и с привлечением новых – санскритских и тибетских – источников. В 1936 г. в серии “*Bibliotheca Buddhica*” публикуется последняя значительная работа Щербатского – частичный английский перевод основополагающего текста буддийской школы йогачаров “Мадхьянта-вибханга или Рассуждение о различении крайностей и середины”. В 1937 г. собственная школа Щербатского подвергается разгрому и репрессиям, а сам он становится (несмотря на вышеотмеченные заслуги перед советской властью) мишенью идеологической кампании по борьбе с идеализмом в востоковедении. С началом войны, в 1941 г., его, с рядом уцелевших ученых, эвакуируют в Северный Казахстан, где он завершает свой жизненный путь 18 марта 1942 г. в поселке Боровое<sup>3</sup>.

Щербатской еще при жизни стал классиком историко-философской буддологии, и единственное его монографическое исследование на русском языке (большинство его работ были написаны на западных языках) “Теория познания и логика по учению позднейших буддистов” было переведено в 1923-1924 гг. на немецкий (индологом О.Штраусом) и в 1926 г. на французский (И.Манциарли и философом-компаративистом П.Массон-Урселем) языки. Когда его индийский ученик буддолог Р.Санкритьяна в 1920-е–1930-е годы спрашивал крупнейших индологов, кто является самым значительным специалистом в области индийской, в частности буддийской философии, то Г.Людерс в Берлине и С.Леви в Париже однозначно указали ему на Щербатского<sup>4</sup>. Санкритьяна был не единственным учеником Щербатского в Индии. Другим был Д.Шастри, который продолжил компаративистский метод русского буддолога в изучении индийского философского диалога и написал монографию, посвященную полемике ньяя-вайшешики с буддийской школой Дигнаги – одной из центральных тем “Буддийской логики”. Шастри неоднократно пропагандировал достижения своего учителя<sup>5</sup>. К столетнему юбилею Щербатского в Индии вышла его биография, а затем два выпуска английских переводов его русскоязычных работ<sup>6</sup>. Русский ученый как учитель – гуру, открывший самим индийцам буддийскую философию, почитается в Индии и до сих пор. Юбилею Щербатского был посвящен и один из первых номеров наиболее солидного международного периодического издания по индийской философии (*Journal of Indian Philosophy*, Dordrecht, 1971. Vol. 1. n. 3).

---

<sup>3</sup> С биографией Ф.И.Щербатского с разной степенью обстоятельности знакомят следующие основные публикации: *Кальянов В.И.* Академик Ф.И.Щербатской. Его жизнь и деятельность // Буддийская культура и буддизм. Сб. ст. памяти акад. Ф.И.Щербатского. М., 1972. С. 13-26; *Bongard-Levin G., Vigasin A.* The Image of India. The Study of Ancient Indian Civilisation in the USSR. Moscow, 1984. P. 126-143; *Семичов Б.В., Зелинский А.Н.* Академик Федор Ипполитович Щербатской // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 15-41; *Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского. Вступительная статья, составление и примечания. Вып. 4 // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. С. 178-265.

<sup>4</sup> *Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского. С. 201.

<sup>5</sup> *Shastri D.* Critique of Indian Realism. A Study of the Conflict between the Nyaya-Vaisesika and the Buddhist Dignaga School. Agra, 1964. P. XI-XII; *Shastri D.N.* Contribution of Th.Stcherbatsky to Indian Philosophy // *The Modern Review*, Calcutta, 1953. Vol. 93, N. 2. P. 117-120.

<sup>6</sup> *Papers of Th.Stcherbatsky.* Transl. by H.C.Gupta. Calcutta, 1969; *Further Papers of Stcherbatsky.* Transl. by H.C.Gupta. Calcutta, 1971.



Признание буддологических штудий Щербатского было признанием и его компаративистских установок потому, что они составляли органический компонент всех его основных работ, так как он, во-первых, компаративистски мыслил, во-вторых, вполне сознательно старался представить буддийскую мысль не только предметом востоковедных изысканий, но и своего рода философской предшественницей Канта, Гегеля, Брэдли, Бергсона, Рассела и других классиков западной мысли, способной вступить в серьезный диалог с самой современной философией и в значительной степени обогатить последнюю. О влиянии компаративистского мышления Щербатского на буддологию нескольких поколений справедливо писал буддолог-компаративист Э.Так: “Таким образом, через Щербатского кантовское коперниканство осуществило революционную переоценку буддийской философии у европейских ученых. Как и веданта, буддийская мысль, – даже мадхьямика, – могла быть теперь “прочитана” как предшественница западной идеалистической философии. Для Европы первой половины XX столетия это делало ее автоматически респектабельной”<sup>7</sup>. В 1955 г. известнейший индийский нагарджуновед Т.Мурти фактически экстраполировал на мадхьямику метод “прочтения”, примененный Щербатским к йогачаре и стал рассматривать ее философское ядро как оппозицию феноменального и ноуменального уровней бытия – мира как конструируемого категориями рассудка и вещи-в-себе<sup>8</sup>. А еще до Мурти виднейший историк логики Й.Бохеньский в 1949 г. на десятом всемирном философском конгрессе в Амстердаме призвал логиков учесть те открытия в индийской философии, которые были сделаны Щербатским и другими индологами, и его призыв вскоре был услышан. Этот призыв в определенной мере вдохновил Д.Инголлса на применение аппарата математической логики к логике навья-ньяя, а затем Ф.Сталя на сопоставление методов формализации в индийской и европейской логиках<sup>9</sup>.

Однако многим серьезным буддологам компаративистская интерпретация Щербатским буддийской философии показалась слишком “энтузиастической”. Буддийское кантианство вызвало настороженность и у С.Шайера, и у А.Уордера, и у Э.Конзе. Крупный исследователь мадхьямики Р.Робинсон высказался однозначно: “Исследования превращали не-западную систему в западную и создавали иллюзию, что это деструктурированное и вытасченное из своей среды новообразование есть описание или объяснение самого подлинника. Кантианские и гегельянские парафразы индийского буддизма у Щербатского – наиболее яркий и вопиющий пример этого типа”<sup>10</sup>. Относительно трактовки буддийской логики в собственном смысле Робинсон указывал на то, что и Щербатской и Мурти были недостаточно строги в своих формулировках<sup>11</sup>. Так присоединяется к оценкам Робинсона: подсчитав, что в “Буддийской логике” содержится более 100 эксплицитных ссылок на одного только Канта (немало также на некоторых других западных философов), и на каждой странице мелькают термины “вещь-в-себе”, “синтетическое а priori” или “Абсолют”, можно прийти к выводу, что Щербатской даже не задумывался об обосновании применения к буддизму западного

---

<sup>7</sup> Tuck A. Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nagarjuna. NY. Oxf., 1990. P. 47.

<sup>8</sup> Мурти прямо писал: “Положение, занимаемое мадхьямикой в индийской философии, сходно с местом Канта в новой европейской философии... как мадхьямике, так и Канту можно атрибутировать инициацию критической стадии в философии в соответствующих регионах”. См.: Murti T.R.V. The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955. P. 123.

<sup>9</sup> См.: примечания В.Н.Топорова со ссылками на соответствующую литературу в издании: Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 270-271.

<sup>10</sup> Цит.по: Tuck A. Comparative Philosophy and The Philosophy of Scholarship. P. 42.

<sup>11</sup> Robinson R.H. Some Logical Aspects of Nagarjuna's System // Philosophy East and West, 1957. Vol. 6. № 4, P. 293.



идеалистического словаря<sup>12</sup>. Но еще раньше Така крупный немецкий индолог В.Хальбфасс охарактеризовал метод “вчитывания” западной философии в индийский материал у Щербатского в качестве рационалистического европоцентризма<sup>13</sup>. Скептическое отношение к перспективности компаративистского подхода Щербатского выражается и многими другими западноевропейскими индологами. Некоторые видят его значение в привлечении новых источников в буддологию, но считают ненадежными его «идеи»<sup>14</sup>, других, напротив, не устраивает работа русского буддолога со сравнительно ограниченным материалом буддийской философии, доступным науке его времени, и преобладание генерализаций, оправданных только на ранней стадии изучения соответствующих текстов<sup>15</sup>. Однако, как ни удивительно, еще чаще имеет место сочетание резкой критики “компаративизма” Щербатского с частичным, а то и полным фактическим признанием его сравнительного метода. Так тот же Хальбфасс однозначно высказывается против предложенной Щербатским интерпретации позиции Прабхакары по вопросу о мотивировке исполнения обрядовых предписаний в качестве категорического императива – как кантианской модернизации индийской философии (см. ниже, глава 3), но он же предлагает интерпретировать позицию мимансаков в качестве гипотетического императива, не замечая, что употребляет чисто кантовский термин, релевантный лишь в контексте понятия категорического императива. Другой же критик Щербатского, крупный американский буддолог Г.Гюнтер, не жалея колкостей в связи с интерпретацией очень важного буддийского термина *svalakṣaṇa* (букв. “имеющее собственную характеристику”) в качестве “вещи-в-себе”, благодаря которой “ученые типа Щербатского и другие с радостью обнаруживали подтверждение своих кантианских предположений”, вполне принял “правила игры” Щербатского, истолковывая позицию саутрантиков – отказ признания объективного существования вещей вне условий нашего представления о них – как “критическую”, оппонирующую “наивному реализму”. А чуть дальше в том же тексте Гюнтер расценивает различие двух уровней истины в йогачаре как свидетельство “непрерывного процесса критического мышления” в буддизме и, таким образом, практически воспроизводит их трактовку у автора “Буддийской логики”<sup>16</sup>.

Указанные “разночтения” в оценке философской компаративистики Ф.И.Щербатского, в контексте того “промежуточного” состояния сегодняшних сравнительных штудий, о котором речь шла выше и которое может быть хотя бы частично осмысленно исходя как из достижений, так и aberrаций русского буддолога как бесспорного предтечи современной сравнительной философии, и побудило автора этих строк к попытке объективно разобраться в его компаративистском наследии.

Первая глава этой книги будет посвящена историческим предшественникам Ф.И.Щербатского в разработке сравнительного подхода к истории философии и тем “заданиям”, которые они оставили к самому началу XX в. – к тому времени, которым датируется первая публикация русского ориенталиста, содержащая его соображения по

<sup>12</sup> Tuck A. Comparative Philosophy and The Philosophy of Scholarship. P. 41-42.

<sup>13</sup> Halbfass W. Indien und Geschichtsschreibung der Philosophie // Philosophische Rundschau, 1976. Bd. 23. № 1-4. S. 104-131 (там же содержится критика и учителя Щербатского Г.Якоби).

<sup>14</sup> См., к примеру, De Jong J.W. de. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Delhi, 1987. P. 47-48.

<sup>15</sup> Такого мнения, в частности, придерживается один из ведущих немецких буддологов Л.Шмитхаузен, профессор Института индологии и тибетологии Гамбургского университета, с которым автор настоящей книги обсуждал современную рецепцию компаративистики Щербатского в европейской буддологии.

<sup>16</sup> Guenther H. Sa/v<ti and paramIrtha in YogIcIra // The Problem of Two Truths in Buddhism and VedInta. Ed. and Introd. by M. Sprung. Dordrecht – Boston, 1973. P. 92, 95-96.

сравнительной философии. Последующие три главы призваны в строго хронологической последовательности восстановить все эксплицитно выраженные компаративистские положения Щербатского начиная со статьи “Логика в древней Индии” (1902) и завершая вступлением к переводу “Мадхьянта-вибханги”(1936) – последней его публикации. Эти основные главы будут следовать единому композиционному принципу: вначале дается безоценочное изложение всех сравнительных блоков, пассажей и даже достаточно выраженных реплик Щербатского, и лишь затем будет предложена их оценочная интерпретация. Пятая глава будет посвящена судьбе компаративистской традиции Щербатского у него на родине: начиная с первых реакций на его сравнительные изыскания в России и завершая последними публикациями российских индологов, в той или иной мере ощущающих свою причастность к этой традиции. И только в заключении, после подведения всех итогов, будет предпринята попытка ответить на вопрос о степени актуальности наследия Щербатского для компаративистики настоящей и будущей. Работа выполнена при помощи Института Открытого Общества. Фонд содействия. Программа RSS – Программа поддержки научно-исследовательских проектов (Индивидуальный грант RSS № 183/1996).

## **Глава I Сравнительная философия до Ф.И.Щербатского**

Хотя сравнительный подход имплицитно содержится в любой научной деятельности, так как лежит в основе уже самых элементарных таксономий и классификаций в любой области знания, а потому совпадает по “возрасту” с наукой вообще, только в XIX столетии сравнительно-исторический метод стал не только общепризнан, но и получил статус программного метода в самых различных научных дисциплинах.

§ 1. К началу XIX в. период “первоначального накопления” в нескольких естественно-научных дисциплинах позволил поставить вопрос об общеисторическом принципе истолкования эмпирического материала, при котором сравнение биологических функций и форм разных видов привело к трактовке соответствующих фактов в контексте уже не “лестницы форм”, но “цепи развития”. Появляются специальные дисциплины в виде сравнительной анатомии (сравнительная морфология), сравнительной физиологии, эмбриологии и палеонтологии, а в работах Ж.Кювье, Э.Ж.Сент-Илера, Ч.Лайеля и др. развиваются общие и частные принципы естественно-научного компаративизма как такового. Сравнительно-исторический метод разрабатывается как сторонниками эволюционизма, так и их оппонентами – независимо от его мировоззренческих “прочтений”. Среди основополагающих установок естественно-научного компаративизма, оказавшихся перспективными и для гуманитарных наук, можно выделить прежде всего две. Объектом научного сравнения становится все в большей мере форма, а не функция, что и предопределяет возрастание роли морфологии и значения, придаваемого понятию гомологии (подобие, отсылающее к общему происхождению биологических форм). Разрабатывается и понятие исходной модели-архетипа (Р.Оуэн) как объясняющей развитие реально засвидетельствованных конкретных типов.

Идеи родства в рамках отдельных языковых групп развивались лингвистами нового времени (ср. сложение уже в XVII в. представления о родстве языков семитской, германской, романской, славянской семьи, классификация уральских и алтайских языков после “сравнительных таблиц” языков Ф.Ю. фон Страленберга и т.д.). Однако принципиально новая концепция языкового родства – как возможности происхождения языковой семьи от общего праязыка (на основании “критической массы” общих признаков) была сформулирована в 1786 г. У.Джонсом после “научного открытия”

санскрита и его сравнения с греческим, латинским, готским и другими индоевропейскими языками<sup>17</sup>. В начале XIX в. И.Аделунг уже формулирует критерии степеней языкового родства на базе сравнения не только лексем, но и грамматических структур, а в 1808 г. Ф.Шлегель в книге “О языке и мудрости индийцев” (первое фактически произведение научной индологии) формулирует постулаты сравнительно-исторической грамматики индоевропейских языков, акцентируя значение систем спряжения, и вводит сам термин “сравнительная грамматика”. Важнейший научный результат этой методологии материализовался в работе Ф.Боппа “О системе спряжения санскритского языка в сравнении с таковою в греческом, латинском, персидском и германском языках” (1816). В 1818 г. Р.Раск в “Разысканиях о древнесеверном языке” демонстрирует дифференциацию различных ступеней родства языков, создавая предпосылку схемы исторического развития родственных языков. В сочинении В. фон Гумбольдта “О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития” (1820) обосновывается сам статус сравнительного языкознания как отдельной лингвистической дисциплины и вместе с тем ставится вопрос о языкознании как науке общего исторического цикла – “сравнительной антропологии”. Наконец, Бопп в “Сравнительно-исторической грамматике индоевропейских языков” (1833-1849), открывающей целую серию грамматик больших языковых семей, вырабатывает саму методику последовательного сравнения форм в родственных языках и предлагает интерпретацию самого феномена родственных языков.

Методы сравнительного изучения родственных языков были мгновенно перенесены в область изучения мифологий. Я.Гримм в двухтомной “Немецкой мифологии” (1835) исследует родство сюжета о борьбе богов с гигантами в скандинавской (Один – Имир) и греческой (Зевс – Кронос) мифологиях. Немецкие же сказки рассматриваются им, через сравнение с другими родственными традициями, как реликты единой древней германской мифологии (функционально соответствующей праязыку в сравнительно-лингвистических штудиях), Ф.Макс Мюллер прямо указал на целесообразность сравнивать мифы индоевропейских народов точно так же, как сравниваются их языки. Однако он пошел и дальше: если сравнение языков позволяет реконструировать праязык, то сравнение мифов и мифологических персонажей дает возможность, по его убеждению, выйти за границы собственно мифологической эмпирии и поставить вопрос об истоках мифа как такового. В своей программной работе, которая так и называлась “Сравнительная мифология” (1856), Макс Мюллер не ограничивается, к примеру, реконструкцией из образов греческого Зевса и ведийского Дьяуса общих черт индоевропейского небесного бога, но обнаруживает за их именами световые признаки солнца и зари. Боги и герои индоарийских народов – метафоры солнца в его различных аспектах, а сами мифы – следствия “болезни языка”, состоящей в том, что метафорические описания природных феноменов на определенной стадии

---

<sup>17</sup> По словам Джонса: “Санскрит, как бы ни обстояло дело с его древностью, – язык восхитительного строя: более совершенный, чем греческий, более богатый по словарному запасу, чем латынь, более изысканный, чем те оба и одновременно обнаруживающий более значительное родство с тем и другим – и в глагольных корнях, и в грамматических формах – чем то возможно было бы каким-либо случайным образом. Оно столь значительно, что ни один филолог не может исследовать эти три языка без чувства уверенности, что они восходят к какому-то общему источнику”. Цит. по: *Cannon G. Oriental Jones. L., 1965. P. 141.* Первые достоверные, хотя и отрывочные, сведения о санскрите, притом в сопоставлении с европейскими языками, восходят к сообщениям итальянского купца Ф.Сассети, пробывшем в Индии несколько лет (1583-1588). Первая санскритская грамматика (на латыни) была составлена иезуитом Ханксledenом (XVII в.), а затем использована австрийским иезуитом Фра Паолино, жившем на Малабаре (юго-западное побережье Индии) в 1776-1789 г. Однако до Джонса эти “открытия санскрита” оставались “закрытыми”.

развития человечества понимаются буквально – персонифицируются, “субстантивируются”, отделяются от своих реальных прообразов.

Сравнительно-историческое изучение мифов индоевропейских народов в рамках “натуризма” продолжается в работах А.Куна, который выдвигает уже не солярную, но метеорологическую теорию (миф возникает как семантический сдвиг восприятия грома и молнии), В.Шварца, Дж.Фиске, комбинирующего солярную и метеорологическую модели, А. де Губернатиса (миф как персонификация хищных животных). Как и в случае со сравнительным языкознанием, достижения в области индоевропеистики “трансплантируются” и на другие “семьи”. Р.Браун распространяет концепцию Макс Мюллера на семитские мифы, а Д.Бринтон – на североамериканские мифологемы.

Но те же бесспорные связи “натуризма” со сравнительным языкознанием стали основной мишенью и для оппонентов Макс Мюллера, предложивших альтернативную методу сравнительного изучения мифов – сторонников так называемой антропологической школы. Согласно Э.Лэнгу, в концепциях Макс Мюллера и его сторонников делается слишком сильная эмфаза на языковых процессах (основной “инструмент” исследования – этимологизация) и слишком малое внимание уделяется социокультурному “фону” мифов, внимание привлекается исключительно к их истокам за счет интереса к их историческому развитию, в основе же самой концепции натуризма лежит представление о некоем “первородном грехе” в истории культуры. Сравнение мифов в рамках методологии антропологической школы осуществляется как некое эволюционистское культуроведение. Миф рассматривается в качестве основного способа донаучного освоения мира в рамках концепции анимизма Э.Тайлора, концепции первоначального магизма Дж.Фразера и т.д. (ср. изыскания Дж.Луббока, Дж.Мак Леннона и др.).

Штудии по сравнительному религиоведению тесно примыкают к сравнительному изучению мифов. Сам термин, означающий эту дисциплину гуманитарного знания, стал к концу XIX в. синонимом “науки религии” как таковой. Для формирования данного термина был, вероятно, значим риторический вопрос, который Макс Мюллер поставил перед собой в 1873 г. в работе “Введение в науку о религии”: “Почему...мы должны колебаться в применении сравнительного метода к изучению религий?”<sup>18</sup>. Применение компаративного метода к данным по религиям мира должно было определить для каждой из них место в рамках схемы общего генезиса, эволюции и прогресса религий. Следуя своему уже “апробированному” методу, Макс Мюллер считал перспективным изучение религий в свете солярной мифологии, однако издававшаяся им с 1879 г. знаменитая серия переводов “Священные книги Востока” явно перерастала эти достаточно узкие задачи.

Как и в случае со сравнительной мифологией, оппонентом его направления выступила в 1870-1890 годы антропологическая школа, которая основывалась на общих посылах эволюционизма и рассматривала развитие религии в контексте общей эволюции человеческого общества как такового. Свою задачу “антропологи” видели в выявлении того изначального “ментального ядра”, к которому сводилось бы последующее многообразие фактов религиозного сознания в рамках различных религий. Отсюда попытки редукции этого многообразия к анимизму (Тэйлор), “преанимизму” (Р.Маретт), “манизму” (Г.Спенсер), “нуминозу” (Лэнг)<sup>19</sup> и т.д. В духе дарвиновских спекуляций они уделяли первостепенное внимание “тупиковым”

<sup>18</sup> Muller Max F. Introduction to the Science of Religion. L., 1873. P. 5.

<sup>19</sup> Сторонники анимизма видели “минимум религии” в вере в духов и в душу (мыслимую вначале как “двойник” тела), преанимизма (близкое понятие – аниматизм) – в вере в безличную одушевленность мира, манизма – в почитании магических сил, нуминоза – в культе магического имени.

культурам, рассматривая, например, религиозные представления австралийских аборигенов в качестве живых представлений человека каменного века, и все “высшие” формы без труда выводились из “низших”: таковой виделась эволюция религий античного мира, Ближнего и Дальнего Востока.

Как мифологической, так и антропологической редакциям “генетической” компаративистики в изучении религий противостояла “теория диффузий” или идея распространения элементов культуры и, соответственно, религии из одного региона в другие. Согласно Д.Деличу и А.Иеремiasу источником общечеловеческих религиозных воззрений был Вавилон (ср. попытки выведения, например, сказаний о потопе из Месопотамии), согласно Э.Смиту и У.Перри – Египет. В XIX в. легимитизируется и термин “сравнительная теология”, вероятно после выхода в свет книги Дж.Фримана “Десять великих религий: очерки сравнительной теологии” (1871). В те же 1870-е годы данный термин в некоторых интерпретациях означал изучение исторических форм религии – в противоположность “теоретической теологии”, которая исследует философские условия любой религии.

Противостояние мифологической школы и “теории диффузий” или, по-другому, “миграционной теории” определило размежевание основных направлений в сравнительно-историческом литературоведении XIX в. – дисциплине истории литературы, в которой изучаются международные литературные отношения и связи, прежде всего в области фольклорных по происхождению мотивов и сюжетов. У истоков мифологической школы в сравнительном литературоведении – идеи братьев Гримм, воплощенные в их “Немецкой мифологии” (см. выше). Применяя к изучению фольклора метод сравнительного языкознания, Гриммы производили параллельные явления в фольклоре индоевропейских народов от их общей “прамифологии” (по аналогии с “праязыком”), полагая, что наилучшим образом элементы последней сохранились в немецкой народной поэзии. Начиная же с 1850-х годов, с изучением древнеиндийской нарративной литературы, популярными становятся попытки выведения сюжетов европейской литературы средневековья и ренессанса из Индии. Программным манифестом этого направления стало знаменитое предисловие Т.Бенфея к его изданию “Панчатантры” (1859). Рассматривая “странствующие сюжеты”, пришедшие в Европу с Востока, Бенфей устанавливал их “начальный пункт” в буддийских повествованиях, показывая на материале очень широкого круга произведений со сходными сюжетными элементами как начальный сюжет обрастает в каждой новой среде соответствующими инновациями и поставил вопрос о способах реконструкции начальной его версии. Значительный стимул “миграционные штудии” получили в 1860 г., когда Ф.Либрехт установил целый ряд параллелей средневекового бестселлера “Повесть о Варлааме и Иоасафе” в биографиях Будды. Основной сюжет повести и “вмонтированные” в него притчи-апологи индийского происхождения обстоятельно изучались Бенфеем, Макс Мюллером, а позднее Э.Коскэном, Ю.Браунхольцем, Э.Куном. Материал повести оказался исключительно благодарным с точки зрения изучения миграции сюжетов уже потому, что его греческой и латинской версиям предшествовали иранская, арабская, грузинская<sup>20</sup>. Принципы литературоведческой компаративистики были сформулированы в монографии Х.Познетта “Сравнительное литературоведение” (1886).

В России оба основных направления сравнительного литературоведения получили самое основательное развитие. Взгляды мифологической школы в 1840-1860-е годы развивает Ф.И.Буслаев, позднее А.Н.Афанасьев в трехтомных “Поэтических воззрениях славян на природу” (1865-1869), где сказочные и былинные персонажи

<sup>20</sup> О генезисе, архетипе и основных стадиях филиации повести см. в: Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси. М., 1988. С. 70-92.



считаются олицетворением солярных и метеорологических явлений (см. выше в связи с Ф.Макс Бюллером и А.Куном), а также А.А.Котляревский, трактовавший мифологию как способ познания. Однако с 1870-х годов решающее преобладание получает “миграционная теория”, виднейшим представителем которой стал А.Н.Веселовский (1838-1906), изложивший свою программу уже в раннем произведении “Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине” (1872). Солидаризируясь в целом с методом Бенфея, Веселовский значительно расширил базу сопоставлений, рассматривая историю литературы как “историю культурной мысли”<sup>21</sup>. Изучая международное общение литератур в их взаимосвязи, Веселовский разработал концепцию “воспринимающей литературы”, которая принимает иноземные сюжеты, не теряя своего национального своеобразия и развивая их по своим внутренним законам. Значительное место в литературоведении Веселовского занимает и понятие литературы-посредницы, которую он видел, в случае с миграцией восточных сюжетов на Запад, в византийской и южнославянских литературах (в частности в связи с их трансляцией через богомилов и другие еретические течения). Значение компаративистики Веселовского выходит, однако, за рамки миграционной теории, оно раскрывается в его фундаментальной “Исторической поэтике” (1870-1906), где представлена самая широкая панорама исторических литературных процессов. Взаимоотношениями восточной и западной литературных традиций успешно занимались Буслаев (с 1870-х годов примкнувший к направлению Бенфея-Веселовского), А.Кирпичников, И.Франко.

С 1870 г. в Петербурге была учреждена кафедра “всеобщей литературы” (фактически сравнительно-исторического литературоведения), возглавлявшаяся Веселовским, с 1880-х годов – аналогичные кафедры в университетах Москвы (Н.Стороженко), Киева (Н.Дашкевич), Одессы (А.Кирпичников), Варшавы (Л.Шепелевич, И.Созонович). Весьма значимым событием стало издание четырехтомной “Всеобщей литературы” под общей редакцией В.Ф.Корша и А.И.Кирпичникова (1880-1892), в коей можно было видеть основательное преодоление европоцентризма: кроме литератур античной и западноевропейской, она включала византийскую, славянские и восточные – древние и новые. Эта общая сравнительно-историческая атмосфера не могла не повлиять на изучение и восточных мировоззренческих систем в русской ориенталистике.

§ 2. Истоки философской компаративистики связывают обычно с первыми сочинениями, посвященными сопоставлению различных философских систем, прежде всего в рамках самой западной традиции.

Одним из первых опытов в этом роде считается первая опубликованная работа Г.В.Ф.Гегеля “Различия между философскими системами Фихте и Шеллинга” (1802). Написанная в ответ на “Доступный обзор положения дел в философии в начале XIX столетия” К.Рейнгольда гегелевская статья была фактически посвящена сопоставительной оценке трех типов философского системостроительства: система Фихте сопоставляется с “догматическим материализмом”, а философия Шеллинга (речь идет, разумеется, еще о ее ранней, иенской стадии) – с системой Фихте. Субъективный идеализм Фихте сопоставим с “догматическим материализмом” как две полярные, а потому в известном смысле и взаимодополнительные крайности – в одном случае отрицается активность субъекта (по существу, субъект как таковой), в другом – самостоятельное бытие объекта. Фихте и Шеллинг решают проблему соотношения субъекта и объекта при устранении кантовской вещи-самой-по-себе, и в этом сходство их систем. Но способы решения этой проблемы (а она была решающей для немецкой философии того времени) различны. По Фихте “я” должно про-извести из себя “не-я”,

<sup>21</sup> Памяти академика А.Н.Веселовского. Пг., 1921. С. 112.

но каким образом это “должно” произойти, остается нераскрытым. Шеллинг же предлагает решить проблему через концепцию их “тождества” – центральное понятие его “философии природы”. Согласно Гегелю, подлинная реальность есть единство “субъект-объект”. Фихте также знает это единство, но конструирует “субъективный субъект-объект”. Последний следует восполнить шеллинговским “объективным субъект-объектом”. В результате проведенного сопоставления двух систем Гегель отдает безусловное предпочтение Шеллингу и подвергает критике Рейнгольда и прочих, недооценивающих его философию.

Вышедшая два года спустя трехтомная монография французского философа Ж.-М.Дежерандо так и называлась “Сравнительная история философских систем, рассмотренная исходя из принципов человеческого познания” (1804). Название сочинения вполне соответствовало его содержанию, так как, во-первых, указывало на весьма широкий охват философских систем, во-вторых, соответствовало основной позиции автора, согласно которой руководящим критерием их типологизации должно быть решение основного гносеологического вопроса. Речь шла о проблеме приоритетного источника знания, и основным пунктом демаркации древних и новых философий являлась их принадлежность позициям эмпиризма или рационализма. Задача Дежерандо не была чисто “объективистской” – он искал золотую середину между экстремальностями (ср. выше и в связи с Гегелем): догматизма и скептицизма, “слепого” эмпиризма и “спекулятивного” рационализма, идеализма и материализма (последние рассматриваются как базирующиеся на гносеологических предрассудках). Автор высоко ценит Платона за различие между дискусом и опытом, но порицает его за недооценку данных чувств. Немецкий “неоплатонизм” Шеллинга (автор акцентирует воспроизведение философских “архетипов”) также позволяет рассматривать дух в качестве “модели” природы. Противоположность данному типу философствования составляет скептицизм, – как Пиррона, так и Юма, – который ведет к сомнению даже в “первичных фактах”, таких как существование “я” и внешних вещей. Рационализму Декарта и Лейбница автор противопоставляет поиски “аутентичной” опытной философии. Бэкон, Гассенди, Локк и Ш.Бонне глубоко размышляли над обоснованием эмпиризма, но и они, как и близкий им Кондильяк (которого он к материализму не причисляет), недооценили активные силы человеческого духа и свидетельства внутреннего опыта. Поэтому Дежерандо дистанцируется от известных к его времени precedентов эмпирического философствования и частично принимает Канта (подвергая сомнению, правда, такие первостепенные пункты кантовской философии, как “априорные гарантии” истин опыта или критику рациональных доказательств бытия Божия)<sup>22</sup>.

Первые попытки сравнения восточных и западных философских учений принадлежали, вероятно, тому же У.Джонсу, коему принадлежало и “открытие” санскрита. Первопроходец научной индологии быстро нашел аналогии всех основных индийских систем-даршан у греков. Найяики на его взгляд более всего походят на перипатетиков, вайшешики – на ионийцев, санкхьяики – на пифагорейцев, йогины – на стоиков, а основатели мимансы и веданты Джаймини и Вьяса – на Сократа и Платона. Аналогии между санкхьей и пифагорейством основываются на осмыслении значения

---

<sup>22</sup> Среди специальных работ, посвященных Дежерандо, следует выделить монографию: *Koester W. Degerando als Philosoph. Paderborn, 1933.* Хотя сравнения различных философий предпринимались и ранее (начиная уже с Аристотеля), некоторые представители “философии философии” не без основания связывают с рассмотренными работами Гегеля и Дежерандо начала специального философского компаративизма. См., к примеру: *Geldsetzer L. Philosophie der Philosophie // Historisches Worterbuch der Philosophie. Herausg. von J.Ritter und K.Grunder. Bd. VII. Basel-Stuttgart, 1989. S. 905-907.*



числа в двух философских школах<sup>23</sup>. Сближение же основателя ньяйи Готама с Аристотелем, основателя вайшешики Канады с Фалесом, а составителя сутр йоги Патанджали с Зеноном-стоиком базируются на том, что в первом случае имела место разработка логики, во втором – натурфилософии, в третьем – поведенческой дисциплины. Джонс задается и вопросом относительно истоков этих аналогий, но ответ его скорее “энтузиастический”, чем определенный: “невозможно читать веданту или многие другие иллюстрирующие ее сочинения без убежденности в том, что Пифагор и Платон черпали из того же источника, что и мудрецы Индии”<sup>24</sup>.

Хотя французский ориенталист А.Дюперрон, переведший персидское переложение Упанишад “Сирри-Акбар” на латынь и откомментировавший свой перевод в издании “Упнекхат” (1801-1802), остался после ошеломляющих успехов Джонса и первых английских санскритологов “досанскритологическим реликтом” в индологии, именно он более, чем кто бы то ни было заинтересовал европейских философов индийской мудростью. Дюперрон одним из первых сформулировал вполне академическую установку для индологов его времени (и будущего) – изучать философские тексты индийцев так же научно, как и сочинения греческих и римских философов, и после изучения первоисточников переходить к широким сопоставлениям их с памятниками европейской мысли. Апеллируя к представителям европейских философских держав, он призывал в частности, немецких идеалистов – “как последователей, так и противников великого Канта” – обратиться к изучению Упанишад. Учение Упанишад находит, по мнению Дюперрона, самые разносторонние параллели в европейской мысли. Прежде всего это параллели с учением гностиков и Плотина. Вместе с тем в индийской мысли различим “истинный спинозизм”. Наконец и Кант, по его суждению, не значительно отклоняется от философии браминов. Эти параллели отвечали и его попыткам создания некоего “конкорданса” индийского и западного “богословия”, начиная с “параллельных” учений о создании мира<sup>25</sup>.

Ф.Шлегель в своей книге “О языке и мудрости индийцев” (1808) пытается не столько создавать конкордансы, сколько объяснить саму историю западной мысли в связи с Востоком. По его мнению, она не достигла бы тех высот, на которые она взошла к его времени или, достигнув, неоднократно спадала бы с них, если бы не периодические “инспирации” со стороны восточных учений начиная с самого раннего периода<sup>26</sup>. Параллели интересуют Шлегеля именно своими “объяснительными” возможностями. Например, учение Пифагора о переселении душ (а, возможно, и о числе) можно понять, только учитывая определенное индийское влияние, ибо при широкой распространенности веры в метемпсихозис именно этические, “ретрибутивные” прочтения реинкарнации обнаруживают индийское влияние<sup>27</sup>.

Как можно заключить из сказанного, первые открытия индийско-европейских философских параллелей несопоставимы по уровню “задействованной” в них рефлексии с опытом Дежерандо или, тем более, Гегеля. Однако они означали уже зачатие (правда еще даже не эмбриональную стадию) собственно философской компаративистики. С самого начала наметились две тенденции, точнее задачи и

<sup>23</sup> См.: *Garbe R.* Die SI/khya Philosophie, eine Darstellung der indischen Rationalismus. Lpz., 1894. S. 90.

<sup>24</sup> Ibidem. S. 88.

<sup>25</sup> О Дюперроне как “провоцирующей” фигуре для философии первой половины XIX в. и его методологических установках в связи с изучением древнеиндийской мысли см.: *Halbfass W.* Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel-Stuttgart, 1981. S. 80-85.

<sup>26</sup> *Schlegel F.* Ueber die Weisheit und Sprache der Indier. Heidelberg, 1808. S. 207.

<sup>27</sup> Ibidem. S. 111, 209.

установки, стоящие за всеми будущими сравнительными штудиями. Дюперрон стоял у истоков тех сравнительных штудий, которые были ориентированы на собственно типологизацию философских учений Индии и Европы, Шлегель – у начал той “теории миграций”, которая позднее разрабатывалась в сравнительной мифологии и сравнительном литературоведении (см. выше, § 1).

§ 3. Призыв Дюперрона к последователям и противникам великого Канта изучать Упанишады не остался неслышанным. Шеллингинец Т.Рикснер частично переводит “Упнекхат” на немецкий и включает пассажи своего перевода (в мудрости индийцев он увидел то учение обо-всем-в-одном, которое, на его взгляд, составляло основную перспективу и современного ему немецкого идеализма) в “Руководство по истории философии” (1822). Другой шеллингинец К.Виндишман приводит переводы из Упанишад (на сей раз уже с подлинника), наряду с переводами из текстов даршан (переводы были сделаны его сыном, востоковедом Ф.Виндишманом) в первом томе своей “Философии в прогрессе мировой истории” (1827). Дюперроновский “Упнекхат” вызывает энтузиазм и теоретика панэнтеизма Ф.Краузе, который видел в прозрениях индийских риши предвосхищение идеи пребывания мира в Божестве (что отличается от пантеистического “растворения” Божества в мире). Но основное событие, связанное с “Упнекхатом”, произошло в 1814 г., когда востоковед Ф.Майер ознакомил с ним А.Шопенгауэра – фактического основателя европейского “философского ориентализма”<sup>28</sup>.

“Упнекхат” был настольной книгой А.Шопенгауэра (1788-1861) в течение всей его жизни, и в нем же он надеялся обрести утешение и перед лицом смерти. Даже с появлением первых переводов Упанишад с санскрита – один из первых опытов принадлежал знаменитому индийскому просветителю Раммохан Раю (перевод “Иша-”, “Кена-”, “Мундака-” и “Катха-упанишады” в 1816-1832 гг.) – Шопенгауэр настойчиво утверждал, что именно дюперроновский текст лучшим образом отражает дух браминских мистиков. Тем не менее он не оставался равнодушным к результатам научной индологии его времени, будучи фактически в курсе всех индологических и буддологических изысканий, связанных с мировоззренческими текстами. Шопенгауэр был знаком с переводами “Бхагавадгиты”, “Законов Ману”, отдельных эпических текстов, а также с “Санкхья-карикой” Ишваракришны (V в.) и частично с сочинениями Шанкары (VII-VIII в.), имея возможность пользоваться латинской монографией по адвайта-веданте Ф.Виндишмана. В своих произведениях он неоднократно обращается и к “Очеркам религии и философии индусов” Т.Кольбука (1823-1824) – первому научному изложению учений классических даршан. Шопенгауэр хорошо знал и переводы буддийских памятников. В их числе были: “История буддийских царств” Сюань Цзана (перевод с китайского А.Ремюза), “Дивьявадана” и “Авадана-шатака”, включенные крупнейшим буддологом той эпохи Э.Бюрнуфом в его “Введение в историю индийского буддизма” (1844), тибетская версия знаменитой махаянской биографии Будды “Лалита-вистара” (французский перевод 1847-1848 Ф.-Э.Фуко), отрывок из “большой хроники” на пали “Махаванса” (перевод Дж.Тэрнура, 1837). Среди буддологических работ, известных Шопенгауэру, следует выделить статью Ф.Буханана Гамильтона “Религия и литература Бирмы” (1799), где для того времени достаточно корректно объяснялись некоторые ключевые термины буддизма (например “Нирвана”)<sup>29</sup>, публикации В.Ходжсона, А.Ремюза, И.Шмидта (в т.ч. его компаративистскую работу “О родственности гностических теософских учений буддизму”, 1828), Ф.Шифнера, названный труд Э.Бюрнуфа (обстоятельное изложение

<sup>28</sup> См.: Tuck A.P. Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of NigIrjuna. N. Y., 1990. P. 6.

<sup>29</sup> См.: Jong J.W. de. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Delhi, 1987. P. 16.

социокультурного фона эпохи Будды, отношение Будды к “сословиям” древнеиндийского общества, учение Будды и его дальнейшие трансформации и т.д.), венгерского востоковеда А.Чёма де Кереша, описавшего тибетский канон – “Канджур” и “Танджур” (1836-1839), а также работы миссионера С.Харди “Восточное монашество” (1850) и “Руководство по буддизму в его новом развитии” (1853), ставшие на долгое время “нормативными” в буддологии<sup>30</sup>.

В своих индийско-европейских философских сопоставлениях Шопенгауэр достаточно решительно расходится с “миграционной теорией”. Например, он считал невозможным влияние индийской логики на развитие аристотелевской – последняя была вполне достаточно подготовлена на собственно греческой почве. Потому он считал легковёрным У.Джонса, поверившего (точнее, захотевшего поверить) “сообщениям персидских писателей”, согласно которым Каллисфен нашел уже у индийцев разработанную логику и (прямо после Александрова похода в Индию) передал ее Аристотелю<sup>31</sup>.

Как и Дюперрон, Шопенгауэр исходит из задачи выявления чисто типологических связей между западной и восточной мыслью и также считает возможным соотнести восточное философствование с результатами работы Канта. Однако он оказался заинтересован в этой теме значительно больше, чем Дюперрон – прежде всего потому, что рассматривал философию Канта как одно из оснований собственной философии.

Уже в своей докторской диссертации “О четверояком корне закона достаточного основания” (1813) Шопенгауэр отмечал, что Кантова критика рациональной теологии, вызвавшая негативную реакцию современных ему профессоров философии, была бы принята в буддийских странах как “назидательный трактат” и “благое утверждение ортодоксального учения идеализма”. Основной же доктриной этого буддийского идеализма является учение о призрачном существовании являющегося нашим чувствам мира<sup>32</sup>.

В первом же томе его основного сочинения “Мир как воля и представление” (1819-1844) Шопенгауэр вводит основной тезис кантовской философии (в собственной, разумеется, интерпретации) в широкий контекст восточно-западной мысли. Так, по его мнению, современная ему философия или, как он ее называет, “историческая философия” (подразумевается прежде всего идеалистический историзм его основного философского оппонента – Гегеля) принимает время за определение вещи-в-себе (будто Канта никогда и не было). И потому она “останавливается на том, что Кант называет явлением в отличие от вещи в себе, что Платон называл становящимся, в противоположность сущему, никогда не становящемуся, и, наконец, что индусы называют покрывалом Майи: это и есть познание, подчиненное закону основания, с помощью которого никогда нельзя прийти к внутренней сущности вещей, а приходится лишь до бесконечности следовать за явлениями...”<sup>33</sup>.

Таким образом, кантовское различение феномена и ноумена “опрокидывается” в ретроспективу, в которой его предтечами оказываются как платоновское различение “становящихся вещей” и их архетипов-эйдосов, так и ведантийское различение множественного и изменяющегося мира, спроецированного мировой Иллюзией и закрываемого ее пеленой Абсолюта. В четвертой книге первого тома “О мире как о воле” воспроизводится та же тройная параллель, и после сопоставления позиций Канта

<sup>30</sup> Шопенгауэр сам дал перечисление источников своих познаний о буддизме. См.: *Шопенгауэр А. Мир как воля и представление*. Т. 2. М., 1993. С. 97.

<sup>31</sup> *Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление*. Т. 1. М., 1993. С. 182.

<sup>32</sup> Там же. С. 100.

<sup>33</sup> Там же. С. 378-379.

и Платона Шопенгауэр обращается снова к индийским авторитетам. “Та же истина, хотя и совершенно иначе выраженная, составляет основное учение Вед и Пуран – учение о Майе, под которым понимается то же, что Кант называет явлением в отличие от вещи в себе, ибо создание Майи определяется в них как этот зримый мир, где мы находимся, вызванный чарами, ускользающий, не обладающий сущностью призрак; его можно сравнить с миражом и сновидением, с пеленой, окутывающей сознание людей, с чем-то, о чем можно с одинаковой достоверностью утверждать, что оно существует и не существует”<sup>34</sup>.

Но здесь же проводится и типологическая дифференциация: Кант, с одной стороны, и Платон и индийцы – с другой, пришли к одному заключению из различных отправных пунктов, а именно если Кант превратил это учение уже в доказанную и неоспоримую истину, то они “основывали свои утверждения на общем созерцании мира, предлагали их как непосредственную данность своего сознания и излагали их более мифически и поэтически, нежели в виде философской истины”. Потому они и соотносятся с Кантом подобным образом, как пифагорейцы, Гикет, Филолай и Аристарх с Коперником<sup>35</sup>. Тем не менее в очень близком пассаже той же книги Шопенгауэр вновь возвращается к сущностному единству трех, с его точки зрения истинных, выражений одной и той же философии. Все предшествовавшие Канту западные философы исходили из того, что “законы, по которым явления связаны друг с другом” (в нашем опыте) – время, пространство, причинность и умозаключения (по Шопенгауэру “четыре корня” закона достаточного основания) есть сама реальность. У них указанные законы служат для того, чтобы “возвысить явление, творение Майи, мир теней Платона до единственной, высшей реальности, поставить его на место истинной и глубочайшей сущности вещей и сделать невозможным действительное познание этой сущности”, тогда как эти законы, как показал Кант, а также выстраиваемый на их основании мир обусловлены лишь “способом познания, присущим субъекту” и не соответствуют “сущности мира в себе”<sup>36</sup>.

Кантовская философия является “опорным пунктом” и более частных параллелей. Так именно кантовское учение об идеальности времени (как “неприменимом” к вещи-в-себе) позволяет осмыслить то общее представление, из которого вышли и христианское учение “о возрождении всех вещей” (имеется в виду, вероятно, “новое небо и новая земля” в конце времен), и учение индийцев о постоянных воспроизведениях мира Брахмой, и “аналогичные догматы” греческих философов (какие именно, не уточняется, но, возможно, имеется в виду стоическое учение о гнущихся и возрождающихся мирах)<sup>37</sup>.

Познание же сущности вещей ведет к тому, что можно было бы назвать апофатическим постижением конечной реальности и что Шопенгауэр называет “негативным” познанием, которое открывает эту реальность как “ничто”, но “ничто” не абсолютное, а относительное, обусловленное тем, что мы ограничены отрицательным познанием данной реальности по причине ограниченности самого нашего сознания. Это “негативное познание” обнаруживается в Упанишадах, затем в “Эннеадах” Плотина, а позднее у Скота Эриугены, Якоба Беме и других мистиков – у

---

<sup>34</sup> Там же. С. 507.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же. С. 508.

<sup>37</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. С. 498-499.

Ангелиуса Силезиуса, госпожи Гюйон<sup>38</sup> и суфиев, тогда как “парадигму” этого мистического пути составляет наследие Майстера Экхарта<sup>39</sup>.

Типологизация философских учений имеет в компаративистике Шопенгауэра, однако, не только “самоцельное”, но и прагматическое значение. В предисловии к “Миру как воле и представлению” он рассматривает и Веды, и Платона, и Канта как своего рода “историческое приготовление” мировой мысли к его собственному учению и прямо говорит о том, что он будет более понятен читателю, если тот предварительно обратится к этим трем источникам. Специальные уточнения касаются именно “древней мудрости индуизма”, усвоив которую читатель будет наилучшим образом подготовлен к пониманию шопенгауэровского труда. При этом он устанавливает точную субординацию между индийским учением и своим: “каждое из отдельных отрывочных изречений, составляющих Упанишады, можно вывести как следствие из сообщаемой мною мысли, хотя это отнюдь не означает обратное – что ее можно найти уже там”<sup>40</sup>. Первая же книга “Мир как представление” открывается тезисом, согласно которому истина “мир – мое представление”, тождественное философскому мышлению как таковому и раскрываемое как “все, что принадлежит и может принадлежать миру, непреложно подчинено этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта” уже “преднаходилась” в сомнениях Декарта, была частично выражена Беркли и, несмотря на то, что была “опущена” Кантом (здесь Шопенгауэр говорит впервые о его ошибке), была еще в древности постигнута мудрецами Индии, выступая в качестве “основного положения Вед”. В доказательство он ссылается на статью У.Джонса “О философии азиатов”, где констатируется, что основной “догмат” веданты состоял не в отрицании материи как таковой, но в корректировании обычного представления о ней как существующей независимо от “ментального восприятия”, вследствие чего в этой философии существование и воспринимаемость являются взаимообратимыми терминами<sup>41</sup>.

“Присвоение” Шопенгауэром индийской мудрости наиболее показательно в связи с его нравственной философией. В самой же нравственной философии Шопенгауэра можно различать “практическую философию” – выражение, экспликацию нравственного идеала и его теоретическое обоснование – в виде определенной метафизической доктрины, благодаря которой этот идеал видится философу “достаточно обоснованным”.

Не скрывая от себя чуждости своего нравственного идеала современной ему мысли – как выражения пессимизма, осознания необходимости избавления от “воли к жизни” как причины страдания, Шопенгауэр отмечает, что подобный идеал его этики может быть “неуютен” только для современной ему Северной Европы (и то только в ее протестантских странах). Напротив, во всей Азии его упрекнули бы разве что в тривиальности. “Я утешаюсь тем, что с точки зрения Упанишад, священных Вед, а также мировой религии Будды, моя этика вполне ортодоксальна; не противоречит она и

---

<sup>38</sup> Ангелиус Силезский (настоящее имя Иоганн Шеффлер) – немецкий мистик XVII в., известный своими стихами “Херувим-странник”, в которых продолжалась мистическая традиция Беме и Иоанна Таулера и, в частности, проводилась мысль о взаимной бытийной зависимости Бога и человека. Жанна Мария Гюйон (1648-1707) – известнейшая проповедница квиетизма во Франции; основные ее “положения”: мистическая “чистая любовь” к Богу, отношение к добру и злу как к одинаковым проявлениям божественной воли, равнодушие к вопросу о спасении души.

<sup>39</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. С. 598-599.

<sup>40</sup> Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. С. 128.

<sup>41</sup> Там же. С. 140-141.



раннему, подлинному христианству”<sup>42</sup>. При этом Шопенгауэр неоднократно сопоставлял свою этику с буддийской и христианской, обнаруживая внутреннее сходство всех трех<sup>43</sup>.

В связи с теоретическим обоснованием своего нравственного идеала Шопенгауэр также апеллирует к мудрости индийцев. В своем основном труде он утверждает, что не может верить в универсальность нравственных принципов потому, что не считает возможным приписывать вечно свободной воле (ноуменальная основа шопенгауэровского мира, соответствующая у него вещи-в-себе) обязательства или законы. Все его “исследование” раскрывает ту истину, что “воля есть в себе бытие каждого явления, сама же как таковая свободна от его форм, а тем самым и от множественности”. И эту истину нельзя, по его мнению, выразить лучше, чем формулой “Чхандогья-упанишады”: “Ты еси то”<sup>44</sup>. Вместе с тем тот, кто эту истину усвоил, уже причастен (при соприкосновении с каждым живым существом) добродетели и находится на верном пути к спасению<sup>45</sup>. В специальной работе “Обоснование морали” Шопенгауэр строит “силлогизм”: индивидуация есть лишь кажимость; множественность и неоднородность индивидов есть лишь явление; мое внутреннее существо – в каждом живом существе, и это постигается через непосредственное само-познание; данное “узнавание” выражено формулой “Ты еси то”; следовательно, здесь основа сострадания как всей подлинной, т.е. неэготистической праведности. В поддержку этого заключения он ссылается на “Бхагавадгиту” XIII.27-28, где говорится о том, что видящий как Бхагават обитает во всех существах, не может причинить себе вреда и достигнет высшей цели<sup>46</sup>.

Очевидно, что с Шопенгауэром философская компаративистика сделала свой первый серьезный шаг, в значительной мере предопределивший ее дальнейшее продвижение. Выдающийся немецкий философ в буквальном смысле опередил не только свою, но и последующую эпоху сравнительных штудий, отказавшись вполне сознательно от эффектных, но реально малоперспективных попыток перехода от мыслительных параллелей к поискам “восточных корней” западных философов, к которым призывал Шлегель и которыми, как мы вскоре убедимся, прилежно занимались в продолжении всего XIX столетия. “Франкфуртский отшельник” не только поставил проблему типологизации философий в контексте поиска их основных архетипов, но и наметил достаточно перспективное ее решение, выявив такой архетип в дифференциации феноментального и ноуменального уровней реальности, который составляет одну из основных задач философии как таковой. Поэтому его компаративистика под углом зрения онтологии сопоставима с гносеологическими

<sup>42</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. С. 105

<sup>43</sup> Это сходство состояло, по его мнению, в отвержении “воли к жизни” (именно как утверждение “воли к жизни” он рассматривал библейский первородный грех – разумеется, при игнорировании как контекста соответствующего библейского пассажа, так и всей экзегетической традиции). В буддизме идеал отвержения “воли к жизни” справедливо сближался им с идеалом нирваны. Христианство по его представлениям гораздо ближе (разумеется, в своей “глубинной сущности”) к пессимизму брахманизма и буддизма, нежели к иудейско-эллинскому оптимизму. См.: Там же. С. 607, 595. Параллели шопенгауэровской и буддийской этики и ссылки Шопенгауэра на доступные ему буддийские источники систематизируются в специальной публикации: *Bhikkhu "I;ajrvako. Schopenhauer and Buddhism. Kandy, 1970. P. 41-69* (основное внимание уделяется соответствию шопенгауэровской “практической философии” четырем “арийским” истинам Будды – о страдании, его источнике, преодолении и пути к его преодолению).

<sup>44</sup> Знаменитое речение: *Tattvam asi* (Чхандогья-упанишада VI.8.7, 9.4, 10.3, 11.312.3, 13.3, 14.3, 15.3, 16.3). Формула выражает “видение” бытийного единства индивида с Сущим и может быть оценена как квинтэссенция индийского пантеизма.

<sup>45</sup> Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. С. 469.

<sup>46</sup> *Schopenhauer A. Samtliche Werke. Herausg. von P.Deussen. Bd. 3. Munchen, 1912. S. 741-744.*



сравнительными штудиями Дежерандо на материале древней и новой европейской философии. Не лишено эвристической ценности и его прочтение древних философий через собственное философствование: устойчивое представление о возможности “чисто объективной” герменевтики – без всякого “вчитывания” в тексты древних собственных интерпретаций – является “рефлексом” докантовской философии, верившей в возможность познания вещей как они есть без учета “познавательной конституции” самого субъекта познания<sup>47</sup>. Как мы убедимся ниже (§ 6), Шопенгауэру удалось угадать и некоторые конкретные кантианско-ведантские параллели в связи с “видимостью” и различием уровней истины.

Вместе с тем предложенная Шопенгауэром картина движения философии от Упанишад и Платона через Канта к его собственной системе очень напоминает историософию философии Гегеля, которого он в заблуждении считал своим прямым антиподом. С другой стороны, рассмотрение древних и новых учений в качестве “частичных аспектов” его системы заставляет задуматься о бессознательном усвоении им того, что крупнейший индолог XX столетия П.Хакер называл инклузивизмом – особой стратегией индуистов и буддистов, позволявшей им выдавать чужие учения за элементы собственных<sup>48</sup>. Именно вследствие своего “компаративистского

<sup>47</sup> Установки “чисто объективной” герменевтики, по которым значение текста должно быть раскрыто посредством выяснения “первоначальных” интенций его составителя, были сформулированы В.Дильтеем, опиравшимся, в свою очередь, на Ф.Шлейермахера. Очевидно, однако, что сама установка на раскрытие “первоначальных интенций” является выражением вполне “субъективной” позиции, предполагающей возможность “изъять” истолкователя из “объективных” условий его собственной культурной традиции и языка, а также ограничивающей сам феномен понимания лишь “репродуктивными”, за счет креативных, аспектами этого сложного процесса. Глубокий критический анализ философских основ дильтеевской герменевтики (с присущей ей “иллюзорностью идеала исторического просвещения”) представлен у Х.-Г.Гадамера. См.: *Гадамер Х.-Г. Истина и метод*. М., 1988. С. 221-225, 267-295. Обстоятельная критика последовательного “объективизма” в связи с методологией философской компаративистики дается А.Таком (с привлечением философских позиций Витгенштейна, Хайдеггера и ряда современных авторитетов): *Tuck A.P. Comparative Philosophy and Philosophy of Scholarship*. P. 8-16. Разумеется, философские затруднения “объективизма” не означают необходимости отказа от объективного, т.е. исторического изучения памятников (в т.ч. мировоззренческих), заставляя задуматься лишь о целесообразности для истолкователя стремиться к полному “дистанцированию” от собственного понятийного мира.

<sup>48</sup> По определению П.Хакера, инклузивизм означает искусную религиозную стратегию, направленную на “субординацию” чужих философских или религиозных доктрин в рамках собственной. “Инклузивизм имеет место, когда кто-то истолковывает определенное ключевое понятие чужой религиозной или мировоззренческой группы как идентичное тому или иному ключевому понятию той группы, которой принадлежит он сам. Преимущественно к инклузивизму относится эксплицитное или подразумеваемое утверждение, что чужое, которое истолковывается как идентичное своему, определенным образом подчинено последнему или уступает ему”. – *Hacker P. Inklusivismus // Inklusivismus: Eine indische Denkform*. Herausg. von G.Oberhammer. Wien, 1983. S. 12. В качестве примера этой стратегии Хакер привел интерпретацию вишнуитским поэтом Тулсидасом (XVI-XVII вв.) Шивы в качестве адепта Рамы – воплощения Вишну, а также используемые индуистами наглядные образы: когда собственная традиция уподобляется океану, в который впадают реки других “сект”, или, как в случае с шактистами (индуистский тантризм), с исполинским следом слона, в котором “растворяются” следы других животных (Маханирванатантра XIV.180), ср. позиция вишнуитов-панчаратриков, у которых Веды, Араньяки, а также тексты санкхьи и йоги представляют лишь “дополнительные части” в рамках истины их религии – Махабхарата XII.336.76, ср. 237.18 и т.д. Классическая формулировка той же стратегии – в знаменитой “Бхагавадгите”, где Кришна утверждает, что даже почитатели других богов, не зная того, приносят жертву ему (IX.23-24). То же утверждается и в важнейшем тексте вишнуитов-панчаратриков “Ахирбудхнья-самхита” (XIII.16-24). Инклузивистская “философия религии” была достаточно популярна и в собственно

инклузивизма” Шопенгауэр не задался вопросами: действительно ли его практический идеал совпадает с христианским и буддистским, а те друг с другом? действительно ли в Упанишадах, у Платона и Канта (его “предтечей”) разведение явлений и сущности осуществлялось принципиально одинаковым образом? действительно ли, наконец, формула “Ты еси то” может быть реальным основанием нравственности?”<sup>49</sup>.

Все проблемы, поставленные Шопенгауэром, а также все бесспорное и сомнительное, что он предложил для их решения, были унаследованы его последователями в компаративистике, которые были одновременно и наследниками его философии.

§ 4. Пока Шопенгауэр реконструировал метаисторические архетипы философии, реализовавшиеся на Востоке и Западе и “завершившиеся” в его собственной системе, сторонники “миграционной теории” продолжали начатые Шлегелем поиски параллелей для выявления “индийских корней” исторических форм европейской мысли. Среди первых следует назвать одного из основателей английской индологии Т.Кольбрука, который снова обратил внимание на пифагорейско-индийские сходства. Из них он выделяет преимущественно пять: 1) пифагорейцы в целом и Оккел в частности придерживаются деления мироздания на три региона: землю, небо и промежуточное пространство между ними, что точно соответствует и индийским представлениям; 2) пифагорейцы, как и индийцы, населяют эти миры одинаковым образом: в первом обитают люди, во втором боги, в третьем демоны; 3) Пифагор и его последователи верят в метемпсихоз, соответствующий индийскому учению о переселении душ; 4) пифагорейцы различают как бы два уровня души: начало, погибающее вместе с телом (*thymos*) и начало бессмертное (*phren*), подобно тому как индийцы различают “ум” (*манас*) и сознательную живую душу (*дживатман*); 5) как и индийцы, Пифагор с другими греческими философами различают тонкое тело и физическое тело индивида –

---

философских текстах. Например, известнейший трактат по эпистемологии ньяйи “Ньяякусуманджали” Удаяны открывается стихом, по которому Хари (Вишну) – тот, кого шиваиты почитают как Шиву, ведатисты – как Брахмана, мимансаки – как обрядовую действенность, джайны – как архата, а буддисты – как Будду (следовательно в культ Вишну “инклузируются” и прямые оппоненты индуизма). Наибольшие “методологические” возможности для “философского инклузивизма” содержались в различении у Нагарджуны и Шанкары различных уровней истины: если уровень абсолютной истины мог быть реализован лишь самими мадхьямиками или ведантистами, то уровень истины относительной позволял включать положения других систем на правах “частичных истин” в контексте их собственных доктрин. Таким образом очевидно, что Шопенгауэр говорил вполне на манер Удаяны, что “иллюзионизм” Упанишад или Платона есть его собственный постулат “мир как представление”, хотя еще недостаточно адекватно выраженный.

<sup>49</sup> В правомерности последнего тезиса правомерно усомнился упомянутый Хакер, который в статье “Шопенгауэр и этика индуизма” аргументированно утверждал, что хотя приведенные пассажи древнеиндийских текстов действительно должны были устраивать Шопенгауэра в связи с его собственными задачами “строительства” этики, составителями самих “Чхандогья-упанишад” и “Бхагавадгиты” они никак с этикой не связывались, но выражали чисто “интеллектуальный путь” к “освобождению”. О том, что в этих пассажах трудно искать действительно “основание морали”, свидетельствует хотя бы то, что для брахманизма, в котором выражаемое в цитируемых речениях строго монистическое мировоззрение играет определяющую роль, нравственность мыслится как лишь дополнительное средство достижения “конечной цели”, которое может от этой цели и отвлечь (а потому, наряду с безнравственностью, на “продвинутой стадии приближения к этой цели устраняется). См.: *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. Ed. by W. Halbfass. N. Y., 1995. P. 273-277. Можно, вероятно, даже предположить, что положения типа “Ты еси то” не только и не столько являются “основаниями морали”, сколько, в конечном счете, оптимальной мировоззренческой базой для ее демонтажа: нравственное возможно лишь при различности “я” и “ты” и онтологически невозможно при их слиянии в “То”.

в Индии им соответствуют *сукима-шарира* и *стхула-шарира*. Постольку эти параллели по мнению Кольбрука не могли быть случайными, одна из двух сторон должна была быть заимствующей, и ею скорее были пифагорейцы, нежели индийцы<sup>50</sup>.

В 1835 г. историк гностицизма Ф.Баур отметил параллель между делением людей на три класса в гностицизме Валентина – подразумеваются “духовные” (пневматики), “душевные” (психики) и “плотские” (гилики) и учением санкхьи о трех *гунах* – *самтве*, *раджасе* и *тамасе* (начала просветленности, активности и инертности в мире и индивидуе)<sup>51</sup>. Это наблюдение приходится на эпоху начальных поисков “восточных корней” гностицизма.

1840-е годы прошли под знаком самых решительных и безоглядных применений “миграционной теории” к объяснению истории европейской философии. Именно в этом время появилась целая серия книжек плодового и популярного полудилетанта А.Гладиша, в которых основные системы возводятся к “восточным корням”. За “Пифагорейцами и китайцами” (1841) последовали “Элеаты и индийцы” (1844). Учения элеатов полностью совпадают с ведантийскими (“как по стволу, так и по ветвям”), и это видно из позиций противников монизма и в Греции и в Индии: дуалист Аристотель полемизирует с элеатами точно так же, как дуалисты санкхьяики с ведантистами. Гладиш попал в струю: даже такой маститый философ, как Шеллинг в то время не боялся утверждать: “Что есть Европа как не сам по себе бесплодный ствол, к которому все привилось с Востока и который только через это удалось облагородить?! ”<sup>52</sup>.

В обобщающем труде Гладиша “Религия и философия в их всемирно-историческом развитии и отношении друг к другу” (1852) резюмируются предыдущие “открытия” (в т.ч. по греческо-индийским философским связям) и делается общее заключение: “Также и все те разработанные учения о происхождении и природе всех вещей, которые мы имеем в истории греческой философии от Пифагора до Сократа, не содержат ни малейших следов исконного познания, но суть учения восточных народов только в философской форме”<sup>53</sup>. (Директору реальной школы в Кротошине сама по себе “философская форма” в сравнении с “дофилософской материей” не показалась чем-то заслуживающим более серьезного внимания!). Пока Гладиш продолжал свои открытия в “Эмпедокле и египтянах” (1858), “Анаксагоре и израильтянах” и “Гераклите и Зороастре” (1859) индологи-профессионалы выявляли более конкретные следы индийских философских учений в эллинской мысли.

Так Б.Сен-Илер, переводчик и толкователь “Санкхья-карики” (1852), изучавший и буддизм, выдвигает аргументы в пользу старой гипотезы об индийском происхождении Пифагорова учения о переселении душ. В диалогах Платона он также находит соответствия учению санкхьи, прежде всего в связи с закабалением духа в материи и его освобождении от ее уз (ср. “Федон”, “Федр”, “Тимей”, “Государство”). Причина в том, что Платон очень много заимствовал у Пифагора, а тот, в свою очередь, у индийцев (скорее, чем у египтян, как казалось ранее). Названные учения Платона, в сочетании с представлением о реинкарнации, о безначальности и бесконечности души позволяют, по

<sup>50</sup> Colebrooke H.T. Miscellaneous Essays. A new edition, with notes, by E.B.Cowell. L., 1873. Vol. 1. P. 436-437.

<sup>51</sup> Baur F. Die christliche Gnosis. Tübingen, 1835. S. 53, 158.

<sup>52</sup> Цит. по: Schluter C.W. Aristoteles' Metaphysik eine Tochter der Si/khya-Lehre des Kapila. Eine indisch-griechische Studie. Münster, 1874. S. 5.

<sup>53</sup> Gladisch A. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtliche Entwicklung und Stellung zu einander. Breslau, 1852. S. 77.

его мнению, считать, что “анalogии достаточно многочисленны и глубоки, чтобы их можно было считать случайными”<sup>54</sup>.

Норвежский индолог Х.Лассен в третьем томе своих “Индийских древностей” (1857) оспаривает возможность индийских влияний на классическую греческую философию, но вполне допускает их в связи с более поздним периодом – с гностиками и неоплатониками. Индийские влияния осуществлялись через тогдашний буддизм, который во II-III вв. был уже известен в Александрии. В случае с гностиками речь идет об их представлениях в связи с множественностью духовных миров и небес. Эти представления, наряду с дуалистическим разрывом между духом и материей, следует соотносить с поздним буддизмом. Другой буддийский элемент – отождествление духа со светом. На Плотина же и его последователей оказали влияние и санкхьяики: речь идет о таких положениях неоплатоников, как глубинная непричастность духа страданиям и изменениям, которые на деле относятся к миру материи. Другое сходство, отмеченное Лассеном – параллели между эманациями Единого и происхождением космических начал из Пракрити. Буддийское влияние на Порфирия выражается в его критическом отношении к животным жертвоприношениям. В представлении же неоплатоников о том, что человек может быть счастлив и во сне, поскольку душа его бодрствует, ученый видел след веданты<sup>55</sup>.

Но свою подлинную высоту “теория миграций” набрала, бесспорно, в книжке с самообъясняющим названием К.Шлютера “Метафизика Аристотеля – дочь учения санкхьи Капила” (1874). Автор был воодушевлен идеей Макс Мюллера о том, что истоки греческой традиции – за пределами “классического мира”, свидетельствами Диогена Лаэртца и прочих древних доксографов, по которым философия пришла к эллинам от “варваров”, и, наконец, сравнительно недавними к его времени открытиями в этом роде Гладиша и Э.Рёта<sup>56</sup>. Логика Шлютера прозрачна: если и Шлегель, и Виндишман, и Гегель признавали сходство аристотелевской логики с логикой ньяйи, то почему бы Аристотелю не знать и санкхьи? Аристотелевская система производит впечатление искусственной, “натянутой” и парадоксальной – особенно в связи с аристотелевским богом в его отношении к миру. Следовательно, при отсутствии ее укорененности в греческой традиции целесообразно искать ее инородные истоки. Бог, являющийся деятельностью-в-себе и одновременно совершенно пассивным, ничего не желающим знать помимо себя и не интересующимся делами мира, созерцающим и ничего не творящим и не направляющим, которому противостоит материя, содержащая все потенции вещей, лишенная какой-либо сознательности и воли и тем не менее осуществляющая целеполагающую и целенаправленную деятельность и составляют аристотелевский дуализм, очень близко напоминающий дуализм санкхьи<sup>57</sup>.

Шлютер следует дифференциации начал мира по “Санкхья-карикe” 3: порождающее и нерожденное (Пракрити), порождающее и порожденное (Интеллект), порожденное и непорождающее (вопреки “Санкхья-карикe” у него это – Эготизм)<sup>58</sup>,

<sup>54</sup> *Saint-Hilaire B.* Premier Memoire sur le Sinkhya. Quatrieme partie: histoire du Sinkhya // *Memores de l'Academie des sciences morales et politiques*. T. VIII. P., 1852, P. 512-513, 521, 514.

<sup>55</sup> *Lassen Ch.* Indische Altertumskunde. Bd. III. Lpz., 1858. S. 379-385, 398-400.

<sup>56</sup> *Roth E.* Geschichte unsrer abendlandischen Philosophie. Bd. I-III. Mannheim, 1846-1858.

<sup>57</sup> *Schluter C.W.* Aristoteles' Metaphisik eine Tochter der Samkhya-Lehre des Kapila. S. 6-7.

<sup>58</sup> По “Санкхья-карикe” 3 к “порождающему и порожденному” относятся не только Интеллект-махат, но также Эготизм-аханкара и пять танматр (ноумены воспринимаемости как причины проявленной воспринимаемости или материальных первоэлементов), к “порожденному и непорождающему” – отнюдь не Эготизм-аханкара, но 11 способностей восприятия и действия и пять материальных первоэлементов. Разумеется подобные “накладки” в связи с интерпретацией основного для Шлютера пассажа “Санкхья-карики”, на котором в значительной мере строятся

непорождающее и непорожденное (Пуруша), сопоставляя эти начала с четырьмя “природами” у Иоанна Скота Эриугены<sup>59</sup>. Но не ограничиваясь этим вполне формальным сходством, он ищет соответствия данным четырем началам у Аристотеля: первому соответствует материя, второму – то обстоятельство, что аристотелевская природа ничего не делает неразумно, третьему – “разумная душа” в человеке, четвертому – сам аристотелевский бог как чистый интеллект<sup>60</sup>. Подобно тому, как по санкхье Первоматерия и дух сравниваются с помогающими друг другу слепым и хромым, так и у Аристотеля движимое и перводвигатель требуют друг друга. Приведенные системные сходства двух философов древности – Капилы и Аристотеля – подробно обосновываются, но не посредством обращения к первоисточникам, – санскритским и греческим текстам и комментариям к ним, – но долгими “эксцерптами” из наиболее известных ко времени написания книги исследователей. В заключении намечается компаративистская перспектива – изучать и другие типы дуализма в рамках различных мыслительных традиций (с тем типом, который представлен у санкхьи с Аристотелем, автор, как ему представлялось, уже разобрался).

Старая тема, по-новому аргументированная, составила предмет книги известного санскритолога Л. фон Шрёдера “Пифагор и индийцы” (1884). Как и Кольбрук, он приводит целую цепочку схождений пифагорейства с индийской мыслью: 1) учение о перевоплощении, которое сближает Пифагора, вопреки Геродоту, не с Египтом, но с Индией; 2) примечательный запрет на вкушение бобов; 3) учение о пяти (не четырех) первоэлементах, с включением “olkas”, соответствующего физическому пространству (акаша)<sup>61</sup>; 4) прецедент в “Шульва-сутрах” пифагоровой теоремы и иррационального числа  $\sqrt{2}$ ; 5) сам характер пифагорейского братства, аналогичного эзотерическим кружкам Древней Индии, также предававшимся мистическим спекуляциям.

Эти сходства, конечно, не позволяют связать пифагорейство с каким-то особым направлением индийской мысли, но Шрёдер попытался использовать то обстоятельство, что центр тяжести пифагорейского мировоззрения составляет мистика числа, а само слово “санкхья” производно от слова “число”. Правда санкхья, до нас дошедшая, действительно оправдывает свое название, представляя спекуляцию над исчислением начал мира и индивида. Но этого Шрёдеру показалось недостаточным для полной аналогии. Поэтому он решил предложить реконструкцию той начальной санкхьи, которая до нас не дошла и в которой число является не только средством исчисления элементов бытия, но и “целью-в-себе” в том же смысле, как и у пифагорейцев: позднейшая традиция санкхьи “эту характерную черту полностью потеряла и стерла”<sup>62</sup>. Приведенные сходства и схождения не могут быть, по Шрёдеру, “случайными”, и то обстоятельство, что учения Пифагора были в Греции беспрецедентными, а в Индии к его времени уже сложившимися, позволяет видеть в ней родину пифагорейского учения.

Поиски “индийских корней” античной философии обобщаются в монографии Р.Гарбе “Философия санкхьи” (1894). “Разительное сходство” он усматривает прежде всего в параллелях учения Упанишад о “всеединстве” и его последующем развитии в философии веданты, с одной стороны, и учении Ксенофана о единстве Божества и мира и положении Парменида о “видимости” множественного и изменяющегося мира на

---

его аналогии с Аристотелем, свидетельствовали о его более, чем приблизительном знакомстве с основными для него источниками.

<sup>59</sup> Ibidem. S. 10-11.

<sup>60</sup> Ibidem. S. 12-13.

<sup>61</sup> Шрёдер предположил даже, что сам термин *olkas* как обозначение пятого элемента стал результатом искажения индийского *IkIqa*. См.: *Schroeder L. von. Pythagoras und die Inder. Lpz., 1884. S. 65.*

<sup>62</sup> Ibidem. S. 72-76.



фоне единственной реальности бытия как единого, неизменного, неразрушимого и всеприсутствующего – с другой. Иная параллель – положение “отца греческой философии” Фалеса о происхождении всего сущего из воды и ведийское представление о первозданных водах, породивших мир<sup>63</sup>.

Особое внимание Гарбе уделяет, как “санкхьевед”, параллелям философии санкхьи в греческой мысли. К ним относится в первую очередь учение Анаксимандра о возникновении мира из вечного, бесконечного и “неопределенного” первовещества (апейрон) и эволюции мироздания из первоматерии Пракрити. Санкхье соответствуют и положения Гераклита о непрерывном изменении и трансформации мира явлений, а также о бесчисленных разрушениях и обновлениях мира (ср. концепция *сришти-пралая*). Два пункта Эмпедокла также находят соответствие в учении санкхьи: реинкарнация и положение о том, что ничего не возникает из ничего, а сущее не может прекратить своего существования – в этой связи нельзя не вспомнить о доктрине санкхьи *саткарья-вада*, согласно которой следствие уже предшествует в причине. Анаксагора сближает с санкхьей его дуалистическая модель мира. В связи с Демокритом нельзя не вспомнить о том же положении: “Из ничего ничего не происходит и ничто из того, что есть, не может разрушиться”, как и о том, что боги у него не суть особые “трансцендентные” существа, но лишь счастливее и долговечнее людей (представление не только санкхьи, но и общеиндийское). Наконец, отрицание Эпикуром возможности того, что мир находится под божественным правлением, находит параллель в настойчивом “атеизме” санкхьяиков, а его излюбленный аргумент “иначе все возникло бы из всего” отвечает уже отмеченному учению санкхьи о причинности<sup>64</sup>.

При осмыслении этих параллелей встает логическая альтернатива: полагать, что речь идет о независимом философствовании в двух культурах с одинаковыми конечными результатами или допустить здесь влияние одной на другую. И Гарбе склоняется ко второму решению вопроса. Конечно, легкие и безответственные выяснения “восточных корней” у Э.Рёта, А.Гладиша, К.Шлютера (см. выше) нельзя принимать всерьез, поскольку названные авторы не предприняли попытки выяснить исторические возможности постулируемых ими философских связей. Однако такого рода попытки были бы небезнадежными. Все названные греческие философы творили в эпоху интенсивных и многообразных культурных связей между малоазийскими ионийцами и восточными народами, а потому и эллинские сообщения о путешествиях греческих философов на Восток были реалистичными. Конкретно же с индийцами греки могли контактировать “на персидской почве”, что также соответствует этим сообщениям<sup>65</sup>. Правда, с точки зрения хронологии возникают некоторые сложности, связанные, например, с тем, что учения парменидовского типа – об идентичности бытия и мышления и об иллюзорности внешнего мира – артикулируются в Индии значительно позже, чем у элеатов, но необходимо учитывать, что предпосылки этих положений в индийской мысли складываются раньше, чем у элеатов – уже в самых первых Упанишадах.

Гарбе поддерживает все приведенные выше реконструкции индийских корней учения Пифагора и его школы (видя здесь один из бесспорнейших случаев заимствований в области мысли) и лишь уточняет то существенное различие в самом понимании “числа” у пифагорейцев и санкхьяиков, которое пытался “разрешить” Шрёдер. По мнению Гарбе, скорее уже можно допустить, что Пифагор понял

<sup>63</sup> Garbe R. Die SI/khya-philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus. S. 85-86.

<sup>64</sup> Ibidem. S. 86-88.

<sup>65</sup> Ibidem. S. 89-90.

калькуляции санхьяиков на свой манер, “вчитав” в них представление о числе как сущности мировых начал<sup>66</sup>.

Не соглашаясь с Лассеном в том, что о философских связях нельзя говорить в дохристианский период, но одобряя его идеи влияния индийцев на гностиков и неоплатоников, Гарбе уточняет только, что было бы более естественным связать “влияющую сторону” не с поздним буддизмом, но с санхьей (которая, к тому же, повлияла, в свою очередь, и на сам буддизм), ибо, например, идентификация духовного начала как света является для санхьи исконной. Он принимает параллель между тройственной классификацией людей у валентинианцев и учением санхьи о трех гунах, а также еще одну параллель, предложенную известным индологом середины XIX в. Ф.-Э.Холлом. Английский ученый обратил внимание на то, что представление гностиков о независимых, “субстанциальных” ума, воли и т.д. соответствует положению санхьяиков о самостоятельности начал *бuddхи* (“интеллект”), *аханкара* (“эготизм”), *манас* (“ум”) как субстратов психо-ментальных процессов, независимых от души<sup>67</sup>. В связи же с неоплатонизмом Гарбе учитывает параллель, предложенную Г.Биденкаппом – относительно образа зеркала, в коем отражаются объекты. Обещание же Плотина освободить людей от страдания посредством его философии точно соответствует цели изучения санхьи и в “Санхья-карикe” и в “Санхья-сутрах”.

Еще большее сближает неоплатонизм с “теистической санхьей” – йогой: когда адепт неоплатоников удаляет от себя все “отпечатки” внешних объектов, а опирающиеся на них “идеи” преодолевает посредством концентрации мышления, наступает высшее познание в виде внезапного видения Божества, и “экстазис” неоплатоников соответствует “интуиции” (*пратибха*) йогов. Порфирий, который изучал записки гностика Бардесана (III в.), встретившегося с индийским посольством, направлявшимся в Эдессу, внес целый ряд уточнений в доктрину Плотина, очень напоминающих отдельные положения санхьи. Так он особо акцентирует “разрыв” между духовным и материальным и “опирается на санхью” в учениях о господстве первого над вторым, о вездесущности освобожденного духа и безначальности мира. То же относится и к его отрицательному отношению к животным жертвоприношениям. С йогой ассоциируется учение неоплатоника Аваммона (IV в.) о чудесных силах, которые может достичь адепт, охваченный “святым энтузиазмом”. В этой связи сразу вспоминается третий раздел “Йога-сутр”, в котором описываются “сверхсилы” типа способности становиться невидимым, бесконечно тяжелым или легким и т.п. вследствие особой концентрации сознания<sup>68</sup>.

Наконец, Гарбе поддерживает изыскания крупнейшего индолога XIX в. А.Вебера в связи с возможностями обнаружения “индийских корней” в античном учении о Логосе (в Индии подобное учение появляется уже начиная с Ригведы X.125 – гимна, посвященного богине Речи). Правда, о Логосе речь шла уже у Гераклита, но поскольку было выдвинуто предположение и о его “задолженности” Индии, Гарбе считает возможным считать положение Вебера уже доказанным<sup>69</sup>.

Подытоживая поиски “индийских корней” античной философии, можно констатировать, что они вполне объяснимы тем, что называется *Zeitgeist*, “дух времени”, и находят прямые параллели в модной в XIX в. “теории миграций” в сравнительном литературоведении (ср. метод Т.Бенфея) и религиоведении – в моделях

<sup>66</sup> Ibidem. S. 96.

<sup>67</sup> *Nilakantha Q<sub>±</sub>stri Gore N.* A Rational Refutation of the Hindu Philosophical Systems. Transl. from the Original Hindi by F.-E.Hall. Calcutta, 1862. P. 84.

<sup>68</sup> *Garbe R.* Die SI/khya-Philosophie, Eine Darstellung des indischen Rationalismus. S. 98-103.

<sup>69</sup> Ibidem. S. 103-104.

типа “панавилонизма”. Можно утверждать, далее, что за “теорией влияний” в данном случае скрывается и основной архетип сравнительных штудий эпохи – поиски “праязыка”, в данном случае философских концепций (см. выше § 1). Однако объяснение истоков научной концепции – еще не означает ее оправдание. Строго говоря, для постановки вопроса о теоретической возможности (лишь теоретической) выведения любого элемента  $X$  в любой традиции  $B$  из любой традиции  $A$  требуется наличие как минимум четырех необходимых условий:

- 1) между  $A$  и  $B$  имеются культурно-исторические контакты, достаточные для обеспечения возможности идейного обмена между ними;
- 2)  $X$  в  $A$  засвидетельствован достоверно раньше, чем в  $B$ ;
- 3)  $X$  в  $B$  не имеет автохтонных прецедентов;
- 4)  $X$  в  $B$  имеет неопровержимые специальные (не общие) сходства с  $X$  в  $A$ .

Однако уже первое из приведенных логических условий опровергает возможность поиска “индийских корней” в греческой философии до времени индийского похода Александра Македонского в 327-325 гг. до н.э., когда состоялись первые контакты эллинов с индийскими гимнософистами. Доводы Гарбе относительно возможности контактов греческой Малой Азии с Востоком в целом, разумеется, носят слишком общий характер, чтобы принять их всерьез, хотя бы уже потому, что с кем бы эллины ни контактировали на Востоке (который, как известно, достаточно большой), среди них не было даже “информантов” по индийской философии, не то что индийцев, и маститый санскритолог здесь не так далеко ушел от дилетанта Шлютера, вопрошавшего, почему бы Аристотелю не знать санскхьи, если он (непонятно каким образом) уже знал логику ньяйи. Более того, даже те античные историки, которые действительно любили выводить все греческое (хотя и не в первую очередь философию) с Востока, и на которых так охотно ссылались “миграционисты”, ни слова не упоминают в связи с интересующим нас вопросом об Индии, делая здесь исключение только для Пиррона, который, кстати сказать, был участником Александрова похода<sup>70</sup>. Поскольку при

<sup>70</sup> В девятой книге Диогена Лаэртция (II-III вв.), известнейшего греческого доксографа, о Пирроне сообщается, что он был слушателем Анаксарха, “которого сопровождал повсюду, даже при встречах с индийскими гимнософистами и магами”. Отсюда, по мнению Диогена, “он и вывел свою достойнейшую философию, утвердив непостижимость и воздержание особого рода”. Диоген ссылается и на Аскания из Абдер, также последователя скептической школы. См.: *Диоген Лаэртций. О жизни, учении и изречениях знаменитых философов*. М., 1986. С. 352. Пиррон мог вместе с Анаксархом (который завершил свои дни в 320 г. до н.э.) сопровождать Александра в персидском походе, который завершился индийской экспедицией, или, по крайней мере, ознакомиться через Анаксарха с учениями индийских “гимнософистов”. О том, что реальный контакт греческих философов с индийскими в данном случае произошел, свидетельствует сообщение ближайшего ученика Пиррона – Тимона Флиунтского о том, что его учитель видел истинную мудрость в том, чтобы говорить о любой вещи, что она не более существует, чем не существует, существует и не существует одновременно и не существует и не не существует. А это и есть знаменитое индийское “воздержание от суждений” по схеме “антитетралебммы”:  $\sim p$ ,  $\sim \sim p$ ,  $\sim(p \wedge \sim p)$ ,  $\sim \sim(p \wedge \sim p)$ , “разработанное” уже в начальный, шраманский период индийской философии (V в. до н.э.). До скептиков греки знали лишь единичные прецеденты тетралебммы, например, в диалоге Платона “Горгий” (467e-468a). С другой стороны, на Пиррона, видевшего цель воздержания от суждений ( $\epsilon\rho\sigma\chi\iota$ ) в достижении бесстрастия ( $\alpha\tau\alpha\rho\alpha\chi\iota\alpha$ ) могли произвести впечатление идентичные установки индийских “скептиков” (которых за способность уклоняться от ответа на любой вопрос буддисты прозвали “скользкими рыбами” – *амаравиккхепики*), считавших, что высказывание категорических суждений о чем-либо, например, о том, что то-то есть добро, а то-то зло приведет их к “склонности, страсти” или, наоборот, “нерасположению и ненависти”, а это будет, в любом случае, причиной “досады” и “препятствием” (для духовного

отсутствии главного условия (1) вопрос об “индийских корнях” ранней и классической эллинской философии можно считать уже решенным отрицательно, другие доводы имеют значение лишь для характеристики самих поисков этих “корней” как выражения духа времени.

Логическое условие (2) нарушается с достоверностью в связи с предполагаемыми заимствованиями у Пифагора индийского метемпсихоза и других положений, так как Пифагор, живший в VI в. до н.э., был исторически предшественником той шраманской эпохи индийской цивилизации (VI-IV вв. до н.э., когда учение о реинкарнации уже реально утвердилось в индийской мысли, а также в связи с Парменидом, который опережает “идеализм” веданты едва ли не на тысячелетие (отдельные же проявления “иллюзионизма” в Упанишадах также позднее эпохи элеатов<sup>71</sup>). Условие (3) наиболее ощутимо нарушается фантазиями Гарбе в связи с концепцией Логоса, а также спекуляциями Сент-Илера по поводу метемпсихоза у Платона (если, конечно, не принимать всерьез рассуждения об “индийских истоках” Пифагора и Гераклита). Наконец, условие (4) нарушается практически во всех построениях в связи и с ранним и классическим периодами греческой философии: здесь демонстрируется к тому же явная и совершенно незаслуженная недооценка интеллектуально-духовных потенций эллинов, которые, как получается, сами не могли додуматься ни до монизма, ни до дуализма, ни до сомнения во всемогуществе богов, ни даже до той максимы, согласно которой “ничто не происходит из ничего, а то, что есть, не должно перестать существовать”, не говоря уже о том, что они не могли создать сами эзотерический орден типа пифагорейского, не позаимствовав опыта Упанишад. Более того, они не смогли даже самостоятельно произвести мир из воды, а калькуляции начал мира приняли по своему неразумию за мистику числа.

Поиски “индийских корней” у гностиков и неоплатоников а priori менее абсурдны потому, что к III в. знакомство с индийской мыслью в античном мире было уже большим – через посредство и Эдессы и Александрии<sup>72</sup>. Однако искать “индийские корни” для таких “самообъяснимых” моделей мысли как сходство духа со светом, деление людей по “классам” духовности, признание необходимости “предварительной дисциплины” для достижения экстазиса или вера в возможность обладания

---

“прогресса”). См.: The Dṛgha Nikāya. Ed. by N.W.Rhys Davids and J.E.Carpenter. Vol. 1. L., 1967. P. 24-25.

<sup>71</sup> Первое хотя бы “полуфилософское” появление термина mIyI в индийских текстах связано со стихом “Шветашватара-упанишады” (IV.10), где говорится о том, что Праkriti (первоматерия мира по учению санхьяиков) есть mIyI, а “великий владыка” (Махешвара) – “обладатель ее” (mIyIn). Памятник относится к “средним Упанишадям”, которые вряд ли могут быть датированы ранее IV-III вв. до н.э. (т.е. много позднее элеатов). Содержание приведенного стиха частично парафразируется в “Бхагавадгите” IV.6 (где Кришна излагает его как бы от собственного лица).

<sup>72</sup> Бардесан, вступивший в контакт с индийским посольством ко двору Элагабала (218-222), узнал от индийцев о некоторых их обрядах, пещерах и какой-то статуе (в 10-12 локтей), изображавшей мир и имевшей культовое назначение. Бардесан сообщает также от брахманов и шраманов (samanaioi) – брахманистов и представителей “диссидентствующих” религиозных групп, об их общем “мироотрицательном” устроении и о “регулярном” образе жизни некоторой монашеской общины, находившейся под покровительством царей – имеется в виду буддийская сангха кушанского периода. Эти сведения сохранились в памятниках: *Стобей*. Антология I.3.56.1 и *Порфирий*. О воздержании от животной пищи IV.17. Александрия знала Индию потому, что, во-первых, местные купцы активно общались с индийскими, во-вторых, в Индию ездили александрийские христианские миссионеры, в частности Пантен (II в.). Его ученик Климент Александрийский сообщает сведения (пусть и очень краткие) о буддизме (Строматы I.15 (71)). В связи с мерой возможности индийских “влияний” при этих контактах см.: *Shokhin V. Indian Thought and Gnosticism // Social Sciences. Quarterly Review (Russian Academy of Sciences)*, 1996. № 1. P. 97-100.

окультурными силами – значит снова недооценивать эллинские интеллектуальные способности и саму континуальность в истории средиземноморской мысли, при учете которой увлечения медитацией и даже магией в эпоху неоплатоников вовсе не должны показаться инспирированными индийскими йогинами.

Сказанное не означает, что любые поиски контактов в философии античного мира с индийской мыслью заведомо безрезультатны. Можно предположить интерес, например, Порфирия к сообщениям об индийцах Бардесана в связи с его собственными размышлениями о религиозной практике. Можно допустить и заимствование некоторых моделей рациональности, типа тетралеммы, которую до скептиков, Индией особо интересовавшихся и индийскому менталитету близких (см. гл. 5), греки не знали. Однако подобные заимствования и “инспирации” имели несравнимо меньшее значение для античной философии, чем полагали сторонники “индийских корней”. Потому основной положительный вклад их в компаративистику связан с тем, что, пытаясь доказать недоказуемое, они в ряде случаев действительно вышли на отдельные интересные параллели. К ним относится наблюдение того же Шлютера о сходствах четырехчастного (тетралеммного) деления начал мира в “Санкхья-карике” и в “Делении природы” Иоанна Скота Эриугены (различаются начала: только создающее, только созидаемое, и то и другое, ни то ни другое). Другая параллель, на сей раз весьма содержательная – аналогия Холла относительно “субстантивированности” автономности психо-ментальных способностей индивида у гностиков и в санкхье: в обоих случаях речь идет о деперсонализации индивида и “распределении” его на составляющие – прямой противоположности антропологии христианской.

§ 5. В то время как большинство индологов, занимавшихся философскими параллелями, пытались на основании своих “открытий” выявить генетические связи между античными и индийскими философами, некоторые исследователи ставили перед собой другую задачу – сделать на основании этих параллелей индийские системы более понятными для европейского читателя. Внимание привлекли в первую очередь две системы индийской мысли – санкхья и веданта.

Книга английского индолога Дж.Дэвиса “Индуистская философия “Санкхья-карика” Ишваракришны. Изложение системы Капилы с дополнением по системам ньяя и вайшешика” (1881) означала первую попытку “провести” основные положения одной из индийских систем через все возможные соответствия в европейской философии, – древней, новой и новейшей. Истолковывая современным ему философским языком основополагающий памятник санкхьи, автор специально остановился на параллелях со Спинозой и “системами мирового пессимизма” – Шопенгауэра и Э. фон Гартмана. Одновременно он решил найти соответствия и для оппонентов санкхьи – систем индийского реализма.

Наиболее обстоятельно Дэвис рассмотрел карикю 3, где представлено “распределение” 25 начал мира по формальному принципу тетралеммы. В современном переводе карика звучала бы как: “Корень-пракрिति – не-модификация, семь начиная с Великого – модифицируемые-модификации, шестнадцать же – модификации, Пуруша – не-модифицируемое и не-модификация”<sup>73</sup>. Корень-пракрिति как непроявленный

<sup>73</sup> В оригинале карика звучит как:

M-laparak<tiravik<tir mahIdIdyIz prak<tivik<tayaz sapta  
WidIqakastu vikIro na prak<tir na vik<tiz puruwaz

С формальной точки зрения перед нами изысканно-экономная “запись” всех начал мира санкхьи по способу тетралеммы: Пракрिति “записывается как р, семь начал – как  $p^{\wedge} \sim p$ , шестнадцать – как  $\sim p$ , Пуруша –  $\sim p^{\wedge} \sim \sim p$  (под  $p$  следует понимать способность модифицироваться в другие начала). Тетралемма была очень популярна в начальный (шраманский) период индийской философии. В дискуссиях “шраманов и брахманов” обсуждалась возможность для мира быть



«резервуар» всех феноменальных форм напоминает ему ту невидимую первоматерию Платона, из которой также возникают все материальные формы (ср. первичная материя в “Тимее” 47e-53c). Пуруша же как чистый “внутренний” свет напоминает Дэвису определение мысли (Denken) у Гегеля в “философии религии” – это свет, который лишен какого-либо иного содержания кроме того, чтобы быть светом<sup>74</sup>. Наиболее пристальное внимание Дэвиса обратил на себя тот “виток эволюции” начал мира из Корня-пракрити, по которому начало эготизма (аханкара) полагается источником пяти способностей восприятия, пяти способностей действия (*индриши*), ума-манаса как “координатора” функций десяти прочих индрий и *танматр* – тонких ноуменов объектов пяти чувств (звука, формы, осязаемости, вкуса и запаха).

То обстоятельство, что из Эготизма возникают субтильные начала материальных вещей, вызывает аналогии с субъективным идеализмом Беркли и Фихте, но санкхья – не идеализм в том смысле, что внешний мир здесь имеет объективное существование, независимое от субъекта. Потому большее сходство здесь с Кантом, у которого подразумеваемое нами под природой есть лишь совокупность наших представлений, подводимых под единство трансцендентальной апперцепции, но признает вместе с тем и объективность этих представлений. Следующая параллель – с трансцендентальным идеализмом Шеллинга, согласно которому Я есть принцип и начало всего реального. Наконец, он ссылается на известное положение Т.Хаксли, для которого материя – лишь непознаваемая и гипотетическая причина состояний нашего сознания. Дэвис обращается к этому положению санкхьи и дальше, приводя в качестве параллели высказывание математика и философа У.Клиффорда, по которому “менталитет есть одна конечная реальность – не тот менталитет, который мы знаем – в сложных формах сознательного чувства и мысли, но те более элементарные начала, из которых построены мысль и чувство. Гипотетический конечный элемент менталитета, атом ментального вещества точно соответствует гипотетическому атому материи, будучи конечным фактом, по отношению к которому материальный атом – явление”. Это “ментальное вещество” Клиффорда и соответствует Эготизму санкхьяиков<sup>75</sup>.

В связи с карикой 6, где устанавливается иерархия основных источников знания, – восприятия, логического вывода и слова авторитета (каждому из коих соответствует своя предметная сфера), Дэвис замечает, что для санкхьяиков, как и для элеатов, чувства не являются единственным источником знания. Целый ряд точных ассоциаций вызывает карика 9, где излагается учение санкхьи о причинности, по которому следствие не является чем-то новым по отношению к своей причине, но оказывается лишь манифестацией того, что в “непроявленном” состоянии есть причина. Здесь прежде всего речь может идти о С.Гамильтоне, считавшем, что “все, что мы в настоящее время познаем как следствие, должно было предварительно существовать в своей причине”, а также о Г.Льюисе, для которого вообще нет различия между следствием и причиной<sup>76</sup>. Комментируя же карикю 13, где речь идет о характеристиках

---

бесконечным, конечным, бесконечным и конечным одновременно и ни тем, ни другим или возможность для “совершенного” (*матхагата*) после разрушения его тела существовать, не существовать, существовать и не существовать одновременно и не существовать и одновременно не не существовать и т.д. Популярность этой модели недвучной логики (здесь изначально нарушается закон исключенного третьего) соответствовала исконной склонности индийцев к реализации игровых возможностей философствования. Об интерпретациях индийской тетралеммы (*чатушкотика* – букв. “четырёхвершинная”) в индологии см.: Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994. С. 101-103.

<sup>74</sup> Davies J. Hind. Philosophy. The Sankhya KrikI of %qwlra K<ish;a. An Exposition of the System of Kapila with an Appendix on the NyIya and Vaiqeshika Systems. L., 1881. P. 18.

<sup>75</sup> Ibidem. P. 107.

<sup>76</sup> Ibidem. P. 33, 104.

трех гун, Дэвис приводит уже цитированное мнение о параллелях этому учению в трехчастном делении людей у гностиков и предполагает (единственный раз) реальное заимствование из Индии.

В заключение комментирования карик автор систематизирует параллели, воспроизводя некоторые из приведенных уже интерпретаций (типа ассоциаций между Пракрити и первоматерией Платона, между учением о причинности санкхьяиков и Гамильтона и т.д.). Положение об Эготизме как источнике и способностей восприятия и ноументальных объектов восприятия выводит его на новые ассоциации. На этот раз с гегелевской идеей тождественности мысли и бытия и с шеллинговской – о том, что субъект и объект суть манифестации абсолютной сущности на различных стадиях ее эволюции. Специально отмечаются параллели санкхьи и учения Фихте. Пуруше санкхьяиков соответствует абсолютное Я немецкого философа, которое так же отделяется от “сознательности”, как Пуруша от эготизма. И Пуруша, и абсолютное Я могут познавать себя, далее, лишь через противоположное себе – в виде в одном случае мира Пракрити, в другом в виде не-Я. По Фихте, с другой стороны, теология не может быть наукой потому, что субъект не может знать чего-либо за пределами собственных понятий (Божественное же бытие находится за их пределами), а санкхьяики не хотят признавать Ишвару-божество, поскольку Пуруша может познавать лишь то, что представляет ему интеллект-буддхи<sup>77</sup>.

Дэвис попытался проиллюстрировать также, как описание познавательного процесса в “Санкхья-карике” соответствует данным современной ему психологии, опираясь на “Основоположения физиологической психологии” В.Вундта. Трансляция информации от органа чувств в мозг соответствует функции ума-манаса, вхождение ее в “поле зрения” сознания – действию примысливания-себя или аханкары, введение ее в “точку” внимания или апперцепции – функции интеллекта-буддхи, наконец, трансмиссия моторного возбуждения в мышцы вследствие действия воли – “интенции” Пуруши в направлении воления<sup>78</sup>.

Наибольшие же ассоциации возникают в связи с новейшими системами “мировой скорби”. Пракрити санкхьяиков соответствует Воля у Шопенгауэра – слепая, бессознательная сила, которая, будучи “первичной субстанцией”, порождает через гуну раджас (начало активности) несчастную сознательную жизнь. Наиболее системны параллели учений Капила и Э. фон Гартмана: 1) в обоих случаях источником всех форм сущего признается единое, самосущее бессознательное начало; 2) из Бессознательного эволюционирует сознание; 3) в этой сознательной жизни полностью преобладает страдание; 4) это страдание есть необходимое следствие нормального развития “первого принципа” и должно сохраняться, пока он действует в мире; 5) идеал, к которому следует стремиться – “необусловленное, бессознательное состояние”, нирвана; 6) добродетель и порок суть лишь производные некоторых “материальных условий”, единственное зло – страдание, от которого и надо избавляться<sup>79</sup>.

Дополнение о системах Капила и Спинозы автор открывает утверждением, что философия Спинозы – не материализм, как принято обычно считать, но скорее спиритуальный монизм, и в этом именно контексте целесообразно проводить параллели. Голландский философ иногда именуется Божество Природой, как и Капила называет Природой свою “первичную субстанцию” (*пракрити*). Эта природа в обоих случаях реализует себя в многообразии материальных форм. Но Спиноза ближе скорее не к “атеистической санкхье” Капила, но к “теистической” – “Йога-сутрам”

<sup>77</sup> Ibidem. P. 109, 114.

<sup>78</sup> Ibidem. P. 107-108.

<sup>79</sup> Ibidem. P. 110.

Патанджали и “Бхагавадгите”. В последней Высшее Существо имеет две природы – высшую, которая духовна, и низшую, которая соответствует Праkritи учения Капилы, и это находит параллель в двух атрибутах Субстанции у Спинозы – в мышлении и протяженности. В обоих случаях, далее, мир находится в состоянии эволюции, но эта эволюция мыслится не в дарвиновском смысле – как развитие от низших форм к высшим, но в противоположном – от более субтильных форм к более материальным. И здесь, и там присутствует фатализм, ибо мир есть грандиозная машина, заведенная Одним Существом, которое содержит в себе все сущее. Божество равнодушно к человеческим судьбам и делам, человеческий же идеал – разумный эгоизм. “Фактически нет закона, за исключением закона неизменной необходимости, и вся праведность, как и чувства правого и неправого, совершенно разрушается”<sup>80</sup>.

Хотя Дэвис уже достаточно аккуратно изложил по пунктам соответствие учения санкхьи системе Э. фон Гартмана, он возвращается к той же тематике в специальном “дополнении”. И Шопенгауэра, и Э. фон Гартмана сближает с санкхьей рассмотрение мира под углом зрения страдания, его онтологической причины и пути выхода из него (цитируется афоризм Шопенгауэра, по которому “человеческая жизнь колеблется между страданием и унынием – двумя состояниями, которые поистине составляют конечные элементы жизни”). Дэвис отмечает глубинную тождественность доктрин Ишваракришны и Э. фон Гартмана несмотря на различие их словесных выражений. “Все существующие вещи произошли из Единого. Эта эманация в различные и сознательные формы бытия стала причиной бесчисленных бед. И это состояние несчастья может быть устранено посредством абсорбции всей личностной, сознательной жизни в ее первичный источник. Древнейшая и новейшая системы философии, разделенные двумя тысячелетиями, говорят одним языком. Но они не дают человеку надежды, ибо его высшее упование и единственное прибежище от страдания состоит в разрушении его личности”<sup>81</sup>.

Некоторые из упомянутых в связи с санкхьей западных философов сопоставляются и с ведантистами. Если для Спинозы формы материального мира суть лишь выражения Субстанции, то возникают аналогии с учением о Майе, представляющей все материальное существование в виде иллюзорной манифестации Абсолюта. Та же трактовка природы как манифестации Абсолюта позволяет считать и Гегеля “по существу ведантистом”. Наконец, то обстоятельство, что Бессознательное у Гартмана призвано абсорбировать в себя все сущее, также сближает это Бессознательное с Брахманом как одновременно инструментальной и материальной причиной мира<sup>82</sup>.

В связи же с ньяя-вайшешикой Дэвис отмечает, что Готама – это индийский Аристотель, как по значимости, так и по популярности в соответствующей традиции, а правильные методы рассуждения обсуждались в Индии с не меньшей аккуратностью, чем в Европе. Анализируя положение “Ньяя-сутр” и комментариев к ним относительно того, что мотив для действия (*прайоджана*) – достижение удовольствия и избежание страдания, он приводит аналогичное мнение И.Бентама: “Мотив по существу не что иное, чем удовольствие или страдание, действующие соответствующим образом”. Только они определяют, по английскому философу, что мы должны и будем делать.

Ф.Макс Мюллер в “Трех лекциях по философии веданты” (1894) следует аналогиям, уже частично намеченным у Шопенгауэра (см. выше § 3). Так “пробуждение” духа по веданте означает обнаружение нового измерения мира, в

<sup>80</sup> Ibidem. P. 143.

<sup>81</sup> Ibidem. P. 150-151.

<sup>82</sup> Ibidem. P. 137, 149.

сравнении с которым наш привычный мир есть лишь то царство теней, о котором говорил Платон. “Мир как тень” сближает ведантиста и с Беркли, который также видел в материальном мире лишь сон, а в обычном опыте разных индивидов – каким-то образом согласующиеся сны.

Философия веданты может показаться европейцу необычной, считает далее Макс Мюллер, лишь до тех пор, пока он не обнаружит ее “разительных сходств” с некоторыми системами западной философии. А именно, тот Брахман, которого “оTouches” в Упанишадах и “определили” в системе веданты, точно соответствует Субстанции в понимании Спинозы: “Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться”<sup>83</sup>. Как и Брахман у Шанкары, Субстанция у Спинозы бесконечна, неделима, едина, свободна и вечна. Однако между двумя системами имеется и немаловажное различие. Если у Спинозы Субстанция определяется однозначно как Божество, то у Шанкары само понимание Божества неоднозначно. Поскольку он различает мир феноменальный и мир реальный, он различает также феноменальное и реальное Божество – то, что называется низшим и высшим Брахманом<sup>84</sup>.

Кант, как и ведантисты, считает наш мир лишь феноменальным, тогда как вещь-в-себе, “которая в определенном смысле есть Брахман”, располагается за пределами знания, другими словами, отделена от нас Незнанием (*авидья*), и он устанавливает “практическую”, нравственную философию лишь для феноменального мира, как бы абстрагируясь при этом от мира ноуменального. Вместе с тем он придает большое и вполне “реальное” значение нравственному закону, даже рассматривая его в качестве единственного надежного доказательства бытия Бога. Ведантист решает ту же проблему по-другому. Поскольку нравственный закон основан на Ведах, он значим для тех, кто еще “под законом”, но те, кто уже вне этого мира, могут быть свободны от него<sup>85</sup>.

В знаменитой книге Макс Мюллера “Шесть систем индийской философии” (1899) аналогии развиваются уже в методологическом контексте осмысления границ и задач самих сопоставлений. Отмечая отсутствие до индийского похода Александра каких-либо идейных контактов между греками и индийцами, он правомерно иронизирует по поводу той легкости, с которой Гарбе и его предшественники устанавливали влияния по одной простой аналогии. “Если мы встречаемся в Индии и в Греции со схожими философскими идеями, – рассуждает Макс Мюллер, – как, например, со словом, означающим атом, и с атомистической теорией, то неужели мы должны предположить, что Эпикур заимствовал свои атомы от Канады или Канада свой *ану* от Эпикура?”. Оценивая же распространенные в его время попытки выводить аристотелевскую логику из индийской, а индийскую из аристотелевской, Макс Мюллер, на которого, как мы знаем, любили ссылаться “миграционисты” (см. выше § 4) очень ясно излагает свои соображения о “теории влияний” в целом. “Мне кажется, – пишет он, – что до тех пор, пока невозможно доказать исторически, что греки могли свободно общаться с индусами на греческом или на санскрите по вопросам метафизическим, или, наоборот, до тех пор, пока мы не найдем в греческой философии терминов санскритского происхождения, а в индийской терминов греческого происхождения, будет всего лучше принять факты таковыми, каковы они есть. А именно считать греческую и индийскую философии продуктами умственной жизни Греции и Индии; на основании же их часто

<sup>83</sup> Цит. по: *Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей*. М., 1932. С. 1.

<sup>84</sup> *Muller F. Max. The Vedanta Philosophy. Calcutta, 1955. P. 67-68.*

<sup>85</sup> *Ibidem. P. 85-86.*

поразительного сходства следовать простому убеждению, что в философии имеется сокровищница истин, составляющих общее достояние всего человечества, – истин, которые могут быть открыты всеми нациями, если они будут искать их упорно и честно”<sup>86</sup>. Но наряду с “поразительными сходствами” в каждом “параллельном случае” следует выявлять и несходства. В контексте этой общей позиции Макс Мюллер приводит некоторые западные аналогии в связи с положениями санхьи и веданты.

Рассматривая исходные пункт философии санхьи – проблему страдания, он обращает внимание читателя на тот факт, что само страдание здесь понимается как нечто большее, чем обычные земные переживания людей. Капила, по мнению Макса Мюллера, чувствовал нечто схожее с ощущением Шеллинга: “грусть проникает всякую конечную жизнь”. Потому, вероятно, основатель санхьи, говоря о страдании, имеет в виду нечто большее, чем страдания физические или даже душевные, но скорее “сознание своей обусловленности, ограниченности, связанности, нераздельные с этой жизнью”<sup>87</sup>.

Возвращаясь к ставшей уже в известном смысле традиционной теме сопоставления веданты и Канта, Макс Мюллер выявляет и сходства, и различия двух систем. Кант сходится с ведантой в том, что формы нашего восприятия и законы мышления (пространство, время, причинность) непригодны для познания трансцендентного бытия. В обоих случаях индивид в определенном смысле создает мир, поскольку речь идет об “имени-форме” (*намарупа*). Однако между Кантом и Шанкарой имеется то различие, что если первый считал формы созерцания вещей и категории мышления хотя и субъективными, но истинными, то для второго они суть лишь результаты Незнания, хотя и признаются истинными для практических целей в этой феноментальной жизни. “В этом отношении веданта еще более скептическая, или критическая философия, чем критическая философия Канта...”<sup>88</sup>. Другая аналогия имеет более частный характер. Ведантистская доктрина причинности саткарьявада, согласно которой следствие не отлично от причины и которая нередко иллюстрируется аналогией с веревкой, принимаемой ошибочно за змею (веревка – причина мира, змея – следствие)<sup>89</sup> напоминает Макс Мюллеру концепцию И.Гербарта о “самосохранении реалов”, т.е. конечных субстанций мира.

Видя задачу философских сопоставлений в выявлении не только сходств, но и различий, Макс Мюллер демонстрирует эту установку на конкретном примере. Если проблемы языка (по-современному – лингвофилософия) оставались “почти совершенно

<sup>86</sup> Мюллер Макс. Шесть систем индийской философии. М., 1995. С. 377.

<sup>87</sup> Там же. С. 292.

<sup>88</sup> Там же. С. 173-174.

<sup>89</sup> Доктрина причинности ведантистов близка доктрине санхьяйиков в том, что в обоих случаях следствие определяется как предсуществующее в своей причине, чем они и отличаются от доктрины ньяя-вайшешики, в которой акцентируется “новизна” следствия (как целого) по отношению к причинам (как составным частям). Различие в том, что если санхья считает “манифестацию” следствия реальной и признает некоторые действительные отличия следствия “проявившегося” от следствия “непроявленного” (до своей “реализации”), то веданта полагает “реализацию” следствия, в результате которого оно может чем-то отличаться от своей причины, иллюзорной. Эти различия двух версий причинностной доктрины саткарьявада (учение ньяя-вайшешики означалось в индийской традиции как *асаткарьявада*) соответствуют различиям “рациональной космологии” (если воспользоваться терминологией европейской философии нового времени) двух систем. По санхье первоматерия мира Пракрити реально “модифицируется” в наличное многообразие феноментальных форм, по веданте Брахман лишь иллюзорно трансформируется во множественный и “становящийся” мир, в реальность которого “профаническое” сознание верит под воздействием Майи (отсюда и аналогия с веревкой, которую в темноте принимают за змею).



пренебрегаемыми” у греков и последующих западных философов, то в Индии мы обнаруживаем значительно более основательный интерес к этим вопросам (проблемы вечности/невечности звука, природы слова и т.д.). Потому, по его мнению, современная философия, обращаясь к этим проблемам, сможет почерпнуть у индийцев много больше, чем у греков<sup>90</sup>.

Бесспорное достижение Дэвиса можно видеть в том, что он первым из философов-компаративистов предпринял системное сопоставление одной индийской даршаны с западной философией. При этом он достаточно четко различил отдельные параллели и целые “семейные сходства”. Среди наиболее четких частных параллелей, установленных Дэвисом, следует отметить сопоставление некоторых аспектов Первоматерии санкхьяиков с “первичной материей” Платона. Другая бесспорная находка – выявление однозначных сходств в доктрине причинности санкхьи с каузальными концепциями Гамильтона и Льюиса, представлявшими собой, как выясняется, новый вариант саткарьявады. Аханкара как причина ноуменальных начал материальности также находит прямые аналогии в новоевропейских позициях относительно первичности нематериального по отношению к материальному, и отсюда параллели с Беркли и Клиффордом. Бесспорно и определение эволюции в санкхье как процесса, обратного по отношению к эволюции дарвиновского типа – по линии от сложного к простому. Оправданной видится и аналогия между пурушей-светом в санкхье и духом как “чистым светом” у Гегеля. Наконец, уместно, по крайней мере частично, сопоставление этапов познавательного процесса в санкхье (с постепенным “подключением” к нему ума-манаса, примысливания-себя-аханкары и интеллекта-буддхи)<sup>91</sup> с аналогичными стадиями по новейшей немецкой психологии (за исключением того, что пуруша за рамки этого процесса в определенном смысле выходит). “Семейные сходства” с Шопенгауэром-Гартманом выписаны исключительно четко и системно. Дэвис абсолютно правомерно выявляет ядро этих сходств в учении о страдании как основной характеристики бытия, о его онтологическом базисе и о главной “практической” установке – в виде выхода из мира страдания. И санкхья, и немецкие пессимисты по существу моделируют четыре “арийские истины” Будды (истины о страдании, его причине, его преодолении и пути его преодоления). Дэвису удалось нащупать и главный нерв сотериологии и санкхьи и немецких философов – “освобождение” как освобождение индивида от его личностной идентичности (говоря языком аналогий, в обоих случаях предполагается избавление от болезни посредством ликвидации самого пациента). К приведенным “семейным сходствам” можно было бы добавить разве что только аналогию в связи с целенаправленной деятельностью бессознательной Праkritи и целенаправленной активностью Бессознательного (в обоих случаях налицо явная “логическая лакуна”), а также гартмановский панпсихизм – учение о всеобщей одушевленности, имеющий очевидные индийские аналоги начиная еще со шраманского периода, с учения адживиков и первых джайнов<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Мюллер Макс. Шесть систем индийской философии. С. 386-387.

<sup>91</sup> Так Вачаспати Мишра в комментарии к “Санкхья-карике” 30 следующим образом иллюстрирует поэтапное “подключение” познавательных способностей к воспринимаемому объекту. При плохом освещении человек видит смутный силуэт (функция индрии зрения), затем, сосредоточившись, убеждается в том, что это разбойник (функция ума-манаса), затем примысливает ситуацию к себе: “Он идет прямо на меня!” (функция эгоизма-аханкары) и, наконец, принимает решение: “Бегу отсюда!” (функция интеллекта-буддхи). Пуруша к этим этапам не “подключается”, хотя его присутствие и делает их возможными. См.: Sankhyatatwa Koumudi, by Bachspati Misra. Ed. with a Commentary by Pundit Taranatha Tarkavachaspati. Calcutta, 1871. P. 97.

<sup>92</sup> Адживики (название происходит вероятно от Ijṛva – “образ жизни”) – одна из первых “диссидентствующих” общин шраманского периода, отличавшаяся претензиями на крайний

Неудовлетворенность вызывают (наряду с “рыхлой” композицией изложения и неоднократными возвращениями к одним и тем же темам) аналогии слишком общего (неспецифического) характера, типа “ведантизма Гегеля”, сходства санкхьяиков и элеатов в том, что они не считают чувственное восприятие единственным источником знания (в этой связи санкхьяиков можно было бы сопоставить с очень многими другими философами) или близость найяиков и Бентама в связи с определением стремления к счастью и избежания несчастья в качестве “мотива” деятельности. Генезис танматр из Эготизма явно не дает достаточного материала для тех ответственных сопоставлений санкхьи с Кантом, Фихте, Гегелем и Шеллингом, которые предпринимает Дэвис, а соотношение пуруши и аханкары имеет мало общего с корреляцией абсолютного “Я” и эмпирического “я” у Фихте. Аналогии же со Спинозой страдают не только от того, что автор явно переоценил “спиритуалистический” настрой голландского пантеиста, но и потому, что менталитету санкхьи вообще было чуждо само распределение сущего на субстанцию, атрибуты и модусы, которое лежит в основе онтологии Спинозы<sup>93</sup>.

Значение сравнительных выкладок Макс Мюллера явно превосходит тот сравнительно скромный материал, в котором они “материализовались”. Его критика “теории влияний” представляется вполне исчерпывающей и практически не требующей каких-либо дополнений. То обстоятельство, что она продолжала находить сторонников и после “Шести систем индийской философии”, объясняется соблазнительностью легких решений с вопросом о “восточных корнях”, которые продолжали увлекать своей иллюзорной эвристичностью даже серьезных востоковедов. Отдельные находки Макс Мюллера убеждают в том, что первая из задач философской компаративистики – уточнение казалось бы очевидных “фактов” индийской философии. Речь идет в первую очередь о семантике “страдания” в индийских системах, которое включает помимо эмоциональных также и онтологические моменты. Прав был Макс Мюллер и в том, что сравнительные штудии признаны выявлять не только сходства, но и различия сопоставляемых феноменов мысли. В этом убеждают его сравнения философии Шанкары и Спинозы, которые обнаруживают, при “родовом” сходстве монистических мировоззрений, существенно то важное различие, что истина для Спинозы как бы одномерна, а для Шанкары по крайней мере двумерна, ибо одни и те же реальности его мира рассматриваются с точки зрения истины конвенциональной и истины конечной. Гораздо аккуратнее, чем Шопенгауэр, Макс Мюллер обращается и с аналогиями между ведантой и Кантом (хотя в отдельных случаях и поддается соблазну “индуизировать” его). При том, что в обоих случаях признается недоступная для чувств и рассудка трансцендентная реальность, в кантовской философии опыт является хотя и субъективным (правильнее – интерсубъективным), но тем не менее истинным, тогда как в ведантийской он оказывается в конечном счете не субъективным, но зато

---

аскетизм (напоминает по пренебрежительному отношению к любым культурным достижениям греческих киников) и проповедовавшая фатализм (частично в протест против ритуалистической идеологии брахманистов). Лидер адживиков Маккхали Госала построил иерархию живых существ, в которой последнее место занимали неподвижные объекты и растения, обладающие лишь одним чувством – обонянием, а завершали животные, люди, духи и боги, наделенные всеми пятью чувствами. В некоторых более поздних направлениях индийской мысли неподвижные объекты, вроде камней, также включались в класс растений, тогда как санкхьяики включали их наряду с растениями даже в класс животных.

<sup>93</sup> Так первоматерия Пракрити определяется как “равновесие” трех гун – саттвы, раджаса и тамаса, но это соотношение не означает ни того, что они являются ее качествами как субстанции, ни того, что они суть субстанции, а она – их общее свойство. Вещи материального мира также не являются “носителями качеств”, но рассматриваются как “суммы воспринимаемого”: звучания, осязаемости, формы, вкуса и запаха. Различение субстанций, качеств и действий четко проакцентировано в оппозиционном санкхье направлении философии – в ньяя-вайшешике (здесь они составляют первые три категории бытия – *падартхи*).

иллюзорным. Отсюда и те различия в самом статусе нравственного закона, которые акцентирует Макс Мюллер: у Канта он общеобязателен, у ведантистов же релевантен лишь в связи с теми, кто не познал еще должным образом истину. Наконец, обращает на себя внимание сопоставление двух “больших” философских традиций в связи с достижениями в области философии языка. Рассуждение здесь Макс Мюллера о приоритетах индийцев носило не апологетический характер, но предполагало объективную возможность восполнения “общей философии” результатами “индийской мудрости”. Таким образом ставится вопрос о сравнительных штудиях не только в ретроспективном, но и в перспективном аспекте: что может дать индийская философия европейской философии в будущем?

§ 6. Паулю Дойссену (1845-1919) предстояло сказать особо веское слово в философской компаративистике XIX столетия уже потому, что в его лице мы имеем дело с чрезвычайно редким сочетанием профессионального санскритолога, создавшего ряд до сих пор непревзойденных переводов первостепенно важных индийских мировоззренческих памятников, и историка философа, великолепно владевшего всем материалом европейской мысли “аб ово” и до новейших ее течений. Более всех других он был обязан Шопенгауэру, ставшему в период его творчества особенно популярным в Германии. И именно шопенгауэровская установка на выявление метаисторических философских архетипов стала определяющей для всех его компаративистских размышлений. Другим источником его вдохновения была философия Ф.Ницше, который в определенной мере способствовал и его деятельности как индолога, по крайней мере на стадии перевода “Брахма-сутр” с комментарием Шанкары<sup>94</sup>.

Веданту Дойссен рассматривает уже изначально в сравнительном контексте – в связи с задачами философии как таковой, как она реализуется в основных философских традициях. В монографии “Система веданты” (1883) он пишет: “Мысль, что эмпирическое созерцание природы не в состоянии привести нас к последнему обоснованию сущности вещей, выступает на передний план не только у индийцев, но и в западной философии, притом в многообразии форм. Собственно говоря эта мысль составляет действительный корень всей метафизики, поскольку без нее никакая метафизика не может ни существовать, ни возникнуть...”<sup>95</sup> Этот “прорыв” метафизической мысли осуществился трижды у различных народов: в первый раз у индийцев (подразумеваются Упанишады), во второй – у Парменида, в третий раз – у Канта и последовавшей за ним новой философии.

Вместе с тем указанная архетипная идея, соответствующая в конечном смысле метафизике как таковой, не равнозначна идеализму как солипсизму – отрицанию реальности внешнего мира. И здесь также очевидна параллель: подобно тому как Кант при всем своем трансцендентальном идеализме придерживается эмпирической реальности внешнего мира и даже отстаивает ее против субъективного идеализма

<sup>94</sup> В письме П.Гасту, датированному от 7 сентября 1887 г. – временем выхода в свет дойссеновского перевода – Ницше писал: “...тому, что Дойссен стал пламенным почитателем и популяризатором Шопенгауэра (кроме всего прочего и в высшей мере рациональным), причина – я, и мне он самым очевидным образом обязан основным поворотом в своей жизни. Самое важное в том, что он стал первым европейцем, который действительно приблизился к индийской философии. Он принес мне свои только что опубликованные “Сутры веданты” – книгу рафинированной схоластики индийского мышления... Он – нечто выдающееся. Даже лингвистически образованнейшие англичане (вроде Макс Мюллера), которые преследовали ту же цель – ослы в сравнении с Дойссеном, так как у них “не хватает веры” – следствия кантовско-шопенгауэровских посылок. Сейчас он переводит Упанишады – как порадовался бы Шопенгауэр!” Цит. по: *Halbfass W. Indien und Europa. S. 146-147.* О популярности Шопенгауэра в Германии (эпохи Дойссена) см.: *Вундельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 336.*

<sup>95</sup> *Deussen P. Das System des Vedanta. Lpz., 1906. S. 48.*

Беркли, ведантисты при всем признании Незнания как основания мира существования в виде “имен и форм” отстаивают реальность внешнего мира перед лицом буддийского идеализма, отрицающего ее (подразумеваются в первую очередь йогачары-виджнянавадины)<sup>96</sup>.

Среди других параллелей, приводимых в “Системе веданты”, можно отметить приводимое сходство индийцев с греками в признании пяти мировых стихий, при незначительном различии лишь в порядке их перечисления: у греков – земля, вода, ветер, огонь, эфир, у индийцев – земля, вода, огонь, ветер, физическое пространство-*акаша*. Другая параллель: наличие в индийской философии, как и у Декарта, принципа *cogito ergo sum*. По Шанкаре утверждается “невозможность отрицания Атмана, ввиду наличия природы Атмана у [самого] отрицающего” – Брахмасутра-бхашья I.1.4, ср. II.3.7.

Во введении к переводу комментария Шанкары к “Брахма-сутрам” (1887) Дойссен пытается выявить историческую корреляцию Канта и индийских философов по означенному “основному вопросу философии”. “Наконец, дабы упомянуть еще об одном моменте, учение веданты, представленное здесь в своем памятнике, находится в весьма примечательном отношении к совершенно независимой от нее Кантовой философии – отношении такого рода, что следствия Кантовых основоположений ведут прямым путем к главным положениям философии Шанкары, и наоборот, учение последнего может найти собственный научный фундамент в критике чистого разума”<sup>97</sup>. В результате Шанкарова философия и Кантова оказываются уже не столько “родственными” системами, сколько двумя стадиями одной, при том, что “научный фундамент” ее был достроен через тысячелетие после формулировки ее первых (индийских) основоположений.

В первом разделе первого тома “Всеобщей истории философии” (1894) Дойссен ставит вопрос о том, какое значение для современной ему западной мысли может иметь изучение индийской философии. Не покушаясь на “догму прогресса”, согласно которой в западной культуре XIX века следует видеть завершающий результат всей мировой культуры, он отводит индийской мысли более скромную, но весьма важную роль: ее изучение призвано убедить в том, что европейская мысль “остановилась в невероятной односторонности” и что гегелевский способ понимания вещей не является единственно возможным и единственно разумным (здесь нельзя не ощутить шопенгауэровский пафос). Единственная реальная конкретная параллель этого раздела – сопоставление пассажа знаменитого Гимна Пуруши (Ригведа X.90.1), где говорится о том, что тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий Антропос “со всех сторон покрыв землю, возвышался [над ней еще] на десять пальцев” и платоновского “Тимея” (34в), согласно которому “вечносущий бог” поместил мировую душу в центре мироздания, “откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне”<sup>98</sup>.

В одном из примечаний к своему знаменитому собранию переводов “Шестьдесят Упанишад” (1897) Дойссен идет на более рискованное сопоставление. А именно, осмысливая, почему в “Брихадараньяка-упанишаде” II.5.1-14 земля, вода, огонь, ветер, солнце, страны света, луна, молния, облако, пространство, закон, истина, человечество и, наконец, сам Атман являются “медом” для живых существ (как те, в свою очередь, для них), переводчик полагает, что это имеет место ввиду наличия в четырнадцати “потенциях” живого существа и того, кто “состоит из пламени и бессмертия”, т.е.

<sup>96</sup> Ibidem. S. 260-261.

<sup>97</sup> Die Sutra's des Vedanta oder die Criraka-Mimaosa des Badaraya;a nebst dem vollstandigen Commentare des Cankara. Aus dem Sanskrit übers. von P.Deussen. Lpz., 1887. S. VIII.

<sup>98</sup> Deussen P. Allegemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I. Abt 1. Lpz., 1894. S. 152.

пуруши, который есть Атман. Он надеется также, что более глубокомысленный читатель вспомнит в связи с этим о “сродстве явлений”, которое находит свое последнее основание в кантовском “синтетическом единстве апперцепции”, коему у индийцев соответствует Атман.

Наиболее системные сопоставления ожидали, однако, читателя второго раздела первого тома “Всеобщей истории философии” (1899), полностью посвященного “философии Упанишад”. Это и неудивительно, поскольку Дойссен представлял ему единую “философию Упанишад” в качестве системы (как и в случае с ведантой), в которой различаются “теология” – учение о Брахмане, “космология” – учение о мире, “психология” – учение о душе, “эсхатология” – учение о трансмиграции души и ее освобождении, равно как и о пути к последнему (“практическая философия”). По всем этим “параграфам” единой философской системы Упанишад (которая предстает, таким образом, не менее единой, “школьной” и законченной, чем система Лейбница-Вольфа) Дойссен сопоставлял ее с западной философией. Для удобства демонстрации этих сопоставлений, которые в известном смысле подытоживают философскую компаративистику XIX века, мы будем исходить из хронологии тех европейских философов, с коими здесь сопоставляются отдельные положения “философии Упанишад” и индийской мысли в целом.

*Анаксимандр.* Брахман – материнское лоно, из коего происходят все существа и в которое они, по Упанишад, должны вернуться: здесь та же мысль, что и у Анаксимандра, по которому “из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности...”<sup>99</sup>.

*Ксенофан.* Идея риши Яджнявалкьи<sup>100</sup> в “Брихадараньяка-упанишаде” относительно того, что Брахман-Атман есть субъект познания в нас, соответствует идее греческой философии относительно того, что сущность Божества есть нечто родственное или аналогичное человеческому мышлению (как разум, дух, интеллект), которая восходит к Ксенофану и Пармениду<sup>101</sup>.

*Гераклит.* Учение “Шветашватара-упанишады” о периодических уничтожениях мира, обусловленных Брахманом<sup>102</sup>, совершенно аналогично гераклитовскому учению о происхождении вещей из огня и их “возвращении” в него же – о становлении и разрушении вещей как связанном “двойном процессе”, который у последователей Гераклита и стоиков означал периодические порождения миров и возвращения их в огонь<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I. Abt 2. Lpz., 1907. S. 203. Фрагмент Анаксимандра цитируется по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Изд. подгот. Лебедев А.В. М., 1989. С. 127.

<sup>100</sup> Яджнявалкья – великий мудрец, добивавшийся успеха в турнирах эрудитов, которые устраивал царь страны Видеха по имени Джанака. В «Брихадараньяка-упанишаде» (разделы III-IV) он дает ответы своим соперникам на словесном состязании жрецов (*брахмодья*), в которых раскрывается учение об Атмане как сущности мира и индивида, а затем посвящает в это эзотерическое знание свою жену Майтреи.

<sup>101</sup> Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I. Abt. 2. S. 121.

<sup>102</sup> Подразумевается пассаж “Шветашватара-упанишады”, в котором говорится о том, что Рудра, “владеющий этими мирами”, создавая их, “стягивает” их в конце времени (III.2).

<sup>103</sup> Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I. Abt 2. S. 203.



*Эпихарм.* Бесспорная мысль в “Брихадараньяка-упанишаде” I.5.3 о том, что восприятие предмета не осуществляется без ума и не происходит, когда у человека отвлечено внимание, находит параллель в одном из положений Эпихарма<sup>104</sup>.

*Парменид* (см. в связи с Ксенофаном). Основополагающее положение метафизики – эмпирическая реальность не есть сущность вещей, но лишь явление – трижды находила свое отчетливое выражение в философии: в первый раз в Упанишадах, во второй – у Парменида и Платона, в третий – у Канта и Шопенгауэра. Идея Упанишад (Каушитаки-уп. III.8, Брихадараньяка-уп. IV.4.12), что многообразное “превращение” Атмана есть лишь словесное выражение, образ речи находит соответствие у Парменида, утверждавшего, что все, полагаемое людьми за истинное, есть лишь “чистое имя”. Индийское учение о том, что эмпирическое знание, указующее на многообразие мира (тогда как речь должна идти о Брахмане) и на тело (тогда как речь должна идти о душе) есть знание ложное, обман, майя соответствует представлениям Парменида и Платона, объявляющих познание чувственного мира “простым обманом” (eidwla). В двух “позициях” философии Упанишад, а именно в рассмотрении этого мира как реального с “практической”, условной точки зрения и возможности действовать в нем, с одной стороны, и в рассмотрении Атмана как единственной конечной реальности – с другой, нет на деле противоречия, как нет его у Парменида и Платона, когда они этот мир, который они отрицают теоретически, с “позиции эмпирической, нам всем прирожденной”, рассматривают таким образом, как если бы он был на самом деле реальным.

Выступая против тех индологов, кто придают значение тому факту, что термин mIyI появляется лишь сравнительно поздно в “Шветашватара-упанишаде” IV.10, Дойссен утверждает, что учение об иллюзорности мира восходит уже к древнейшему слою Упанишад и находит этому параллель в учении Парменида о том, что эмпирический мир – лишь кажимость и в соответствующем этому уподоблении его Платоном миру теней (“Государство” VII.1). Дуализм в Индии, как и в Европе – “болезнь”, определенная деградация мышления: дуализм Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита находятся в таком же отношении к учениям Парменида и Гераклита, как санхья – в отношении к Упанишад. “Метафизические головы” в Индии, как и в Европе, видели в “освобождении” не столько появление чего-то нового (чего раньше не было), сколько обнаружение сущего – пример дают древние философы, начиная с Парменида и Платона, и новые в лице Канта и Шопенгауэра. Учение Яджнявалкьи – “резкий, смелый, эксцентричный” идеализм; Атман = субъект познания, Атман как субъект познания сам непознаваем, Атман = единственная реальность. Пантеизм – вынужденная уступка идеализма при необходимости описания мира, на которую идет Яджнявалкья, утверждающий, что, например, Атман поддерживает и содержит в себе солнце, луну, небо, землю и т.д. (Брихадараньяка уп. IV.2.4 и т.д.), как и Парменид, “переходя... на эмпирическую позицию”<sup>105</sup>.

*Филолай.* Индийские натурфилософские представления обнаруживают то общее с аналогичными воззрениями Филолая, Платона и Аристотеля, что 1) исчисляются пять всего стихий, 2) различаются агрегатные состояния: твердое, жидкое, газообразное и прочие, 3) материальные элементы возникают из “более простых представлений”<sup>106</sup>.

*Анаксагор.* Индийская доктрина, согласно которой качества одних материальных элементов включают и свойства других, например, ветер, наряду со свойственной ему “осязаемостью”, обнаруживает также и звучность (свойство пространства-акаши),

<sup>104</sup> Ibidem. S. 246.

<sup>105</sup> Ibidem. S. 39, 41, 68, 144-145, 205, 220, 310, 357-358, 363.

<sup>106</sup> Ibidem. S. 171.

находит аналогию в знаменитом учении Анаксагора о том, что во всем имеются следы всего<sup>107</sup>.

*Платон* (см. в связи с Парменидом). Основное учение Упанишад – мир есть проекция Майи – находится в “разительном совпадении” с базовым воззрением парменидовско-платоновской и кантовско-шопенгауэровской философии. Положение “Шветашватара-упанишады” V.1: “текущее есть незнание, бессмертное же – знание” находит соответствие в платоновском различении, по которому вечное есть предмет истинного знания – epistēmē, тогда как мир явлений, “подверженный гераклитовскому потоку” есть лишь мнение – doxa<sup>108</sup>.

*Неоплатоники*. Космический интеллект – mahat в санкхьи как “синтез” двух начал – mahāt Itman (“мировая душа”) и buddhi (“интеллект”) в “Катха-упанишаде” (III.10) соответствует Мировому разуму – nous неоплатоников, как и “чистому субъекту познания” у Шопенгауэра<sup>109</sup>.

*Декарт*. В индийской философии, как и у Декарта, “я-в-себе” является началом и последним основанием познания истины. Так Шанкара утверждает, что оно не может быть никем опровергнуто, ибо отвергнуто может быть лишь нечто, по отношению к нам внешнее, “привходящее”, но не то, что составляет наше собственное существо: будучи даже отрицаемым, оно является существом того, кто отрицает его (комментарий к “Брахма-сутрам” II.3.7)<sup>110</sup>.

*Спиноза*. Поскольку весь мир, согласно Упанишад, есть лишь самовыражение Атмана, о свободе в рамках природной связности речь может идти лишь в той незначительной степени, что и в системе Спинозы: свобода могла бы иметь место лишь в том случае, если бы сам Атман мог быть иным, чем он есть. Потому позиция Упанишад, как и спинозовская, может быть определена как строгий детерминизм (ср. Брихадараньяка-уп. IV.4.5)<sup>111</sup>.

*Кант* (см. в связи с Парменидом и Платоном). “Обозначенная индийско-платоновско-кантовская идея, что весь мир есть лишь явление, а не вещь-в-себе, составляет не только собственную и важнейшую тему всей философии, но также предпосылку и необходимое условие всей религии. Потому все великие религиозные учителя и древности и нового времени и даже теперь все те, кто придерживаются религии с верой, суть равным образом бессознательные кантианцы”<sup>112</sup>. Все ценности религии, которые исследовал Кант: 1) бытие Божие, 2) бессмертие души, 3) свобода воли могут быть – релевантными лишь при условии, что мир есть чистое явление, а не вещь-в-себе (по-индийски: чистая Майя, не Атман), в случае же, если мы примем эмпирическую реальность за истинную сущность вещей, они “держаться” не смогут. По-другому, сохранение этих “спасительных благ” возможно лишь при допущении, что подчиненная пространству и времени, а также каузальности реальность не есть вещь-в-себе или не есть Атман вещей, как о том учат Упанишады. Индийцы предваряют основную кантовскую идею, утверждая, что “весь этот пространственный, следовательно множественный и эгоистический порядок мира покоится на прирожденной нашему интеллекту, вследствие его сотворенности, иллюзии (Майя) и что истинно существует лишь вечная Сущность, возвышающаяся над пространством и

<sup>107</sup> Ibidem. S. 175.

<sup>108</sup> Ibidem. S. 41-42, 70-71, 141.

<sup>109</sup> Ibidem. S. 181-182.

<sup>110</sup> Ibidem. S. 239-240.

<sup>111</sup> Ibidem. S. 188-189.

<sup>112</sup> Ibidem. S. 42.

временем, множественностью и становлением, которая манифестируется во всех природных формах и которую я, целю и нераздельно, в моем внутреннем существе ощущаю и нахожу как мое собственное “я”, как Атман”<sup>113</sup>. Вместе с тем Дойссен полагает, что даже кантовский категорический императив (в свете которого человек как вещь-в-себе дает закон человеку как явлению) меркнет перед мыслью Упанишад, что Божество есть наше собственное “я”, “метафизическое я”, наша природа в неприкосновенной святости и вечности. Однако диалектика Канта, утверждающего отсутствие свободы для человека как “явления” и ее возможность для нравственного субъекта как вещи-в-себе, также находит “прецеденты” в Упанишадах. Достаточно сопоставить такие пассажи, как “Чхандогья-упанишада” VIII.1.6, VII.25.2, VIII.5.4. Отдельные термины индийской философии также могут быть проинтерпретированы в рамках исходных понятий кантовской философии, например, положение Шанкары о том, что порядок вещей подчинен законам пространства и времени (deqa-kṣa-nimitta). Но и Канта Дойссен интерпретирует в индийских понятиях, например, когда указывает, что Кант понимает Бога как разум (манас) в нашем собственном “я”<sup>114</sup>.

*Шопенгауэр* (см. в связи с Парменидом, Платоном, Кантом). Три великие религии – брахманизм, буддизм и христианство в его аутентичном, шопенгауэровском понимании – сходятся в том, что высшей целью наших устремлений должно быть освобождение от существования в этом мире. Установка эта адекватно передается термином “пессимизм”, который, к сожалению, стал последнее время нереспектабельным. Отдельные положения “Брихадараньяка-упанишады” III.2.11, III.2.12, II.4.12 и т.д. убеждают в том, что Яджнявалкья предвосхищает определение бессмертия у Шопенгауэра как “неразрушимость без продолжения существования” (подразумевается индивидуальное существование)”<sup>115</sup>.

Подводя итоги компаративистских изысканий Дойссена, можно заметить, что в них обнаруживаются одновременно две интенции сравнительной философии – построение некоей метаисторической философии посредством особой экзегезы “сравнительных материалов” и относительно “объективные” историко-философские наблюдения на основе изучения памятников индийской и европейской мысли. Разграничить эти два направления “сравнительного метода” в данном случае можно только условно (Доссейн-экзегет очевидным образом влияет на Дойссена-историка философии), но разграничение целесообразно ради оценки дойссеновских достижений и aberrаций.

Дойссен-экзегет<sup>116</sup> логически завершает шопенгауэровские поиски метаисторических архетипов философии и придает им систему, включая в них и философию самого Шопенгауэра. По существу, его обобщение индийской, парменидовско-платоновской и кантовско-шопенгауэровской линии в философии позволяет ему ставить вопрос о целой философской традиции в истории мировой мысли, которая на деле оказывается истинным ядром мировой философии – *philosophia perennis*, “вековечной философии”<sup>117</sup>. Эта “вековечная философия” представляет некую

<sup>113</sup> Ibidem. S. 42, 43, 45.

<sup>114</sup> Ibidem. S. 47, 189, 137, 102.

<sup>115</sup> Ibidem. S. 128, 314.

<sup>116</sup> А.Так предпочел бы называть Дойссена не экзегетом, но “изогетом”, употребляя термин *isogesis* – “вчитывание” в тексты интерпретации толкователя, которая сообщает о самом интерпретаторе не меньше, чем о том, что он интерпретирует (в противоположность *exogesis* как “объективистскому” истолкованию). См.: *Tuck A.P. Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*. P. 9-10.

<sup>117</sup> Применение термина *philosophia perennis* к той метаисторической системе идеализма, которую сконструировал из “сравнительных материалов” Дойссен, принадлежит В.Хальбфассу,

единую систему, исторические истоки которой восходят к древним Упанишадам, а научное обоснование дается в “Критике чистого разума”. Потому она сущностно есть, как он и пишет, кантовская философия, которую начали строить уже древнеиндийские риши с Яджнявалкьей во главе и достроил Шопенгауэр. Как и всякая философская система она также содержит собственно теоретическую и практическую части. Данная система базируется на различении мира как явления, притом явления, порожденного мировой Иллюзией, и ноументальной сущности этого мира, непознаваемой-в-себе, но каким-то образом аффицирующей наше мировосприятие. Философия эта, далее, вынуждена “маневрировать” между характеристикой мира как он есть в действительности и потребностями человеческой любознательности и духовной практики, а потому ее представители описывали мир то с точки зрения истины абсолютной, то с позиций истины конвенциональной, и философу-экзегету этой “вечной традиции” (каковую миссию и возложил на себя Шопенгауэр) приходится каждый раз учитывать, “в какой силе” эти философы выносили то или иное суждение. Наконец, она описывает сам процесс “освобождения” духа от этого мира, понимает это “освобождение” не как становление чего-то нового, но как “реализацию” начальной истины” и дает человечеству ориентиры в области морали.

Но рассматриваемая философия сферой собственно философии не ограничивается: она претендует на то, чтобы задавать необходимую аксиоматику любой религии (как основывающейся на признании мира пространственных, временных и каузальных отношений как “лишь явления”), а потому любой “сознательный верующий” должен быть ее анонимным последователем, “бессознательным кантианцем”. Разумеется, в руках носителей “вечной философии” и ключик к “истинному содержанию” отдельных религий – так, например, Шопенгауэр с его идеалом отрицания мира выражает позицию “истинного христианства” (вопреки установкам реального христианства). И уж само собой разумеется, что положения одних представителей “вечной философии” можно интерпретировать через тезисы других независимо от хронологических дистанций между ними и культурных своеобразий их “окружений” (ведь по самой этой философии время и пространство являются результатами Иллюзии): трудные места Упанишад следует читать с “Критикой чистого разума”, а отдельные кантовские “затруднения” разрешаются с помощью “мудрости индийцев”. В одной философской системе не может быть “конфликтов”.

Оценивать Дойссена в ипостаси экзегета «вековечной философии» на основании “источниковедческой” критики его интерпретаций “мудрости индийцев”, Платона и Канта было бы бессмысленно, поскольку источники для него в данном качестве не исторические документы философии, но исторические реализации той “эзотерической философии”, которая познается им через особое “умо-зрение” и недоступна взгляду “извне”. Дойссеновская экзегеза – это, говоря витгенштейновским языком, типичная языковая игра, основанная на “внутренних правилах”, а игры следует сличать не с действительностью, но с другими играми. Здесь взгляд “извне” будет вполне легитимным, и он позволит определить эту игру как весьма изящную, но выдающую себя не за то, что она есть. Позиция Дойссена не кантианская и даже не “анонимно кантианская”, а гностико-теософская, ибо такая именно экзегеза обнаруживает претензии на эзотерическое прочтение “истинного смысла” древних и новых

---

обратившему внимание на то, что Дойссен уподобляет эту философию изначально готовой и завершенной пирамиде, древней как сам мир, от которой мы можем только отдаляться или приближаться к ней, пока не достигнем ее. См.: *Halbfass W. Indien und Europa*. S. 148.

авторитетных текстов, на те “ключи”, которыми можно открыть любую философскую дверь, как и тайники мировых религий, сокрытые от их собственных последователей<sup>118</sup>.

Рассматривая же изыскания Дойссена как историко-философские, их уже вполне можно сопоставлять с действительностью с точки зрения соответствия его интерпретаций источникам. Здесь можно выделить такую явную находку, как весьма корректное и важное сопоставление “двух истин” у Парменида и в веданте – это сопоставление (ср. выше, § 5, в связи с Ф.Макс Мюллером) позволяет наметить очень важную типологизацию философских систем (различая системы с “одномерной” истиной и с “многомерной”), по существу до сих пор в истории философии не разработанную. Так различение трех уровней реальности у ведантистов – иллюзорная (представления и понятия, коим не соответствует реальный референт – небесный цветок, рога зайца и т.п.), эмпирический (мир множественности и становления) и, наконец, абсолютный (Брахман) – обозначаемые как *pratibhIsika*, *vyavahIrika* и *paramIrthika* и восходящие еще к дифференциациям буддистов-йогачаров, соответствует частично некоторым различениям в “Критике чистого разума” Канта. Так в “Общих замечаниях к трансцендентальной эстетике” великий философ различает чистую видимость (к примеру, два уха, которые приписывали планете Сатурн), явление (вещи, какими мы их воспринимаем) и объект сам по себе (ноумен)<sup>119</sup>. Разумеется, Кант не делает из своего различения тех глобальных выводов, к которым приходят ведантисты (фактически различение трех уровней реальностей – теоретическая основа всей ведантийской философии), но параллели очевидны. Во второй главе “Трансцендентального учения о методе” Кант специально выделяет поле “практической истины”, которое соответствует допущению некоторых презумпций, необходимых для практической деятельности, но не соответствующих достоверному знанию, и называет это “прагматической верой”, что частично соответствует “практической истине” у ведантистов, позволяющей ориентироваться в мире, но не равнозначной “истине конечной”<sup>120</sup>. Среди других корректных параллелей большой значимости – формулировка декартовского принципа *cogito ergo sum* у Шанкары и схождение Шопенгауэра с индийцами в представлении о бессмертии, не предполагающем индивидуального существования. В определенном смысле правомерно сопоставление

<sup>118</sup> Параллели дойссеновскому истолкованию предшествовавших философов очевидны в экзегезе гностиков-валентинианцев, интерпретировавших реалии Библии или гомеровской “Одиссеи” или любого другого авторитетного для них текста посредством “вчитывания” в них своей системы эонов, разумеется путем деструкции реального, исторического смысла истолковываемых пассажей. О гностической экзегезе см., в частности: Ириней Лионский. Против ересей I.3.1-6, I.7.1-5, II.20.2, II.21.1 и т.д. См. также исследования: *Leisegang H.* Die Gnosis. Lpz., 1924. S. 37-39; *Brox N.* Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme. Salzburg-München, 1966. S. 44-46. Для экзегезы теософов начиная с Е.П.Блаватской первостепенна идея некоей общей Религии (соответствующей основным “пунктам” теософской доктрины), через положения которой интерпретируются и по эталону которой “измеряются” и оцениваются “частные религии” (например, по теософской экзегезе в христианстве должна быть идея реинкарнации и идентичности человеческого “я” и Абсолюта, и если история христианских догматов этого не подтверждает, то следует искать “настоящее”, эзотерическое христианство, о коем не знают сами христиане, но коему они на деле должны “бессознательно следовать”). Для современных теософов также характерен поиск исторических “предтеч” собственных учений (как Дойссен находил “предтеч” Канта и Шопенгауэра) См. к примеру: *Fergusson M.* Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980. N.Y., 1987. P. 47-48.

<sup>119</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума /Пер. с нем. Н.Лосского сверен и отредактирован Ц.Г.Арзаканяном и М.И.Иткиным. М., 1994. С. 67-68.

<sup>120</sup> Там же. С. 482. Одна из первых попыток в веданте различить «количество» бытия у Абсолюта, эмпирического мира (и самого Незнания) и фантомов мысли принадлежала Мандана Мишре. См.: *Mandana Misra.* Brahmasiddhi. Madras, 1937. P. 9-10, 18, 20.



спинозовского детерминизма с отсутствием свободы по Упанишадам – если отвлечься от типологических различий спинозовских философских формулировок и учительских речений индийских риши<sup>121</sup>.

Основные проблемы возникают в связи с тем, что для Дойссена было главным – с общей индийско-парменидовско-платоновско-кантовско-шопенгауэровской “линией философии”. При всей справедливости тезиса о том, что для этой “традиции” основным было различие феноменального и ноуменального уровней реальности, сами модусы подходов указанных мыслителей к этой важнейшей проблеме философии не были единообразными. Если Парменида и буддистов-мадхьямиков сближает тот действительно общий подход, при котором бытие мира рассматривается как единое, но различаются уровни истинности его постижения (уровень конвенциональный и конечный), то у Платона, при известном сходстве с ними, многомерным оказывается скорее само бытие, чем познание. Для Платона значительно актуальнее построение иерархии уровней бытия (идея блага, “обычные” эйдосы, математические объекты, эмпирические вещи, вещи “подражательные”), чем возможность рассмотрения мира с двух точек зрения, что имело место в сочинении Парменида “О природе”. Поэтому гораздо более точная индийская параллель платоновской философии – иерархия уровней бытия у вайшешиков, которые были как метафизики прямыми антиподами ведантистов. От всех этих философов в подходе к проблеме феноменального и ноуменального следует “дистанцировать” Канта – уже потому, что его основной “интерес” здесь был (при всех отмеченных выше реальных параллелях с ведантой) не онтологический, а эпистемологический – критика познания (а не бытия). К ведантистам был ближе Шопенгауэр с его тезисом: “Мир – мое представление”, но он же критиковал Канта за то, что тот эту позицию не разделял (см. § 3).

Потому вполне естественно, что у Доссейна “все сходится”, когда он “ведантизирует” Канта, проецирует “ведантизированного” Канта на саму веданту, а затем “прочитывает” через них и Платона. Отсюда и другие натяжки, когда он приписывает, например, Пармениду учение Шопенгауэра о “чистом субъекте”, Пармениду вместе с Платоном индийское учение об “освобождении через узнавание”, а Платону и Канту учение о Майе. Отсутствие культурологического историзма обнаруживается и в трактовках самой индийской мысли, когда упанишады отождествляются с ведантой Шанкары, а “философия Упанишад” рассматривается в качестве единой системы – единой в своей “теологии”, “космологии”, “психологии” и “эсхатологии” (по образцу дисциплинарной структуры вольфианской философии). Дойссен не мог не подозревать, что Упанишады – это вовсе не единая философская система, но лишь своего рода антология речений эзотериков-риши, выражающих отнюдь не идентичные воззрения на мир и “микрокосм”, но если бы он это признал, то сам исторический фундамент его *philosophia perennis* оказался бы картонным домиком. На представлении об этой метаисторической философии основываются и фантастические сближения учения “Брихадараньяка-упанишад” о “меде” с “синтезом трансцендентальной апперцепции” или речения “Чхандогья-упанишад” о свободе “ушедших отсюда” при познании Атмана и несвободе не достигших этого познания с кантовским различием ноуменального и феноменального субъекта<sup>122</sup>. Подобного

<sup>121</sup> Свобода весьма затруднительна на онтологическом уровне, если индивид в конечном счете идентичен Единому, а потому не может вступить в личностные отношения с кем-либо, отличным от него самого.

<sup>122</sup> Следует отметить, что даже в рамках *philosophia perennis* Дойссен проводит оценочные различия включаемых в единую систему философов, и “То еси ты” Уддалаки Аруни представляется ему более предпочтительным фундаментом морали, чем кантовский категорический императив скорее всего потому, что именно это речение пытался положить в основу своей морали и Шопенгауэр (см. выше). Дойссен, правда, предпочел не заметить, что

рода аберрации, конечно, были более значительны, чем отдельные неточности в сближении греческих и индийских философов<sup>123</sup>.

§ 7. Философская компаративистика XIX века в известном смысле реализовала все три логические возможности применения сравнительно-исторического подхода к индийско-европейскому философскому материалу, которые обозначились уже в самом начале того столетия.

Первая из этих возможностей была намечена У.Джонсом, который, предлагая по самым общим греческого-индийским философским ассоциациям и аналогиям восстановить тот “общий источник”, из которого “черпали” наряду с Пифагором и Платоном, также и мудрецы Индии, фактически ориентировал на поиски “философского праязыка”, коему соответствовал лингвистический “праязык” индоариев. Эта возможность осталась нереализованной потому, что она и не могла реализоваться, ибо развитие философии как особого типа теоретической деятельности не может управляться теми законами, которым подчиняется развитие естественных языков.

Вторая возможность, намеченная Ф.Шлегелем, ориентировала на выявление историко-генетических связей между философскими традициями эллинов и индийцев в контексте тех “теорий заимствования”, которые были популярны и в других сравнительных науках XIX столетия, прежде всего в литературоведении и религиоведении. Эта возможность получила широкую реализацию в виде того интенсивного поиска “индийских корней” отдельных античных философских концепций и целых философских направлений, в котором приняли участие многие профессиональные индологи, а наряду с ними и непрофессиональные компаративисты. Однако, несмотря на некоторые интересные находки в аналогиях между восточными и западными “философами” эта линия сравнительных штудий к концу XIX века обнаружила свою бесперспективность, поскольку большинство тех аналогий, на которые здесь возлагались основные надежды, носили слишком общий характер, а установить реальное поле конкретных исторических философских контактов сторонникам “индийских корней” не удалось.

Единственной реальной перспективной сравнительных штудий оказалась установка на выявление чисто типологических параллелей, намеченная А.Дюперроном. Эта линия философской компаративистики дала два основных разветвления. Если некоторые компаративисты видели свою задачу в выявлении отдельных параллелей (сопоставление “изолированных” философских концепций, попытка “провести” через западные соответствия ту или иную индийскую философскую систему), то А.Шопенгауэр наметил поиск целых метаисторических архетипов философии, которые должны были материализоваться в конкретных исторических традициях (прежде всего линия: Упанишады – Платон – Кант с архетипной концепцией нереальности феноменального мира) и которые его последователь П.Дойссен систематизировал в виде целой метаисторической системы философии.

---

монистическое учение, выражаемое этим “речением”, выносит все обычные человеческие эмоции, в т.ч. симпатию к другому живому существу, на которой настаивал Шопенгауэр, “за скобки” истинного понимания реальности. Подробнее в связи с дойссеновскими подходами к “речению” Уддалаки, см.: *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and modern VedInta*. P. 278-279.

<sup>123</sup> Неточности связаны, в частности, с параллелями индийским положениям у Анаксимандра. “Аккумулятивная” ведантская теория возрастания количества свойств у каждого последующего элемента в сравнении с предыдущим (заимствована из санхьи) значительно сложнее знаменитого анаксименовского “все во всем” и, кроме того, выражает идею особого порядка, а не хаоса. У Эпихарма (по данным, во всяком случае, современного изучения наследия досократиков) положение об обусловленности восприятия вниманием не обнаруживается.

Позиция второго типа, установка на субъективное прочтение предшествующей восточно-западной философии исходя из концептуального универсума современной мысли давала все преимущества креативного усвоения и “присвоения” мысли древней. Но прочтение вело к экзегетическому “вчитыванию” в античную и индийскую философию кантовских парадигм, которые сами, в свою очередь, “индианизировались”, и к нивелированию существенных различий тех типов философии, которые вводились в единую искусственную систему. Помимо этого игнорировались и стадийные различия между мировоззренческими и собственно философскими текстами, дотеоретическим гносисом и теоретической рефлексией. Наконец, “логическое” получало однозначный приоритет перед “историческим”, и философы (наряду с “дофилософами”) рассматривались с точки зрения не только того, что у них было, но того, что у них должно было быть.

Позиция первого типа, установка на объективную фиксацию типологических параллелей, была с научной точки зрения значительно более перспективной. Среди основных методологических достижений здесь следует выделить новаторскую попытку Дж.Дэвиса сопоставить одну индийскую систему – санкхью с античными, новыми и новейшими системами западной философии, при различении отдельных параллелей и целых “семейных сходств” с двумя системами “новейшего пессимизма”. Другие бесспорные достижения были связаны с установкой Ф.Макс Мюллера на сравнительное выяснение не только сходств, но и необходимых различий между западными и индийскими философскими построениями, а также на уточнение индийских понятий средствами сравнительных штудий. Но не было выяснено, пожалуй, самое главное – в чем, собственно, историко-философский смысл этих сопоставлений и какие задачи призвана решить компаративистика, если ее задачи не “экзегетические”, но научные?

По крайней мере частично ответить на этот вопрос почувствовал себя призванным уже в своей первой “сравнительно-философской” публикации Ф.И.Щербатской.

## **Глава 2 “Логика в древней индии”, “Буддийский философ о единобожии”, “Теория познания и логика по учению позднейших буддистов”**

§ 1. Интерес Федора Ипполитовича Щербатского к индийской философии развивался постепенно и можно сказать неторопливо, но когда этот интерес выкристаллизовался окончательно, он однозначно определил главное дело его жизни. Здесь нельзя не упомянуть двух по крайней мере факторов.

Его боннский учитель Г.Якоби занимался, помимо других индийских шастр (см. введение), и философией. Он исследовал возможности связей раннебуддийской философии и системы санкхьи, а в 1901 г. опубликовал новаторскую для той эпохи статью “Индийская логика”, где доказывал влияние логических концепций и терминологии вайшешика Прашастапады на буддийских логиков начиная с Дигнаги. Занятия Якоби индийской логикой, в контексте сопоставлений брахманистской и буддийской систем, оказались для Щербатского “провоцирующими”. Определив свои предпочтения в выборе между индоевропеистикой и индологией в Вене в пользу второй, в Бонне он определился в выборе между индийской философией и остальными шастрами. Один из наиболее обстоятельных исследователей его научной биографии соотносит “датировку” этого индологического самоопределения с январским письмом 1900 г. из Вены Ольденбургу, где Федор Ипполитович пишет, в частности, “Но лично я

хотел бы опять вернуться сюда и позаняться с Якоби философией...”<sup>124</sup>. “Провоцирующими” для будущего философа-компаративиста логические штудии Якоби оказались благодаря тому, что восприятие их было уже достаточно “подготовленным”. Щербатской учился в Петербургском университете в период декадентства и ректорства М.И.Владиславлева (1840-1890) – одного из самых сильных профессиональных философов России, учившегося у замечательного немецкого философа Г.Лотце, сделавшего первый научный перевод “Критики чистого разума” Канта и написавшего первую на русском языке историю логики. На университетские годы Щербатского приходился и начальный период преподавания в Петербурге самого видного русского кантианца А.И.Введенского (1856-1925), который представил диссертацию “Опыт построения материи на принципах критической философии” и задал кантианское направление всей университетской философии. Наконец, сразу после того, как Щербатской закончил университет, на тот же факультет поступил И.И.Лапшин (1870-1952), впоследствии талантливейший ученик Введенского, продолживший дело “продвижения” кантовской философии в России<sup>125</sup>. Федор Ипполитович изучал работы обоих русских кантианцев, внимание которых было обращено именно на метод философского дискурса и его задачи, в т.ч. на рассмотрение логики в более широком контексте общей теории познания. Во время же командировки в Бонне Щербатской слушал лекции по философии Б.Эрдманна, основное сочинение которого было посвящено логике и который выражал уверенность в том, что традиционная аристотелевская логика не является единственно возможным основанием рациональности<sup>126</sup>.

Эти факторы позволяют понять, почему уже первая работа Щербатского по индийской философии была посвящена логике, а критическое отношение к традиционной западной логике и в Европе и в России (ср. движение в направлении “реформы логики”) помогает осмыслить основной компаративистский пафос этой работы – как попытки найти альтернативу классической европейской логике в философской истории Индии. Они же дают возможность с самого начала констатировать, что сам “компаративистский интерес” русского ориенталиста принципиально отличался от установок его предшественников, самым значительным из коих был П.Дойссен, которые видели в сравнительном изучении философии путь к “вечной метафизике”(см. глава 1).

§ 2. Доклад “Логика в древней Индии” был читан на заседании Восточного отделения Императорского русского археологического общества 25 октября 1901 г. и в следующем году был опубликован в “записках” этого общества. Он открывался тезисом, согласно которому объемы понятия “логика” в Европе и Индии не совпадают. Логика европейская в традиционном смысле, т.е. аристотелевская, включает науку о приемах мышления, ведущего к познанию истины, по-другому, учение о силлогизме и его составных частях – суждении и понятии. Классическая западная логика является наукой собственно формальной, абстрагирующей от содержания нашего мышления и потому она отделена от метафизики, с одной стороны, и психологии – с другой. Не то в Индии, где “всякая философия” начинается с анализа явлений восприятия и сознания

<sup>124</sup> Цит. по: *Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского. Вступительная статья, составление и примечания // Восток-Запад. Исследования, переводы, публикации. Вып. 4. М., 1989. С. 282.

<sup>125</sup> О деятельности названных философов в Санкт-Петербургском университете см.: *Русская философия: философия как специальность в России.* Вып. 1 /Сост. Ю.Н.Сухарев. М., 1992. С. 76-84, 71-76, 89-113.

<sup>126</sup> См.: Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского. С. 184.

(психология), затем переходит к силлогистике, а затем к области собственно философии или метафизике<sup>127</sup>.

История индийской логики восходит к глубокой древности – к “жреческому периоду” (по-современному, к поздневедийской эпохе), к диспутам ритуаловедов, к становлению экзегезы священных текстов (миманса) и науке диалектических приемов (ньяя). К той же приблизительно эпохе Щербатской относит и появление “Ньяя-сутр” (по его расчетам уже к IV в. до н.э.), где, наряду с “сомнением”, излагаются и такие полемические приемы как *reductio ad absurdum* или *regressus ad infinitum*, употреблявшиеся и греческими софистами. Собственно же творцом индийской логики он считает Дигнагу (V в.н.э.), так как только он отделил теорию познания и логику от метафизики и совершенно переработал учение о восприятии и силлогизме<sup>128</sup>.

Для наглядного сравнения двух типов силлогизма русский индолог сопоставляет классические примеры греческого:

Все люди смертны,  
Сократ – человек,  
Следовательно, Сократ смертен  
и индийского:

Холм воспламенен,  
Поскольку дымится,

Ибо все, что дымится, воспламенено (как, например, очаг) и что не дымится, не воспламенено (как, например, озеро),

Но холм дымится,  
Следовательно, он воспламенен.

В аристотелевском силлогизме частный случай выводится из общего: перед нами “чисто формальный процесс мышления”. В Индии же силлогизм имел не только формальное, но и “материальное” значение: он есть средство познать то, что не познаваемо посредством органов чувств, и мы получаем некоторое новое знание. Пользуясь кантовской терминологией, можно сказать, таким образом, что аристотелевский силлогизм является аналитическим суждением, а индийский – в известном смысле и синтетическим<sup>129</sup>.

Другие существенные различия связаны, в первую очередь, с тем, что если в аристотелевской логике суждение отлично от умозаключения, то в индийской они не разделены. Всякое суждение здесь – свернутое умозаключение. Это положение дел в индийской логике вполне естественно: всякое суждение есть связь неких подлежащего и сказуемого; эта связь мыслится по какой-то причине; причина же эта – не что иное, как логическое основание или средний термин; потому если этот средний термин в суждении не эксплицируется, то он подразумевается.

Из этого следует, что индийцы вернее понимали сущность мыслительного процесса, чем европейцы. Мыслительный процесс заключается у них в приведении мгновенных впечатлений в известную схему посредством ассоциаций, которые и составляют “внутреннее умозаключение”. Что же касается вербализации этого

<sup>127</sup> Щербатской Ф.И. Логика в древней Индии // Записки Вост. отд-ния Императорского Русского археологич. о-ва. 1902. Т. 14. Вып. 2-3. С. 155.

<sup>128</sup> Там же. С. 157, 159.

<sup>129</sup> Там же. С. 160.



“внутреннего умозаключения”, то наиболее естественной его формулировкой можно считать силлогизм из трех посылок, но могут быть силлогизмы из пяти (классический индийский) и даже десяти (древнейший индийский) посылок; “для теории познания же имеет значение только внутреннее умозаключение”<sup>130</sup>.

По Щербатскому, причины того, что классический античный силлогизм означал лишь подведение частного под общее, связаны с тем, что Аристотель, как и Платон, мыслил мир идей отдельным от мира явлений. Если же мыслить, как буддисты, что мир идей есть субъективный мир нашего сознания, то мыслительный процесс не должен отличаться от ассоциаций представлений, т.е. внутренних умозаключений или суждений. Здесь индийцы близки к Канту: в “Критике чистого разума” не отводится никакой роли умозаключению в силлогистической форме, но говорится только о суждении или внутреннем умозаключении<sup>131</sup>.

Учитывая разномыслия новейших западных философов по вопросу о соотношении суждения и умозаключения, – Щербатской подробно излагает мнения Дж.Венна, Дж.Ст.Милля, В.Вундта, – русский индолог выражает уверенность, что индийская позиция в данном вопросе по крайней мере заслуживает внимания наряду с аристотелевской и современной. Он формулирует индийскую дифференциацию между этими двумя общезначимыми формами мысли как силлогизм “для себя” и силлогизм “для другого” (это различие было введено школой Дигнаги) и сопоставляет с новейшим различием аксиомы силлогизма и определением силлогизма у Венна и других логиков<sup>132</sup>.

Еще одно различие между аристотелевским и индийским силлогизмом состоит в том, что в первом умозаключение производится от общего к частному, а во втором – от частного к частному (в приведенном примере – от данного дыма к данному огню). После второго члена (“потому что холм дымится”) – указания на основание для вывода – следует, в третьем члене силлогизма, указание на аналогичный случай (“как в случае с жаровней”) и только потом, “в качестве вспомогательной операции”, припоминается общее правило о необходимой связи между средним термином (дым) и большим (огонь). В этой связи нельзя не вспомнить, считает Щербатской, как Милль и его последователи подвергли критике аристотелевский силлогизм, находя, что анализ мыслительного процесса отражен в нем некорректно, ибо в действительности мысль исходит не из общего (его мы знать не можем), но из частного в направлении частного, а общая посылка имеет только “интерпретационное значение”, удобное для запоминания. Этим положениям Милля полностью соответствуют установки индийских логиков, иногда совпадающие с его формулировками почти буквально<sup>133</sup>.

Еще одно различие между классической европейской и индийской логикой следует видеть в том, что различаемые Аристотелем фигуры силлогизма (в зависимости от места, занимаемого средним термином) и множество их разновидностей для индийской логики не были актуальными. Это понятно в связи с самой задачей индийского силлогизма – служить средством познания того, что не наблюдаемо – для реализации коей фигуры умозаключения и его разновидности ничего не дают. Напротив, для индийцев большое значение имело, входят ли в состав посылок суждения утвердительные или отрицательные: отрицательные посылки ведут к отрицательному заключению, которое есть познание небытия. Потому самое древнее деление силлогизма в Индии – деление на силлогизм сходства и различия. Другое основание

<sup>130</sup> Там же. С. 169.

<sup>131</sup> Там же.

<sup>132</sup> Там же. С. 163.

<sup>133</sup> Там же. С. 164-165.

деления, принятое в школе ньяя, также касается отнюдь не формальной, но содержательной стороны умозаключения: заключение делается 1) от причины к следствию, 2) от следствия к причине, 3) от общего к частному<sup>134</sup>.

Сопоставление индийского силлогизма с силлогизмом схоластических логиков также обнаруживает различие в самих интенциях вербализованного умозаключения, так как индийцам силлогизм был интересен не сам по себе, но “исключительно только по степени, насколько им можно было пользоваться для объяснения вечных вопросов бытия”. Пожалуй можно остановиться только на одном сходстве: как и индийцы, схоласты называли средний термин “знаком” (ср. *lioga* и *nota*), и признавали правило: “то, что имеет некий знак, имеет и то, знаком чего он является”. Здесь можно видеть тенденцию западной традиционной логики к “реализму” – тенденцию, оставшуюся до XIX столетия лишь маргинальной<sup>135</sup>.

Что же касается места, занимаемого индукцией в аристотелевской и индийской логике, то здесь можно видеть значительное сходство. В обоих случаях она признается вспомогательным процессом дедуктивного мышления и в обоих случаях важнейшая проблема была связана с обоснованием общей посылки; необоснованность ее в аристотелевской и схоластической логике стала мишенью для критики со стороны Милля и других индукционистов, которые предложили обосновать общую посылку через опыт и наблюдение. Индийцы эту точку зрения скорректировали бы, указав на то, что мы лишь отчасти обязаны нашим познанием эмпирическим источникам знания, опираясь, наряду с ними, и на априорные идеи. Как формулирует их позицию Щербатской, “что дыма нет без огня, тоже не дается нам исключительным наблюдением, – ибо всех случаев огня и дыма мы не знаем, – и есть интуитивная истина, подобная многим другим”<sup>136</sup>.

Помимо параллелей (при указании и на все вышеприведенные различия) индийской и европейской (на различных стадиях) логики, Щербатской отметил в том же докладе и параллели общефилософского характера. Так он называет материалистов-чарваков “индийскими эпикурейцами”. Пантеизм у индийцев и у Спинозы следует из доктрины “совместного существования причины и действия”. С греческой философией индийскую сближает атомизм (пифагорейцы и вайшешики) и идеализм (элеаты и ведантисты). Как и у Декарта, в философии ньяи утверждается необъяснимость связи между причиной и следствием, и потому в обоих случаях имеет место обращение к “вмешательству Божества”. Новая параллель со Спинозой выявляется в веданте: явления душевные и телесные суть обнаружения одной сущности, и это сходство связано с еще более значительным – с учением о том, что различие между причиной и следствием лишь кажущееся. С философией Юма индийских философов (подразумеваются буддисты) сближает “закон” о немыслимости логической связи между причиной и следствием. Наконец, с Кантом буддистов-йогачаров (ту школу, к которой и принадлежали буддийские логики) сближает признание условности и субъективности нашего познания, а также отрицание реальности пространства, времени и причинности<sup>137</sup>.

Приведенные параллели помогают, по мнению Щербатского, решить и остро дискутируемый вопрос о возможности взаимовлияний греческой и индийской логики, и решить его однозначно отрицательно. Если во всех только что указанных случаях не может быть и речи о каких-либо влияниях, то по аналогии их очень трудно

<sup>134</sup> Там же. С. 166.

<sup>135</sup> Там же. С. 161.

<sup>136</sup> Там же. С. 170-171.

<sup>137</sup> Там же. С. 172-173.

предположить и в связи с логикой. Идея “греческих корней” индийской логики, весьма популярная в историко-философской литературе, сталкивается с отсутствием каких-либо прямых контактов двух культур до Александрова похода и с тем обстоятельством, что истоки индийской логики восходят к ведийской эпохе и ее ритуалу (см. выше) – эпохе, значительно предшествовавшей времени “древнейших греческих метафизиков”. Кроме того, несмотря на действительные рецепции греческого культурного наследия в Индии, они касались, и вполне закономерно, того, чем индийцы могли реально обогатиться, например, в астрономии. “А там, где сама она (индийская культура – В.Ш.) была гораздо выше того, что ей можно было предложить, возможность влияния исключается сама собой”<sup>138</sup>.

§ 3. Осознавал ли сам молодой петербургский индолог, что его доклад в Русском археологическом обществе означал “коперниковский переворот” в сравнительной философии? Приведенные параллели общемировоззренческого характера за границы современной ему историко-философской науки кажется не выходили. Аналогии между индийскими материалистами-чарваками и эпикурейцами, между теизмом в ньяе и у Декарта, между пантеизмом веданты и Спинозы были в целом, несмотря на отсутствие некоторых нужных здесь уточнений и оговорок<sup>139</sup>, достаточно легитимными, но они не выходили за рамки отдельных интересных наблюдений, которые уже обсуждались в связи с Дж.Дэвисом, Ф.Макс Мюллером и отчасти П.Дойссеном (см. глава 1). Более системны были параллели между буддийской философией, с одной стороны, и Юмом и Кантом – с другой. Демонтирование концепции причинности у буддистов-мадхьямиков и теоретическое сомнение в ней у Юма<sup>140</sup>, а также “субъективизация” пространства, времени и причинности у буддийских идеалистов-йогачаров и у автора “Критики чистого разума” относятся к параллелям уже не частного, но парадигмального типа, однако и они еще не выводят нас за рамки модели *philosophia perennis*, которую разрабатывали в Германии (см. глава 1).

Подлинным открытием в первом историко-философском опыте Щербатского было выяснение различий и сходств индийской логики с аристотелевской и новоевропейской. Речь идет о сопоставлении уже не только готовых результатов двух

<sup>138</sup> Там же. С. 172.

<sup>139</sup> В отличие от индийских материалистов Эпикур не был проповедником грубых чувственных наслаждений, но видел цель человеческой жизни скорее в отсутствии страданий и разумном пользовании земными благами (хотя его последователи в большей мере были сторонниками обычного гедонизма). Теизм ньяи в сравнении с Декартовым в значительной мере ограничен, так как божество, Ишвара, должно соотносываться с последствиями кармы живых существ и принимать “объективное” положение дел в мире; различия между пантеизмом Спинозы и монизмом веданты были частично рассмотрены уже Ф.Макс Мюллером, указавшим, среди прочего, и на то, что последний должен рассматриваться на двух уровнях истины (конвенциональный и конечный), тогда как философия Спинозы “одномерна” (см. глава 1), и мы не обнаруживаем в ней идеи мира как иллюзии, составляющей важнейшую особенность онтологии Шанкары. В серьезном уточнении нуждается и та формулировка, по которой признаком пантеизма является учение о сосуществовании причины и следствия (это сосуществование не противоречит и теистическому мировоззрению).

<sup>140</sup> Позиция буддистов сходна с юмовской в том, что в обоих случаях допускается, будто последовательность в восприятии феноменов в нашем сознании “выдает себя” за причинность. Основной аргумент Юма в связи с причинностью представлен в основном его трактате: “Всякая достоверность возникает из сравнения идей и открытия таких отношений, которые пребывают неизменными, пока идеи остаются без изменения. Отношения эти таковы: сходство, количественные и числовые соотношения, степени качества и противоречие; но ни одно из них не заключается в положении: все, что имеет начало, имеет и причину своего существования”. См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. I. Об уме /Пер. с англ. С.Церетели. Юрьев, 1906. С. 77.

философских традиций, но и самих типах рациональности, о том, как собственно носители этих традиций мыслили сам мыслительный процесс.

Щербатской был совершенно прав, выясняя истоки индийской логики в эпоху начального сложения будущих тенденций индийской рациональности – в поздневедийский, он же раннебрахманистский, период индийской культуры (примерно VIII-VI вв. до н.э.), когда задачи истолкования ритуала и священного языка обусловили становление самой логической аргументации (русский индолог был бы еще более точен, если бы подчеркнул при этом значение дискуссий древних эрудитов, создавших “материал” для применения логического инструментария в виде позиций *pro* и *contra*<sup>141</sup>). Это наблюдение не только позволяло снять с повестки дня проблему “греческих корней” индийской логики, понятную для эпохи “теории влияний” (см. глава 1), но и предполагало возможность заговорить о различии менталитетов, определивших некоторые различительные черты индийской и аристотелевской логик.

Одно из важнейших замечаний Щербатского, безусловно, касалось того обстоятельства, что задачи логического вывода в европейской традиции мыслились вполне “формальными”, тогда как в индийской еще и собственно познавательными. В самом деле, логический вывод (*anumāna*) рассматривался прежде всего как один из источников знания (*pramāṇa* букв. “способы измерения”), т.е. как одно из средств получения новой информации о мире вещей, недостижимой с помощью чувственного восприятия. В этой связи бесспорны аналогии между знанием о смертности Сократа и аналитическим суждением и знанием о “копящем” холме и суждением синтетическим. Познавательному значению индийского силлогизма, конечно, соответствует и то, что мы движемся в нем “от частного к частному”, и здесь Щербатской верно усматривает параллели с логикой Милля. Важнейшим наблюдением в той же связи следует признать и то, что он обратил внимание на “материальное”, не формальное деление умозаключений в ранней ньяйе – умозаключения от причины к следствию, от следствия к причине и по аналогии. Другое, для времени “Логики в древней Индии” беспрецедентное, открытие заключалось в обнаружении такой различительной черты индийской логики, правильнее было бы сказать “металогики”, как разграничение вывода-для-себя и вывода-для-другого в школе Дигнаги, практически отсутствовавшее в европейской традиции до новейшего периода. Это различие того, что можно назвать содержанием и формами умозаключения (вербализованный силлогизм может быть не обязательно трехчленным) в Индии и отсутствие одного в Греции было весьма уместно сопоставлено с отсутствием в первом случае того эйдетического идеализма, который предопределил “металогическую” западной античности и средневековья. Наконец, бесспорной заслугой Щербатского следует признать выявление параллелей в связи с основной проблемой “металогики” – попытками обоснования “большой посылки”, говоря по-индийски обоснования суждения “все дымящееся воспламенено” (концепция “сопутствования” – *vyūpti*). В этой связи были вполне уместны и сближения индийского индукционизма с новоевропейским и выявление, одновременно, ограниченности данных параллелей при необходимости признания “априористских” установок в обосновании “большой посылки” (мы не знаем всех случаев дыма и огня).

Конечно, первый философский опыт русского индолога не был неуязвим для критики, отсутствие которой объясняется отсутствием собственно историко-философской индологии в России того времени (на западные языки “Логика в древней Индии” не была переведена). Так, считать индийской спецификой отсутствие

<sup>141</sup> Первым опытом контрровертивной диалектики в индийской культуре, в поздневедийскую эпоху, реконструируемым по текстам Брахман, “Нирукте” Яски, “Брихаддэвате” Шаунаки и другим памятникам, уделяется специальное внимание в нашей монографии: *Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды.* М., 1994. С. 45-54.

фиксированных границ между философскими дисциплинами (логика, психология, метафизика) можно было лишь с той немаловажной оговоркой, что Индия дисциплинарной структуры философии, разрабатывавшейся в западной традиции уже начиная с Афинской школы, вообще не знала<sup>142</sup>. Нельзя поэтому считать и нововведением Дигнаги разграничение логики и теории познания, с одной стороны, и метафизики – с другой<sup>143</sup>. Анахронизмом следует считать и явное удревление “Ньяя-сутр”, оформленных как целое, на самом деле, не ранее III-IV вв. н.э.<sup>144</sup>, а также неразграничение истоков и реального начала индийской логики. Недостаточно четко разграничивались, при сопоставлении с логикой европейской, логические школы брахманизма (ньяя) и буддизма. Апологетический пафос доклада объясняет известную идеализацию индийской логики: индийские схоласты не меньше, если не больше, чем западные, увлекались фигурами силлогизма, и если Дигнага предложил 9 модусов среднего термина, то оппонент буддистов наик Уддйотакара (VII в.) – уже 2032. Вполне правомерно отстаивая автохтонный характер индийской логики, Щербатский все же напрасно считал, что в этой области индийцы с самого начала превзошли греков: если эллины создали “Органон” уже в IV в. до н.э., то индийцы, по утверждению самого Щербатского, начали реально отделять логику от прочей философской проблематики лишь в эпоху Дигнаги, т.е. в V в. н.э. Некоторые неточности были связаны и с изложением античных параллелей<sup>145</sup>.

<sup>142</sup> Начальный опыт предметного структурирования философии в эллинской традиции (разделы философии здесь назывались *philosophia* – “философии”, *eidos* – “виды”, *genos* – “роды”, *topos* – “отделы”) восходит уже к послесократовской эпохе, так как Ксенофонт в своих “Воспоминаниях о Сократе” (ок. 390 г. до н.э.) утверждал, что его учитель отрицал физическую часть философии, как стоящую выше нас и имел дело только с частью этической, как существующей именно для нас (I.1.11). Классическое деление философии на три основных раздела – логику, физику и этику – было “утверждено” одним из ближайших преемников Платона в Академии Ксенократом (396-314 гг. до н.э.), а затем подробнейшим образом развито у стоиков. Аристотель предложил другое деление философских дисциплин – исходя из отношения их предметов к субъекту – и выделил науки “теоретические”, “практические” и “творческие”. И ксенократовское, и аристотелевское деление предметов философии сохраняло свою актуальность не только в древности, но также в средневековье и в новое время.

<sup>143</sup> Строго говоря точные параллели европейской мета-физике обнаруживаются только в системе вайшешики. Во-первых, она представляет собой единственную даршану, уделяющую специальное внимание самой “физике”, т.е. натурфилософии, систематизируемой здесь через особое “применение” субстанций, качеств и действий, выступающих по отношению к “натуральным” фактам в виде исходной онтологии. Во-вторых, именно вайшешика уделяет специальное внимание основным онтологическим категориям – “бытия”, соответственно и “не-бытия” и “сущего”, выстраивая целую иерархию “бытийности” (в виде онтологической пирамиды, основание которой составляют “частности частного”, а вершину – бытие как таковое).

<sup>144</sup> Современная индология придерживается мнения, что текст “Ньяя-сутр” был завершен не ранее, чем к IV в. н.э., незадолго до составления первого комментария к нему Ватсьяны (IV-V вв.). Правда, практически признанным является и тот факт, что первая и последняя книги сутр ньяи, составляющие нечто вроде двухчастного учебного пособия по “науке полемики”, были созданы раньше и со временем к ним были добавлены три других книги, но и эти сравнительно более ранние части не могут датироваться до начала новой эры. См. подробнее: *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vada-Traditionen Indiens // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*. 1963. Bd. 7. S. 102-103 (автор опирается на предшествовавшие изыскания Дж.Туччи); ср. *Steinkellner E.* Die Literatur des älteren Nyāya // *Ibidem*. 1965. Bd. 5. S. 149.

<sup>145</sup> Так трудно понять, по каким источникам Щербатский сделал вывод о наличии атомистической доктрины у пифагорейцев; что же касается аргументов типа “...иначе регресс в бесконечность”, то они реально применяются уже на несколько более поздней стадии, чем эпоха старших софистов, прежде всего у Аристотеля.



Эти aberrации, однако, не отменяют того факта, что уже в первом своем выступлении на философском поприще Щербатской совершил в сравнительной философии переворот, не замеченный индологами и философами его времени, но сохраняющий свое значение и до сегодняшнего дня. Причину этого достижения следует видеть в том, что он сумел обратиться в связи с сопоставлением двух логических традиций к различиям в “металогических” установках античного и индийского философских менталитетов, а также заметить тенденции в “новой” философии, в некотором смысле параллельные индийским парадигмам.

§ 4. Частные параллели отмечались в отдельных публикациях Щербатского, по времени ближайших к его первой философской работе. Так в статье “Буддийский философ о единобожии” (1904) он отмечал сходства позиции найяиков, мысливших создание мира как действие сложения вещей из атомов посредством внешней разумной силы и приписывавших непрерывному действию всемогущего Божества каждый “факт причинной связи явлений” с учением западных окказионалистов XVII-XVIII вв. Позиция же их противников – ведантистов и буддистов, из коих первые, по его интерпретации, считали связь причины и следствия аналитической, а вторые априорной – напоминала Щербатскому аргументацию противников западного окказионализма, прежде всего Канта. Последнему особенно близки буддисты-йогаচারы (школа виджнянавады), по которым мир есть (частично, как у Шопенгауэра) наши представления. Их доктрину он определяет как идеалистическую, точнее как критическую<sup>146</sup>.

Эта, для всей компаративистики Щербатского решающая, параллель была эксплицирована в эпиграфе первого тома его первого фундаментального труда в качестве интерпретации основной мысли Дигнаги: “Вся область нашего познания есть создание нашего мышления, различающего категории субстанции и акциденции; оно не есть выражение действительного бытия или небытия”. Труд этот назывался “Теория познания и логика по учению позднейших буддистов” (1903-1909). Задумано было исследование с основательностью, позволявшей видеть в сравнительно молодом востоковеде уже классика ориенталистики. Первый том содержал комментированный и с историческо-культурологической точки зрения “обеспеченный” перевод “Ньяя-бинду” – учебника логики и эпистемологии Дхармакирти (VII в.) и комментария к нему Дхармоттары (VIII-IX вв.), во втором русский буддолог представлял систему доктрин школы виджнянавадинов-йогаचारов.

Компаративистские установки, притом совершенно для того времени новаторские, нашли выражение в самих принципах как систематизации наследия йогаचारов, так и перевода их памятников.

Свою задачу Федор Ипполитович сформулировал предельно ясно: “Настоящая работа имеет целью разъяснение теоретических основ буддийской религии в том их виде, как они понимались и разрабатывались в школе йогаचारов”<sup>147</sup>. Помимо того, что здесь теоретическое правомерно обособлялось в наследии буддизма (хотя автор, разумеется, прекрасно осознавал и религиозно-практический контекст своих текстов<sup>148</sup>),

<sup>146</sup> Щербатской Ф. Буддийский философ о единобожии. СПб., 1904. С. 063-064.

<sup>147</sup> Здесь и далее ссылаемся на современное, весьма фундированное издание этого сочинения: Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I, II. СПб., 1995 (в данном случае ссылка на: Ч. I. С. 5).

<sup>148</sup> Так Щербатской (как и его учитель Якоби) нередко подвергается критике за “европоцентристский”, рационалистический подход к индийской философии (см.: Введение). Та же оценка встречается порой и в отечественной литературе. В основе подобной оценки лежит, во-первых, некорректное понимание того, что такое европоцентризм, который означает как раз противоположное – исключение восточной мысли из традиции рациональности, а, во-вторых,

имплицитно данная формулировка предполагала, – как доказал исследователь во втором томе, – рассмотрение философских положений йогачаров в рамках двойной систематизации, а именно во внутренней системе буддийских воззрений и в системе общеиндийской философской проблематики. Щербатской одним из первых осознал диалогическую структуру индийского философского дискурса, невозможность рассмотрения одной системы индийской философии без изучения всех остальных, поскольку положения каждой из этих систем содержали одновременно ответ на альтернативные взгляды ее оппонентов, которые ею же одновременно учитывались, усваивались и нередко присваивались. Для буддийских логиков Щербатской без труда нашел “оппонирующую среду” в лице брахманистских “ортодоксальных” философов ньяйи и вайшешики. Значение его как компаративиста состояло прежде всего в том, что он вводит сравнительный подход в первую очередь в анализ “внутреннего диалога” индийских даршан. Потому его сопоставления буддийских философов с западными также носили системный характер, так как здесь учитывались “западные соответствия” и их индийских оппонентов.

Значение Щербатского-переводчика следует видеть прежде всего в том, что он осмыслил и высказал сами принципы и задачи своей работы, которая по этой причине с самого начала не имела ничего общего со “спонтанной” переводческой деятельностью. Перевод индийского философского текста имеет двух адресатов: востоковеда-специалиста, который может и должен даже проверить, “насколько допущенные нами приемы перевода соответствуют требованиям научной критики в отношении вполне точной передачи *мыслей* индийских философов” и читателя, не знакомого ни с одним восточным языком, но заинтересованного в знании и понимании истории философии. “С этой целью язык буддийских философов передан по возможности языком современной европейской философии”<sup>149</sup>. Задача переводчика буддийской философской литературы – сделать имена Дигнаги и Дхармакирти столь же близкими и дорогими для европейца, каковыми для него являются имена Платона и Аристотеля, Канта и Шопенгауэра. Этой общей “стратегической” установке соответствовали принципы “тактического” порядка. Полностью расходясь с теми, кто полагал, что критерием корректности перевода является изобилие буквализмов и даже нежелание выйти за границы транслитерирования основных терминов, Щербатской не оставляет, совершенно сознательно, ни одного термина непереуслеленным. “Мы вообще старались по мере возможности проникнуть в мысль автора в полном ее объеме и передать ее на русском языке так, как передал бы ее сам автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке”<sup>150</sup>. А потому к переводу буддийских философских текстов применимы те задачи переводчика Платона, которые в свое время сформулировал В.С.Соловьев, видевший цель в том, чтобы “себя оплатонить, а Платона обрусить... вот чем определяется настоящий путь хорошего, т.е. действительно точного и верного перевода”<sup>151</sup>.

При подобных исходных установках можно было бы ожидать изобилия сравнительного материала и в комментариях к переводу и в исследовании буддийских

---

представление о том, что любая область знания в Индии, вплоть до логики, должна иметь непременно религиозно-мистический характер. В этом представлении не учитывается ни сам текстовый материал, ни способность индийского менталитета различать, при том весьма четко, работу в практической мистике и в теории, ни то, что данная способность не представляла собой чего-либо специфически индийского, так как, к примеру, история неоплатонизма была также историей “двуипостасных” мыслителей, специализировавшихся вполне “раздельно” и в теургии и в инвентаризации категориального аппарата классической философии.

<sup>149</sup> Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. С. 5-6.

<sup>150</sup> Там же. С. 58.

<sup>151</sup> Там же.

доктрин. Это ожидание, однако, не оправдывается, ибо Щербатской решил следовать в данном случае “научному аскетизму” и сам объяснил его причины. Первая состояла в том, что серьезный сравнительный анализ индийских и западных систем требовал, по его мнению, совершенно специальной проработки, вторая – в некоторых нежелательных последствиях тех легких обобщений, которые нередко сопровождают открытия параллелей (русский ориенталист специально выделяет легковесность суждений Шопенгауэра, с восторгом обнаруживавшего, что индийские риши “прозрели” его собственные мысли). В Индии можно обнаружить соответствия всем без исключения типам философского мировоззрения – дуализму, монизму, скептицизму, догматизму, реализму, идеализму, материализму и спиритуализму. Каждое из этих течений может взять себе в “союзники” тех или иных индийских философов, но эти схождения означают не столько подтверждение той или иной позиции (так как подтверждается, таким образом, каждая из них), сколько лишь то, что развитием философии управляют не случай с произволом, но внутренний закон и человеческой природы и самих философских вопросов<sup>152</sup>.

Но на деле “Теория познания и логика по учению позднейших буддистов” содержала очень значительный компаративистский материал. Прежде всего это касается развития сопоставлений из области индийской и европейской логики, намеченных уже в его докладе “Логика в древней Индии” (см. § 2).

Несмотря на специфические особенности индийского учения об умозаключении в сравнении с аристотелевским, общий мыслительный процесс описывается в обоих случаях одинаковым образом. Классическое индийское умозаключение об огне через дым соответствует комбинации трех суждений, представляющих первую фигуру аристотелевского силлогизма (формулировалась, напомним, как: “Всякое *M* есть *P*; всякое *S* есть *M*; следовательно, всякое *S* есть *P*”). Однако даже за общей схемой силлогизма обнаруживаются специфические мыслительные реалии внелогического характера. Так, объект умозаключения, *dharmin*, букв. “носитель качеств” может быть не только вещью, но и любым пространственным или временным пунктом (там есть огонь, потому что есть дым); процесс умозаключения описывается как приписывание качеств некоему реальному субстрату; умозаключение “для себя” рассматривается как суждение в познавательной форме<sup>153</sup>. Познавательный аспект индийского силлогизма выражается в значении логического признака (*lioga*), который формально соответствует среднему термину аристотелевского силлогизма. По комментарию Дхармоттары к “Ньяя-бинду” II.3, признаком называется то, что обозначает, предполагает существование чего-то другого, вследствие чего умозаключение для индийцев есть прежде всего особого рода знание, и эта трактовка соответствует позиции новой логики Дж.Ст.Милля, в которой сущность умозаключения соответствует познанию объекта на основании его признака.

В “Теории познания и логике” акцентируются и выраженные в первой философской публикации Щербатского соображения относительно соотношения суждения и умозаключения в индийской логике в сравнении с европейской. Суждение не отлично здесь от умозаключения (см. выше, § 2): ментальные функции могут соответствовать либо восприятию, либо умозаключению, и все, что не относится к первому, относится ко второму. В отличие от европейской логики, по которой умозаключение – комбинация вытекающих одно из другого суждений, индийская видит в нем особое представление, возникающее в нашем уме при особых условиях (особенность умозаключаемого представления – в его неразрывной связи с другим представлением, являющимся его признаком). Это позволяет понять, почему индийцы

<sup>152</sup> Там же. Ч. II. С. 6-7.

<sup>153</sup> Там же. Ч. I. С. 144-145.

относят к умозаклучениям то, что европейцы никак таковым не сочли бы; примером может служить представление пустого места, на котором нет горшка, отрицательное представление о нем<sup>154</sup>.

Щербатской очень чутко к тем общемировоззренческим парадигмам, которые скрываются за казалось бы самыми формальными моментами учения об умозаклучении. Так по-буддийски классический аристотелевский силлогизм звучал бы как: “Вот смертный человек Сократ” (не забудем, что суждения здесь не отличны от умозаклучений). Объект в формулировке умозаклучения всегда выражается буддистами с наречиями “вот”, “здесь” и т.д. потому, что сам по себе объект умозаклучения не имеет никаких определений – как единичный (мы бы сказали атомарный), т.е. абсолютно “частный” фрагмент потока событий в этом мире, одна из бесчисленных дхарм<sup>155</sup>. Хотя, далее, умозаклучение есть для индийцев не просто способ экспликации уже и без него известной информации, но источник нового знания, два основных направления индийской логики радикально расходятся в том, что собственно через умозаклучение познается. По мнению брахманистов найяиков-вайшешиков это реальное бытие и реальные отношения вещей, по буддистам же, которые считали и первое и второе непознаваемым, – только наши понятия, находящиеся друг с другом в неразрывной связи, “на основании априорных законов, составляющих сущность нашего мышления”. Эта точка зрения очень близка Кантовой, по которой вещи-в-себе также недоступны нашему познанию, “легитимная” область которого – лишь наши представления о ней. По-другому Щербатской выражает ту же мысль таким образом, что умозаклучения позволяют нам познавать, по буддистам, объективную реальность, но с поправкой на “непознаваемый в своей сущности реальный субстрат представлений”. Здесь приводятся аналогии не только с Кантом, но и с его последователем-критиком Х.Зигвартом (1830-1904)<sup>156</sup>.

Тут мы затрагиваем уже основную схему компаративистских моделей Щербатского, так как именно Кантова философия является для него и основной точкой отсчета достижений индийской философской мысли и критерием оценки некоторых решающих ее результатов по той причине, что она выполняет эти “функции” и по отношению к философии европейской. Вводя кантовские критерии в интерпретации индийской философии, Федор Ипполитович тем самым вводит последнюю в рамки философии мировой. Эта же философия делится для него на три периода: до-кантовский, собственно кантовский и после-кантовский. До-кантовская и кантовская философия обнаруживается им и на индийском материале. Притом речь идет не о реальной, хронологической периодизации, но об оценочно-типологической: к индийской до-кантовской философии могут относиться и позднейшие схоластические течения, а к индийской кантовской – даже некоторые первые философские опыты индийцев. Наиболее распространен в “индийской философии Щербатского” вариант одновременного развития и, неизбежно, конфликт этих двух “типов” философии.

Первыми по времени носителями до-кантовского философского менталитета были современники Будды – догматики и скептики, от которых он в равной мере дистанцировался. И те, кто пытались в категорической форме решать метафизические вопросы своего времени, как-то: о вечности, бесконечности мира, бытийном соотношении души и тела, бытии “саморожденных” существ<sup>157</sup>, существовании “совершенного” после смерти и т.д., и те, кто, подобно “скользким угрям”, избегали

<sup>154</sup> Там же. Ч. II. С. 220.

<sup>155</sup> Там же. С. 222-223.

<sup>156</sup> Там же. С. 230.

<sup>157</sup> В палийских текстах: *sattI oparatikI*, существа типа небожителей.

любых ответов на эти вопросы, рассматривались Буддой в качестве его “оппонентов”<sup>158</sup>. Щербатской ссылается на статью знаменитого немецкого буддолога-палиста О.Франке, который в своем исследовании “Кант и древнеиндийская философия” сопоставлял однозначные утверждения и отрицания в связи с перечисленными выше проблемами в древней Индии с альтернативами “догматической”, вольфовской философии предкантовской эпохи<sup>159</sup>.

К до-кантовским философам древности и средневековья Щербатской относил основных оппонентов буддийских логиков – найяиков и мимансаков. Повод для того дали ему воззрения первых на онтологический статус универсалий и вторых – на соотношение слова и предмета. Найяики-вайшешики оказались еще большими реалистами (в средневековом смысле), чем сам Платон, который, допуская существование реальностей, соответствующих общим понятиям, перенес их в сверхчувственный мир: они, не колеблясь, считали их и объектами восприятия. Мимансаки видели в слове своего рода высшую силу, придававшую объектам ту форму, в коей они мыслятся нами (ср. средневековое *intellectus archetypus*)<sup>160</sup>. Специальное внимание Щербатской уделяет осмыслению соотношения чувственного и рационального познания. Весь период мысли от греков до Канта различал эти два вида познания лишь на “количественном” преимущественно уровне: чувства дают нам неясное, смутное, сомнительное знание о мире, тогда как разум – отчетливое, ясное, верное. Знаменитый мимансак Кумарила Бхатта (VII в.) различает две стадии познания предмета: стадию нерасчлененного отражения объекта (Посана) и ясные и отдельные представления мышления (*avabodha*). Найяики-вайшешики вводят стадийность в само восприятие, различая в нем простое, “смутное” фиксирование объекта (*nirvikalpaka*) и участие мышления в создании представления объекта (*savikalpaka*). Это “количественное” разграничение восприятия и мышления вполне соответствует, как считает Щербатской, канонизации данной дифференциации у Лейбница-Вольфа<sup>161</sup>.

Кантовская философия, она же – критическая, представлена буддизмом. Комментируя положение Дигнаги, которым, в качестве эпиграфа, открывается “Теория познания и логика” (см. выше), Щербатской расшифровывает его в том смысле, что для буддийских философов не существует ни Божества, ни души, ни какого-либо иного “вечного бытия” и все наше познание имеет субъективное значение, будучи ограничено сферой возможного опыта, вследствие чего “метафизическое знание” невозможно. Во введении к первому тому книги он, определяя свой предмет как буддийскую теорию познания в связи с логикой, характеризует ее как критическую: “она объявляет всякое метафизическое познание невозможным, ограничивает область познаваемого исключительно сферой возможного опыта и задачу философии полагает не в исследовании сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания”<sup>162</sup>.

Критической может быть названа философская позиция уже самого Будды, который в равной мере дистанцировался как от догматизма, настаивавшего на возможности категорических суждений по “метафизическим вопросам” – касающимся сверхопытных объектов и онтологических характеристик мира, так и от скептицизма, “снимавшего” любые мировоззренческие проблемы. Однако первоначальный буддизм

<sup>158</sup> Там же. Ч. I. С. 17-18.

<sup>159</sup> См.: *Franke O.* Kant und die altindische Philosophie // Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Halle, 1904, S. 137-138.

<sup>160</sup> Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, Ч. II. С. 151.

<sup>161</sup> Там же. Ч. I. С. 65.

<sup>162</sup> Там же. С. 7.



представляет собой еще нечто вроде до-критического критицизма, так как основатель буддизма и его ближайшие ученики еще не выработали “научно разработанную философскую систему”<sup>163</sup>. Эту задачу поставили и решили буддийские эпистемологи и логики школы йогачаров – Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара и их последователи.

Существенные черты буддийского критицизма были уже затронуты в связи с рассуждениями об особенностях буддийской логики, которая, как и логика брахманистов, рассматривала умозаключение как источник получения новой информации о мире, но, в отличие от последней, ограничивала эту информацию связями между понятиями, полагая сам “субстрат” реальности непознаваемым (см. выше). Интерпретируя комментарий Дхармоттары к “Ньяя-бинду” I.1, где различаются сам “субстрат” явлений, остающийся сам по себе неизменным, и то, что “принадлежит ему на опыте”, а именно пространственные, временные и “формальные” определения, Щербатской с самого начала обращает внимание своего читателя на различие у буддистов реального “субстрата” (dharmin) и его качеств (dharma), которые на деле “конструируются нашим воспроизводительным воображением по поводу данного субстрата” и относятся не к самому субстрату, но к его явлению нам. “Субстрат” же – единственная внесубъективная реальность – носит у буддистов название “момента” и оказывается, как и вещь-в-себе у Канта, единой “подкладкой” для всех явлений.

Как и Кант, буддисты-йогачары исследовали преимущественно структуру и результативность нашей познавательной деятельности. В этой связи Щербатской настойчиво подчеркивает их солидарность с кенигсбергским философом в вопросе о соотношении чувственного и рационального познания. Буддийские «кантианцы» выступили в решительной оппозиции мимансакам и найяикам, различая эти два источника наших знаний не “количественно” – по степени ясности и раздельности (см. выше), но качественно. Дигнага не оставляет сомнений относительно того, что чувственное и рациональное познание взаиморазличны радикально, генетически. Вместе с тем он утверждает, что второе познание уже изначально участвует в первом – в элементарном восприятии ребенка уже присутствует мышление, – и это отличает буддийскую позицию от брахманистской, представители которой настаивали на стадильности, при которой на начальное “чистое отражение” накладывается восприятие второго уровня, включающее атрибуцию “отраженному материалу” родовидовых и прочих характеристик (см. выше). В итоге соотношение до-критической и критической позиций в Индии и Европе можно было бы, по Щербатскому, записать кратко в виде отношения двух “дробей”:

найяики-мимансаки    Лейбниц-Вольф

буддийские логики    Кант<sup>164</sup>.

Определение чувственного восприятия по Дхармакирти в “Ньяя-бинду” I.20: “Источник знания этого есть соответствие с объектами” (ArthasIr-yaam asya gramI;am) Щербатской решил без колебаний интерпретировать как “схематизм (понятий по отношению) к объектам”<sup>165</sup>, нарочито используя известнейший кантовский термин. У буддистов всякое представление – результат синтеза “моментов” или единичных ощущений; сила, соединяющая эти “моменты” в представление – наше активное мышление, состоящее из схем для представлений; по-другому, “оно облекает сырой материал, данный нашей чувственности, в те образы, из которых и состоит наше

<sup>163</sup> Там же. С. 18.

<sup>164</sup> Там же. С. 87.

<sup>165</sup> Там же. С. 119.

познание”<sup>166</sup>. В этом принципиальное отличие буддийской позиции от брахманистской: найяики считают, что когда мы видим синее, за этим восприятием стоит объективный носитель синего цвета – буддисты же видят здесь схему, т.е. “понятие” синего цвета, которое преобразует в соответствии со своими “требованиями” исходный материал восприятия. Речь идет не о схематизме чистых понятий, но о схематизме понятий эмпирических, которые Кант иллюстрирует примерами треугольника и собаки и называет особым искусством, скрытым в глубине человеческой души<sup>167</sup>. Щербатской отмечает, что кантовский термин устраивает его именно потому, что удачно передает нечто посредующее между чувственной стороной познания и мышлением, т.е. как раз то, что, по его мнению, и подразумевали буддийские логики.

Что же касается собственно мышления, Щербатской выявляет важную параллель в буддийской логике касательно соотношения аналитических (чисто логических) и синтетических (опытных) суждений. Так классическое причинностное утверждение “там есть огонь, потому что есть дым” относится у буддистов к суждениям второго типа, ибо буддисты, как и Кант, считали, что если бы связь причины и следствия была логической, – а именно такого мнения придерживались их противники санхьяики и ведантисты, – то причина сопровождалась бы своим следствием всегда<sup>168</sup>. Вместе с тем буддисты, как и Кант, настаивали на познаваемости всеобщности и необходимости причинной связи, с существенным уточнением – в мире явлений.

Хотя русский буддолог намеренно отстранился в “Теории познания и логике” от того, что можно условно назвать “практической философией”, он констатировал параллель кантовскому учению в представлении индийских философов о том, что “абсолютно-ценная цель жизни” должна находиться вне самой жизни. Для Щербатского очевидно, что и для буддийских философов, как и для Канта, был необходим переход от критической работы теоретического разума к постулатам разума практического. Он связывает это и с некоторыми историческими предпосылками: среди ранних оппонентов Будды были учителя, проповедовавшие фатализм и отрицавшие свободу воли<sup>169</sup>.

Сопоставления с после-кантовскими философами в “Теории познания и логике” были немногочисленны и выражали задачу ее автора убедить читателя в том, что построения последователей Дигнаги находились на уровне современной ему философии.

Так уже отмечались параллели между границами познавательной деятельности по буддийским логикам и Зигварту (см. выше). Другая параллель с Зигвартом виделась Щербатскому в том, что тот первым из европейских философов заметил то, что “пропустили” все его предшественники, начиная с Аристотеля, в т.ч. и Кант, вводившие отрицание в саму сущность вещей (ср. Спинозовское *determinatio negatio est*), а именно, что то, чего в объектах нет, не составляет их сущности, но привнесено извне мышлением. Этот взгляд вполне соответствует буддийским воззрениям на природу отрицательных суждений, тогда как традиционная европейская позиция соответствует индийскому реализму (ньяя и миманса)<sup>170</sup>. Две параллели обнаруживаются и в связи с философией В.Вундта. Во-первых, термин Дигнаги и Дхармакирти, выражающий “достижение” познанием объектов (*pratīti*), соответствует вундтовскому термину “apperцепция”, который означает отчетливое представление как результат

---

<sup>166</sup> Там же.

<sup>167</sup> Кант И. Критика чистого разума /Пер. с нем. Н.Лосского сверен и отредактирован Ц.Г.Арзаканяном и М.И.Иткиным. М., 1994. С. 124-125.

<sup>168</sup> Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, Ч. I. С. 157.

<sup>169</sup> Там же. С. 76.

<sup>170</sup> Там же. Ч. II. С. 260.

внимательного рассмотрения объекта<sup>171</sup>. Во-вторых, в обоих случаях признается, что все психические явления сложны и что в основе их лежат далее неразложимые элементы психической жизни, чистые ощущения. Но указанное сходство нуждается в ограничении, так как для буддистов эти элементы составляют конечную реальность, ибо соответствуют динамическим атомам бытия – дхармам, тогда как для Вундта и других современных психологов они являются результатом абстракции или анализа, т.е. оказываются чем-то псевдореальным<sup>172</sup>. Щербатской находят важные параллели учению буддийских логиков и у виднейшего представителя Баденской школы неокантианства Г.Риккерта. Так буддисты в суждении “Это – дерево” различали два компонента: истинная реальность заключается лишь в “Это”, тогда как любая предикация в конечном счете ложна, ибо мы не можем познавать истинно-сущего в представлении, способном войти в связь со словом. В монографии Риккерта “Предмет познания” (1904) в суждении восприятия также различаются два компонента: “Это есть...” и предикат. С другой стороны, Риккерт, как и буддисты, отрицает наличие какой-либо принципиальной разницы между суждением и умозаключением, и здесь с ним солидарен также создатель имманентной философии В.Шуппе<sup>173</sup>.

Федор Ипполитович “привлек” к своим параллелям и петербургского кантианца Введенского (см. § 1). В своем определении буддийской философии как критической он использует определение критицизма в трактовке Введенского (в его полемике с М.И.Каринским). В связи с аргументацией буддистов по поводу невозможности рассмотрения причинностных суждений как аналитических (см. выше) Щербатской также ссылается, помимо Кантовых “Пролегомен”, на русского философа. Наконец, в связи с параллелями в понимании конечной цели жизни как трансцендентной по отношению к самой жизни он также апеллирует к его сочинениям<sup>174</sup>. Это свидетельствует о реальных связях русского буддолога с петербургским кантианством на ранней стадии его компаративистских штудий<sup>175</sup>.

§ 5. У подготовленного читателя “Теории познания и логики” может создаться впечатление, что ее автор близок дойссеновскому способу “прочтения” индийской философии через Канта (см. глава 1) с той только разницей, что он при этом ориентируется не на веданту, а на буддизм и избирает в качестве объекта этого “прочтения” вместо метафизики эпистемологию. Частично такое впечатление могло бы представляться оправданным, так как и для русского буддолога кантовская философия оказывается в определенном смысле некоей *philosophia perennis*, содержащей критерий истинности неевропейских форм философствования и обеспечивающей их исследователя готовыми интерпретационными парадигмами. Но этим сходства ментальности двух виднейших индологов-компаративистов и ограничиваются.

В отличие от Дойссена Щербатской ставит своей задачей не построение некоей новой синкретической, философии из сравнительных материалов, но пытается ввести индийский материал в современную ему “объективную” историко-философскую науку. Сам этот материал – эпистемология и логика школы Дигнаги – мыслится им как

<sup>171</sup> Там же. Ч. I. С. 67. Ч. II. С. 136.

<sup>172</sup> Там же. Ч. II. С. 179.

<sup>173</sup> Там же. С. 167, 216.

<sup>174</sup> Там же. Ч. I. С. 7, 76.

<sup>175</sup> Попытка выяснить меру возможного влияния на Щербатского кантианцев Санкт-Петербургского университета была предпринята в публикации: Рудой В.И. Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного толкования буддийских философских текстов // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990. С. 69-76.

научный, и задача его интерпретации также является для него научной. Таким образом, русский и немецкий индологи различаются в исходных интенциях своих “подступов” к индийско-европейским философским параллелям. Другое различие состоит в том, что для Дойссена не имели значения и даже интерес типологические несходства в рамках сопоставляемого с западным индийского мировоззренческого материала и Упанишад. Составляли для него такую же систему философии как адвайта-веданта Шанкары – Щербатской же достаточно ясно дифференцирует нефилософское и философское как дотеоретическое и теоретическое и совершенно правомерно считает, что в сравнительной философии подобное должно сопоставляться с подобным. Более того, он различает уровни этой дискурсивности в самой индийской философии: Будда как философ является для него в сравнении с йогачарами-виджнянавадинами<sup>176</sup> носителем еще “докритического критицизма”, так как он еще не представил “научно разработанную философскую систему”. В этой дифференциации самих уровней рациональности русский буддолог опередил не только современную ему эпоху индологии и, соответственно, философской компаративистики, но в значительной мере и современную нам, так как необходимое требование сопоставления “подобного с подобным” остается первостепенно актуальным и в наши дни. Третье различие можно видеть в том, что если для Дойссена индийская философия сводится по существу к расширенно понимаемой веданте (включая “откровения” риши Упанишад), то для Щербатского она является реальностью значительно более дифференцированной, и он, как отмечалось выше, безошибочно определил для себя, что необходимым условием сопоставления ее феноменов с западными должно быть сопоставление основных тенденций внутри нее самой или, по-другому, предварил собственно компаративистику “компаративистикой внутрииндийской”, различая прежде всего брахманистские и буддийские парадигмы философской ментальности.

К этим общеметодологическим достижениям следует добавить компаративистские принципы самой переводческой деятельности Щербатского. Буддолог пошел на значительный риск интерпретирующего перевода, руководствуясь желанием заставить заговорить Дигнагу и его последователей языком современной ему философии с тем, чтобы они могли вступить с ней в диалог и что-то передать ей из результатов своей работы. Совершенно очевидно, что он поставил эксперимент, введя компаративистику в самую ткань перевода, и эксперимент этот нельзя не признать в любом случае результативным, поскольку при точности интерпретирующего перевода параллели оказываются “обеспеченными” и наглядными, а при его “тенденциозности” эти параллели могут стать предметом столь же обоснованной критики, вследствие которой они должны быть ограничены, а значит и уточнены.

Среди конкретных находок в области сравнительной логики следует выделить намеченное в “Логике в древней Индии” и конкретизированное в рассматриваемой работе сопоставление европейских и индийских взглядов на умозаключение в его соотношении с суждением. Речь идет об индийском понимании умозаключения как особого синтетического представления, возникающего в результате неразрывной связи других представлений, а также большем “объеме” индийского умозаключения в сравнении с европейским (при включении в него отрицательных суждений).

Аналогии между критицизмом и философскими воззрениями Будды вполне подтверждаются материалом Палийского канона. Достаточно привести в качестве примера диалог Будды с паривраджаком (странствующим философом) Поттхападой, в котором основатель буддизма последовательно отказывается от ответов на традиционные философские вопросы шраманской эпохи: можно ли считать мир безначальным или имеющим начало во времени, бесконечным или ограниченным

---

<sup>176</sup> Vij'InavIdin – “придерживающийся учения о сознании [как единственной реальности]”.

пространственно, полагать душу и тело идентичными или бытийно разнородными, допускать или не допускать существование нерожденных существ, утверждать, отрицать, утверждать и отрицать или не утверждать и не отрицать одновременно существование “совершенного” после распада его тела. Эти вопросы Будда считал нерелевантными. Позиция Будды не равнозначна распространенному в его эпоху скептицизму, ибо он прямо говорит, что в отличие от этих проблем, – по его мнению псевдопроблем, – существуют несомненные факты, значимые экзистенциально, например, всеобщность страдания, его причинная обусловленность, возможность избавления от него и путь осуществления данной возможности<sup>177</sup>. В этой связи никак нельзя не вспомнить о кантовской таблице антиномий чистого разума, в которые “теоретический разум” впадает при возможности утверждения и отрицания таких тезисов, как-то: мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве, всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частиц, наряду с природной причинностью имеется также и свободная, мир обусловлен безусловно необходимой сущностью<sup>178</sup> и о кантовских же постулатах практического разума, которые должны быть приняты вследствие их экзистенциальной значимости. В обоих случаях мы имеем дело с попыткой установить “срединный путь” между “догматизмом” и скептицизмом, в которой и выражает критическая (по выражению самого Канта) позиция.

В связи с критицизмом йогачаров особую значимость имеет обоснованная параллель с Кантом относительно отрицания познаваемости метафизических сущностей как внеопытных первоначал и попытки сосредоточиться на исследовании самого познания, а не его объектов. В обоих случаях проакцентирована обусловленность познания вещей внутренними условиями познания и необходимость изучать их законы. Щербатской прав, связывая номинализм буддистов с их общей “критической” позицией, по которой мы изучаем не мир как таковой, но наши понятия о нем. Среди явных компаративистских открытий можно назвать параллели между “суперреалистами” найяиками и наследниками Платона в европейской философии, аналогию в вопросе о соотношении чувственного и рационального познания между найяиками/мимансаками и Лейбницем/Вольфом с одной стороны и буддистами и Кантом – с другой<sup>179</sup>, а также параллель кантовскому понятию схемы чувственных понятий как продукта и монограммы чистой способности воображения а priori в учении йогачаров о конструировании образов предметов восприятия. Наиболее важными из параллелей буддийской философии в философии послекантовской можно признать различие у Риккерта в перцептивном суждении компонента “это” и предиката, а также взгляд Вундта и других философов на психические акты как “разложимые” на “атомарные” акты-состояния (при учете тех различий в данном вопросе, на которые обратил внимание автор “Теории познания и логики”).

<sup>177</sup> Будда отвечает на “метафизические вопросы” Поттхапада: Etam pi kho PoffhapIda mayI avyIkata/ (букв. “Это я оставляю без решения, Поттхапада!”). См.: The Drgha-NikIya ed. by T.W.Rhys Davids and J.E.Carpenter. Vol. I. L., 1967. P. 187-189.

<sup>178</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 268-291.

<sup>179</sup> О недооценке генетического различия между перцептивным и дискурсивным знанием у Вольфа и даже у тех его последователей, которые специально изучали специфику чувственного познания (напр., у А.Баумгартена) см.: Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996. С. 31, 39-40. В том большом значении, которое Щербатской придает указанному различию у Канта, видя в этом существенную типологическую его близость к буддийским философам, он совпадает с наиболее авторитетными интерпретаторами кантовской философии. Так, подчеркивает В.Виндельбанд: “Итак в то время, как для Лейбница чувственность и рассудок были лишь двумя различными ступенями развития одной и той же простой познавательной способности, у Канта возникла мысль: не представляют ли они собой два различных в самом своем основании способа деятельности познающего ума?” – Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М., 1998. С. 39.



Параллели Щербатского можно было бы развить и на современном материале. Так в современной философии считается в определенном смысле уже признанным, что утверждения о существовании объектов (онтологические высказывания) зависят от определенной концептуальной системы. Например, по мнению Х.Патнема, “постулировать же множество объектов “как таковых”, Кирпичей Мироздания или чего-то в этом роде, существующего в абсолютном смысле безотносительно к нашему рассуждению, а также понятие истины как “соответствия” этим объектам – значит попросту возрождать давно рухнувшее здание традиционной метафизики”<sup>180</sup>. Чувствительный удар по “натуралистическому объективизму” в науке, нанесенный в квантовой физике, объекты которой суть “составные части ситуаций наблюдения”, напоминает ситуацию противостояния буддийских идеалистов “натуралистическому объективизму” вайшешиков, а положение В.Гейзенберга, согласно которому атомы уже не являются для физики макромира вещами или объектами, делает данные параллели, на которые первым серьезно обратил внимание тот же Щербатский, вполне наглядными.

Сказанное не означает, что русский буддолог смог избежать “вчитывания” в тексты своих философов “схем чистого рассудка”. Так, он либо не обнаруживает, либо замалчивает то важное различие между школой Дигнаги и Кантом, которое состоит в несходстве буддийского идеализма, отрицающего “внесубъектное” существование вещей как таковое, с отрицанием лишь его познаваемости. В этом существенном пункте буддийские идеалисты, которыми занимался Щербатский, ближе к Беркли, коего Кант же подверг критике. Законной была бы и та претензия к его переводам, которая выражала бы пожелание, чтобы такие однозначно интерпретирующие варианты трансляции как “схематизм” выносились бы скорее из текста в комментарий. Другая претензия к Щербатскому может быть связана с тем, что он, стремясь продемонстрировать “современный” уровень буддийской философии, проходит мимо тех параллелей с философией античной, которые показали бы, что речь идет об изначальных философских проблемах, не требовавших еще кантовской “коперниковской революции”. Например, это касается наличия двух позиций, обозначившихся уже в классической эллинской философии, одна из которых предполагала скорее количественное, а другая – качественное различие между чувственным и дискурсивным видами познания<sup>181</sup>. Не совсем корректной была и унификация всей индийской реалистической традиции в данном вопросе, которая также в выгодном свете представляла оригинальность буддизма<sup>182</sup>. При этом, к примеру, забывается, что найяики специально доказывали несводимость восприятия к

<sup>180</sup> Цит. по: Порус В.Н. Эпистемология: некоторые тенденции // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 95.

<sup>181</sup> Так только что цитированный Виндельбанд в своей известной работе “Платон” в связи с этим писал: “этом основное различие между Платоном и Демокритом. Демокрит также требовал, наряду с познанием посредством восприятия в протагоровском понимании, и оценки, обретенной посредством мышления подлинной науки; однако он полагал, что одно может быть получено из другого, устанавливал между ними лишь различие по степени, а не по принципу; поэтому он нашел посредством понятийного мышления не новый, бестелесный мир, как Платон, а лишь конструктивный образ телесного мира – атомы” – Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 421.

<sup>182</sup> Очевидно, что различие двух ступеней восприятия у найяиков и мимансаков – еще далеко не то же самое, что фактическое объединение восприятия и дискурса в один источник знания у джайнов. Это чувственно-логическое познание выявляется в воспоминании, восприятии, размышлении и дедукции (два вторых типа познавательной деятельности принципиально не отделяются от двух первых), и ему противопоставляются познание через словесное наставление и различные виды ясновидения. См. нормативный текст джайнской философии: Умасвати. Таттвартхадхигама-сутра I. 9, 13-19.

умозаключению и умозаключения – к восприятию<sup>183</sup>. Бессознательные и сознательные некорректности Щербатского, так же, как и его бесспорнейшие достижения, получают развитие на последующих стадиях его сравнительно-философских изысканий.

### **Глава 3 “Учение брахманов о категорическом императиве”, “Философское учение буддизма”, “Учение о чужой одушевленности”, “Концепция нирваны”**

§ 1. В 1918 г. в материалах Музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук была опубликована статья Федора Ипполитовича “Учение о категорическом императиве у брахманов”, в которой нельзя не признать блистательного компаративистского этюда<sup>184</sup>. Исследователь сопоставляет две подшколы самой “ортодоксальной” брахманистской философской системы, мимансы – традиции Кумарилы и Прабхакары, восходящие к VII в., в связи с их ответами на центральный вопрос мимансистской “практической философии”: в чем следует видеть основную движущую силу, побуждающую индивида выполнять обрядовое предписание? Основные его источники – трактат мимансака и ведантиста VII-VIII вв. Мандана Мишры “Видхививека” (“Различение предписаний”) и сочинение великого энциклопедиста Вачаспати Мишры (IX в.), писавшего в традициях пяти брахманистских школ, “Ньяя-каника” (“Зернышко логики”). Говоря кратко, различие между двумя направлениями мимансы было связано с тем, как они понимали знаменитое положение текстов Брахман: “Желающий неба пусть совершает жертвоприношение”.

Школа Кумарилы считала, что акцент здесь должен быть поставлен на “желающий неба”. Предписания раскрывают то средство, которое ведет к достижению желанной цели, результата. Обычным, опытным путем познать его невозможно, ибо только Веда позволяют знать, что совершение жертвоприношения ведет на небо. Они дают нам знание о вещах прошедших, настоящих и будущих, “неуловимых и трансцендентных”. Школа Прабхакары полагала, напротив, что акцент ставится на “пусть совершает жертвоприношение”. Предписание (vidhi) обязательно и безусловно – независимо от того, последует ли за его исполнением награда или нет. Закон, таким образом, имеет здесь характер категорического императива.

По трактовке Вачаспати Мишры этот императив есть некий “особый смысл”, который каждый ощущает в себе, подобно тому как он ощущает удовольствие. Это – специфическое чувство долга, которое также не выясняется обычным путем, но на которое указывает слово Вед<sup>185</sup>. Когда человек, стремящийся к небу, слышит слова, содержащие повеление, он испытывает особое чувство: “Я должен!” Это чувство является внутренним чувством и не познается “извне”. Последователями Прабхакары указывается и причина того, что долг “ускользает” от обыкновенных способов познания: он имеет вневременный характер. Восприятие и прочие источники знания ориентируют только на *сущее*, здесь же речь идет о том, что есть *должное*.

<sup>183</sup> Эта проблема исследуется уже у составителя “Ньяя-сутр” и его комментатора Ватсьяны в “Ньяя-бхашье” II.1.31-32. Найяки опровергают аргументацию оппонента, настаивающего на том, что подобно тому как по дыму заключают об огне (классический пример умозаключения), при восприятии от частей заключают о целом (ибо в целом предмет не постигается).

<sup>184</sup> Щербатской Ф. Учение о категорическом императиве у брахманов // Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук. Пг., 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 359-370.

<sup>185</sup> Там же. С. 364.

Вачаспати Мишра воспроизводит полемический диалог двух школ мимансы. Представитель школы Прабхакары утверждает, что индивид действует, получив предписание, по осознанию того, что нечто должно быть просто сделано, как в случае: “Мальчик, принеси дров!” Последователь школы Кумарилы возражает, что и в данном случае долженствование не отличается от осознания собственной пользы. Мимансак школы Прабхакары приводит контрвозражение: осуществление своей пользы есть нечто иное по отношению к долженствованию и второстепенное. Мальчик пошел за дровами именно потому, что осознавал в себе обязанность пойти, и наблюдатель приходит к убеждению в том, что слово имеет побудительную силу. Специальным предметом исследования мимансаков является проблема соотношения субъекта и объекта жертвоприношения, а также весьма важная в “практической философии” мимансы концепция *анурвы* – невидимой потенции обрядового действия, обеспечивающей “созревание” его благого результата. Последователь Кумарилы не сдает своих позиций и хочет заставить оппонента признать, что исполнение долга ведет к получению награды. Но последователь Прабхакары отстаивает свой тезис, состоящий в том, что указание на награду служит лишь указанием на подходящего исполнителя предписания<sup>186</sup>.

Позиция школы Кумарилы сопоставима с теми направлениями европейской этики, которые считают основным критерием нравственного действия, – считает Щербатской, – его целесообразность в зависимости от его конкретного содержания. Категорический же императив, на коем настаивает школа Прабхакары, самоценен и независим ни от какой награды. Он вполне формален, есть “самая общая, так сказать, чистая форма”, или, словами самих мимансаков, *kIryatIkaraz kartavyam iti* (букв. “форма того, что должно быть сделано – то, что должно быть сделано”), что соответствует знаменитому кантовскому “Du sollst!” (“Ты должен!”)<sup>187</sup>. Позиция Прабхакары может быть сближена с формальной этикой долженствования Канта. Различие между индийской и европейской этикой в том, что первая сплошь религиозна, а вторая, напротив, совершенно секуляризована. Но удивительным образом мимансистская этика при всей своей “растворенности в религии” относится к “религии атеистической” (религии без Бога в общезначимом смысле), содержащей лишь одни “безначальные предписания”. Именно поэтому “следует причислить индийское учение к априорным этическим доктринам”<sup>188</sup>, и таким образом оно вновь сближается с кантовской философией.

§ 2. Одной из первых послереволюционных публикаций Ф.И.Щербатского была запись его публичной лекции “Философское учение буддизма”, читанной в Петербурге в 1919 г.<sup>189</sup>. Хотя лекция была посвящена популяризации буддийского мировоззрения и не предполагала его введения в рамки компаративистских штудий, Щербатской не упустил возможности в целях популяризации буддизма выделить по крайней мере два момента, в которых буддисты совпадают с “прогрессивными” западными философами. Потому вовсе не случайно, что в “Философском учении буддизма” и намечены пункты параллелей буддийского мировоззрения со взглядами Д.Юма и А.Бергсона. Как и буддисты, Юм “строил свою психологию без души, из одних душевных явлений”<sup>190</sup>. Бергсон же начинает свой основной труд (подразумевается “Творческая эволюция”) с констатации того факта, что путем самонаблюдения “мы устанавливаем в себе

<sup>186</sup> Там же. С. 366.

<sup>187</sup> Там же.

<sup>188</sup> Там же.

<sup>189</sup> Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989. С. 224-238.

<sup>190</sup> Там же. С. 228.

постоянный процесс перемены, в котором мы можем выделить ощущения, чувствования, желания и представления и больше ничего”<sup>191</sup> или, по Щербатскому, то, что соответствует четырем “психологическим” скандхам в буддизме, которые, как хорошо известно, замещают в этой системе мировоззрения перманентную душу или “я”. Буддийское учение о “не-я”, однако, скоординировано с учением о непостоянстве, мгновенности всего сущего, и потому вполне закономерно, что тот же Бергсон солидарен с буддистами в построении “кинематографической картины” мира в целом, в которой собственно нет по существу и смены картин, но есть только “одно так сказать картинное течение”<sup>192</sup>. Это сходство русский буддолог оценивает как “поразительное”.

§ 3. Опубликованный через четыре года перевод с тибетского “Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности с толкованием Винитадэва” (1922) стал единственным выпуском задуманной Щербатским еще в 1914 г. серии “Памятники индийской философии”<sup>193</sup>. Буддолог вновь обратился к творчеству Дхармакирти, но на сей раз к его небольшому полемическому трактату по онтологии и психологии, с комментарием предшественника Дхармоттары – Винитадэвы (VIII в.). Небольшое сочинение Дхармакирти привлекло его внимание как переводчика скорее всего по трем причинам. Во-первых, небольшой компактный текст был не только удобен для демонстрации “интерпретирующего” способа перевода буддийских философских памятников (Федор Ипполитович наглядно показал “неудобоваримость” буквального перевода в приложении к книжке), но и давал читателю представление о подлинной стихии индийского философствования, так как был составлен в виде живого диспута буддийских философов. Во-вторых, индийский диспут по проблеме чужой одушевленности предоставлял возможность ознакомиться с существенными расхождениями двух важнейших буддийских философских направлений – реализма (школы вайбхашика и саутрантика), исходившего из объективного существования внешних объектов и идеализма (виджнянавада), признававшего это существование только за сознанием. В-третьих, Щербатской, внимательно следивший за новинками отечественной философской мысли, оказался под впечатлением монографии И.И.Лапшина, посвященной истории того же вопроса в философии европейской. Последний момент позволяет говорить, таким образом, о компаративистском замысле издания трактата Дхармакирти.

Проблема чужой одушевленности была, казалось, исключительно выигрышна в связи с наступлением буддийских реалистов на позиции идеалистов-виджнянавадинов, а потому возможность опровержения их критики идеалистами имела немалый интерес. В самом деле, уже с первого взгляда очевидно, что последовательный идеализм, признающий конечную реальность только за сознанием, имеет тенденцию в направлении к солипсизму, т.е. отрицанию одушевленности других существ, тогда как признание их одушевленности с такой же неизбежностью содействует признанию объективности и внешних вещей. Дхармакирти же пытался показать, что идеализм тяготеет к солипсизму никак не в большей мере, чем реализм, и обоснованию данного тезиса посвящен весь трактат. Основные узлы полемики можно было бы представить в виде следующего обобщенного диалога.

*Реалист.* Мы выводим наличие чужой одушевленности из фактов целесообразных движений и слов других людей.

---

<sup>191</sup> Там же.

<sup>192</sup> Там же. С. 230.

<sup>193</sup> *Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности с толкованием Винитадэва* /Пер. с тибетского Ф.И.Щербатской. Пб., 1922.

*Идеалист.* А мы выводим представление о ней из представлений о тех же фактах. Потому наши позиции равнозначны.

*Реалист.* Умозаключение предполагает установление неразрывной связи между словами и действиями, с одной стороны, и одушевленностью – с другой, и потому вы можете говорить лишь о вашей, “субъективной” связи между движениями и волей, но не в применении к другим субъектам.

*Идеалист.* Указанная неразрывная связь действительно непосредственно нами не наблюдается, но не наблюдается она и вами.

*Реалист.* Вы можете констатировать связь между этими фактами лишь в пределах вашего собственного тела.

*Идеалист.* Не обязательно. Мы признаем, что имеют место движения и вне нашего тела, вызванные нашей волей и движения в нашем теле, вызванные чужой волей.

*Реалист.* Для вас нет никакой разницы между нормальными состояниями наяву и призрачными во сне.

*Идеалист.* В конечном смысле это так, но лишь в конечном смысле, ибо мы признаем то различие, что во сне имеют место “перерывы” между представлением и действительностью, тогда как в нормальном опыте эти “перерывы” отсутствуют. Вы же допускаете непоследовательность: если вы признаете возможность существования некоторых представлений, коим не соответствуют реальные объекты (в сновидениях), то не так сложно было бы признать и то, что “все представления существуют без соответствующих им внешних объектов, так как существует трансцендентальная иллюзия, Великий Царь иллюзорности бытия”<sup>194</sup>.

Последний момент, а он чрезвычайно важен (достаточно указать на то, что виджнянавадины предвосхищают здесь учение адвайта-веданты Шанкары о Майе как Мировой Иллюзии, сокрывающей единственность реальности Брахмана), комментируется Щербатским как различение собственно чистого сознания как такового (*алая-виджняна*) и особой мировой мистифицирующей силы (*васана*), осуществляющей его начальный уже “раскол” на субъект и объект. Убедительный и популярный довод реалистов – в рамках идеализма нельзя объяснить, каким образом два субъекта могут воспринимать одинаково один объект – встречается контрдоводом Дхармакирти и Винитадэвы, в виде объясняющей аналогии. Можно представить себе, говорят они, как встречаются два “диплоптика”, видящих вместо одной луны две. Когда один из них обращает внимание другого на наличие второй луны, тот другой отвечает: “Вижу!”, но каждый из них переживает свое представление вполне самостоятельно, обходясь и без соответствующего внешнего объекта<sup>195</sup>.

Щербатской не оценивает позицию ни одной из двух сторон (хотя очевидно, что аналогия идеалиста не представляется убедительной, так как две луны в сознании “диплоптиков” также “опираются” на образ реальной единичной луны), но приводит параллель из истории философии европейской. Пример, приводимый Дхармакирти, заставляет, по его мнению, вспомнить учение Лейбница о предустановленной гармонии. Буддийское учение можно трактовать таким образом, что “всякое индивидуальное течение сознания развивается из материала, составляющего основное всесознание, оно есть истинный источник, *causa materialis* всякого течения представлений, составляющего личность. Отношение отдельных сознаний между собою выражается

<sup>194</sup> Там же. С. 28.

<sup>195</sup> Там же. С. 33-34.



особым термином, который мы, за неимением лучшего исхода, перевели “какою-то причиною”, т.е. побочным фактором, не составляющим причины материальной или основной”<sup>196</sup>.

§ 4. Специальный компаративистский параграф содержится в небольшой монографии Щербатского “Концепция буддийской нирваны” (1927), “выросшей” из рецензии на книгу о нирване Л. де ла Валле Пуссена<sup>197</sup>. Полемика с главой франко-фламандской буддологической школы о важнейшем термине всей буддийской “практической философии” подвигла русского буддолога рассмотреть историческое движение этого ключевого понятия в буддийской литературе разных школ, уделив специальное внимание мадхьямике и ее основателю Нагарджуне (II-III вв.), который предложил принципиально новую трактовку нирваны в сравнении с классическим буддизмом. В его системе нирвана уже не просто практическая цель, но состояние мира, на глубинном уровне тождественное сансаре и однопорядковое тому, что можно назвать Абсолютом.

Поскольку нирвана у Нагарджуны соотносится с концепцией “пустоты” (*шуньята*), многие буддологи расценивают ее, вслед за брахманистскими оппонентами мадхьямики, в качестве “идеала негативизма”. На деле философия Нагарджуны вызывает иной круг ассоциаций. Прежде всего Щербатской проводит параллели в рамках самих индийских мировоззрений (см. выше – глава 2, в связи с “внутрииндийской компаративистикой”). Позиция мадхьямики обнаруживает “почти полную идентичность” ведантийской, о чем свидетельствует предельное сходство в понимании Абсолюта (достаточно сравнить концепции дхармакайи – “тела закона” и Брахмана). Из этой “почти полной идентичности” следует, что все параллели между ведантой и Шопенгауэром, которые выявил П.Дойссен (ср. глава 1), распространяются и на соотношение взглядов немецкого философа и мадхьямики<sup>198</sup>.

Среди других, по выражению Щербатского, “замечательных параллелей” он выделяет целые параллельные процессы в греческом и буддийском философствовании. Соотношение “всеохватывающей неразделимой субстанции” мадхьямиков с картиной потока преходящих явлений в классическом буддизме соответствует соотношению позиций Парменида и Гераклита. Схождения мадхьямики с элеатами не ограничивается, однако, лишь представлением о Бытии Парменида: еще Г.Якоби проводил сравнение между Нагарджуной и Зеноном, и действительно “софизмы” последнего, обосновывающие невозможность движения, напоминают “критику движения” в мадхьямике<sup>199</sup>.

Поскольку речь идет о критике основных философских категорий, то обстоятельные параллели Нагарджуне дает сочинение Ф.Брэдли “Явление и реальность”, в котором “приговор” выносится вещам и качествам, отношениям, пространству и времени, изменению, причинности, движению и даже собственному “я”. “Таким образом, с индийской точки зрения Брэдли может быть охарактеризован как истинный мадхьямик”<sup>200</sup>.

Еще большее сходство с Нагарджуной обнаруживает Гегель, подвергающий в “Феноменологии духа” критике опытные суждения. По Гегелю все, что мы

<sup>196</sup> Там же. С. XIV-XV.

<sup>197</sup> Исследование “Концепция буддийской нирваны” опубликовано в русском переводе (с английского оригинала) в издании: *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

<sup>198</sup> Там же. С. 251.

<sup>199</sup> Там же. С. 252.

<sup>200</sup> Там же.

действительно знаем об объекте, есть его “этотность”, а все остальное его содержание укладывается в “отношения”. Гегелевской “этотности” соответствует *tathatI* или, буквально, “таковость” махаянистов, тогда как “относительности” – сама *q·nyatI* (так именно интерпретировал данный термин Щербатской). Другое первостепенное сходство с Гегелем выявляется из самого метода определения предмета через другие предметы, коим он противопоставляется – без этого определения-противопоставления предмет оказывается лишенным всякого содержания, становится “опустошенным”. В обеих системах все факты познаваемы лишь в их взаимосвязи, “и всеобщий закон относительности является всем тем, что в узком смысле понимается как реальность”<sup>201</sup>. Сведение мира фактов к универсальной относительности означает, что все познаваемые предметы “ложны” и иллюзорны, но в обоих случаях мироустройство зависит именно от этого “обстоятельства”.

Наконец, самые серьезные сходства сближают Нагарджуну с философами, отстаивавшими монизм, особенно с теми из них, кто настаивал на негативном способе познания Абсолюта. В их числе Щербатской называет Николая Кузанского и Джордано Бруно. Махаянская концепция “Космического тела Будды” как единственной субстанции весьма напоминает понятие Бога у Спинозы, который идентичен Субстанции или Природе. Хотя интуиция как способ постижения конечной реальности у Спинозы носит интеллектуалистский характер, а у Нагарджуны она более мистична, обе ведут к одному и тому же результату<sup>202</sup>.

И все же основное различие между Нагарджуной и его европейскими “коллегами по монизму” в том, что он в значительно меньшей степени, чем они, верил в логику как средство познания конечной реальности. Гегелю и Брэдли не пришло в голову, что их логика, будучи примененной к их же собственным выводам, подвела бы сама себя. Нагарджуна же отдавал себе в этом отчет. Потому он и сделал решительный шаг, отбросив логику и прибегнув к “прямой мистической интуиции” в отношении Абсолюта. Нечто близкое предложил в новейшее время А.Бергсон<sup>203</sup>.

§ 5. Каждый из заявленных в рассмотренных работах Щербатского “компаративистских блоков” заслуживает специального внимания, и потому представляется целесообразным в каждом случае рассмотреть отдельно соответствующие индийский и европейский способы решения параллельных тем.

1. Начнем с параллели в связи с отрицанием субстанциального “я” в обеих философских традициях. Эта тема представляется тем более важной потому, что в обеих традициях последовательно деперсоналистская философия была значительным раритетом. Буддийский “антиперсонализм” (*анатмавада*) с самого начала стал непреодолимым водоразделом между буддийским и всеми прочими мировоззрениями Индии, а типологически близкая позиция Юма и Бергсона также означала переоценку ценностей западной философии соответствующих периодов. Только после обстоятельного сопоставления позиций и аргументаций “антиперсоналистских” линий в обеих философских традициях мы сможем оценить предложенные Щербатским параллели, равно как и его апологетический пафос – приведенными западными параллелями (особенно в связи с Бергсоном) он хотел убедить аудиторию в “научной современности” буддийской философии как совпадающей с последними достижениями философии новейшей.

Отрицание субстанциального “я” восходит к самому основателю буддизма, и нам очень трудно представить себе, чтобы его последователи могли отважиться на

<sup>201</sup> Там же. С. 252-253.

<sup>202</sup> Там же. С. 253.

<sup>203</sup> Там же.

подобный “демарш”, если бы они не могли опереться на его авторитет. Согласно Ашвагхоше, автору знаменитой биографии “Жизнь Будды” (I-II вв.), основатель буддизма еще в период своего ученичества ушел от своего первого учителя – древнего санхьяйика и йогина Арада Каламы – именно вследствие неудовлетворенности тем, что даже перенеся все функции “я” в ведомство отдельных диспозиций сознания, тот все же настаивал на существовании Атмана и даже строил свою онтологию индивида на дуализме Атмана (“познающий поле”) и не-Атмана (“поле”). По мнению будущего Будды в признании Атмана коренится неизбежность привязанности к “я”, чувство “моего” и тех эгоцентрических стремлений, которые и обеспечивают невозможность “освобождения”<sup>204</sup>. В одной из проповедей, названной “О ноше”, которую Будда (уже достигший “просветления”) произнес перед монахами в своем любимом парке Джетавана в столице Кошалы – Шравасти, даются ответы на четыре вопроса, кратко резюмирующие то, что можно условно назвать “буддийской антропологией”. В ответ на вопрос, что есть “ноша” (*бхара*) Будда называет пять “групп привязанности”, которые соответствуют основным “слоям” существования того, кто считается индивидом и называются скандхи: группы телесности (*рупа-скандха*), группа ощущений (*ведана-скандха*), группа представлений (*самджня-скандха*), группа волений (*санскара-скандха*) и группа сознания (*виджняна-скандха*). Поднятие “ноши”, т.е. самих факторов существования – это желание, стремление к объектам, избавление от нее – избавление от этого желания. А вот с носителем “ноши” дело обстоит сложнее. В предыдущих случаях Будда определял “ношу”, ее поднятие и избавление от нее однозначно, а теперь он не говорит, что “носитель ноши” есть то-то и то-то, но говорит: “На это следует ответить так...”, а именно следует вопрошающему назвать такое-то лицо (*пудгала*), которое носит такое-то имя, имеет такое-то происхождение, принадлежит к такому-то роду, питается тем-то, испытывает такие-то удовольствия и страдания, живет такой-то срок<sup>205</sup>. Смысл сутры в различении двух уровней истины (различение, к которому индийская философия в целом начала привыкать очень рано, как раз уже в эпоху проповеди Будды)<sup>206</sup>: с точки зрения истины конвенциональной, условной, ориентированной на “профана” можно говорить о какой-то персоне, каком-то индивиде, но для того, кто готов уже к принятию истины конечной, реальны лишь пять скандх, тогда как персона, индивид будет лишь их кажимостью.

Философский анализ проблемы “персоны”, индивида восходит к той эпохе, когда в буддизме определилось направление, представители которого выразили

<sup>204</sup> Будда вполне ясно высказывает это соображение своему учителю в стихе поэмы Ашвагхоши XII.82. Перевод с санскрита диалога Будды и Арада Каламы (за вычетом “философской отповеди” Будды Араде) и исследование версии санхья-йоги по тексту Ашвагхоши опубликованы нами: *Шохин В.К.* Буддийская версия санхья-йоги (Традиция Арада Каламы). *Ашвагхоша*. Буддачарита (перевод и комментарии) // Историко-философский ежегодник’87. М., 1987. С. 165-190.

<sup>205</sup> Немецкий перевод сутры о “носителе ноши” (“Бхарахарасутра”) с ее китайской версии издан в книге: *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B., 1956. S. 25-26.

<sup>206</sup> Первые опыты в различении двух уровней истины были намечены уже у таких шраманских учителей (VI-V вв. до н.э.), как материалист Аджита Кесакамбала, считавший, что лишь с профанической точки зрения можно говорить о матери, отце, живых существах и обо всем этом мире, тогда как на деле существуют лишь четыре материальных элемента и их комбинации, и один из самых оригинальных философов той эпохи Пакудха Каччана, учивший о том, что трансмиграция живых существ и все изменения в мире относятся лишь к кажимости, в то время как ноуменальный уровень бытия соотносим с неизменностью семи субстанций микро- и макромира – четырех материальных элементов (земля, вода, огонь, ветер), начал радости и страдания и одушевляющего начала (*джива*). Взгляды этих философов изложены в “Саманнапхаласутте” Дигха-никаи: *The Dīgha Nikāya*. Vol. 1. Ed. by T.W.Rhys Davids and J.E.Carpenter. L., 1967. P. 55-56.

неудовлетворенность ставшим к тому времени общепризнанным ответом Будды на вопрос о существовании индивида как, в конечном счете, его несуществовании. Согласно традиции эта проблема была поднята уже на третьем буддийском соборе в Паталипутре, под эгидой Ашоки (по современной датировке 240-е годы до н.э.), когда выявились позиции группы самматиев или, по-другому, ватсипутриев-пудгалавадинов, как раз настаивавших на необходимости признать наряду со скандхами или другими способами классификации дхарм<sup>207</sup> также персону-пудгалу, который не был бы ни отличен от дхарм, ни идентичен им. От пудгалавадинов не осталось текстов<sup>208</sup>, но можно без труда представить себе, от каких неудобств, связанных с радикальным отрицанием персоны или начала “индивидуальности”, они хотели себя избавить. Квазидуховное начало нужно было для оправдания воздаяния за дела (т.е. самого закона кармы), учения об “освобождении”, для обоснования альтруистической этики и для возможности нормального, в конце концов, почитания самого Будды и других совершенных-архатов, которые превращались в буддизме «ортодоксальном», как и все прочее, лишь в агрегаты непонятно как связанных и совершенно анонимных элементов бытия. Говоря же более образно, эти “буддийские еретики” считали более логичным и во всех отношениях удобным допустить, что бусины скандх должны быть нанизаны на какую-то нить, без которой они не могут держаться.

В большом тексте тхеравадинской Абхидхармапитаки “Катхаваттху” (“Предметы дискуссий”) учение пудгалавадинов рассматривается первым из тех, которые корректируются “ортодоксальным” буддизмом. Судя по преданию, ядро текста восходит уже к собору в Паталипутре, т.е. к III в. до н.э., но его окончательная редакция, вероятно, относится к первым векам новой эры. Контрвертивный дискурс тхеравадинов схематизируется в четырех позициях: 1) *X* принимает положение *A*; 2) *X* не принимает положение *B*; 3) ему доказывают, что, приняв *A*, он должен принять *B*; 4) тхеравадин показывает, почему допущение *A* влечет за собой принятие *B*. Дискуссия с пудгалавадином начинается с выявления его непоследовательности в принятии положения: “Пудгала существует в реальном смысле” и нежелании принять другое: “Пудгала существует в том же смысле, что и скандхи” (I.1.1). Далее “еретик” ловят на том, что, признавая группы скандх в качестве реальных, он признает и их отличность друг от друга, но не может признать такую же “сепаратность” и пудгалы. Из этого следует, что он должен признать, что пудгала идентичен скандхам, но он также этого не

<sup>207</sup> Таблицы дхарм, разрабатывавшиеся в школах классического буддизма, классифицируются и анализируются самим Щербатским в приложении к его известнейшей работе «Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма”» (1923). За основу классификации принято традиционное деление на пять групп-скандх, восходящее, без сомнения, к самому Будде, но систематизированное позднее протоабхидхармистами. Рупа-скандха включает 11 дхарм, в их числе тонкие материальные элементы и объекты восприятия, ведана-скандха и самджня-скандха – по одной дхарме, соответствующих функциям ощущения и представления, санскара-скандха – 58 дхарм в виде ментальных состояний, связанных с усилием, волением и энергией, наконец, виджняна-скандха – одну дхарму, соответствующую сознанию как таковому. Получаемые в результате 72 дхармы характеризуются как “обусловленные”; им противопоставляются 3 дхармы “необусловленные”, в которые включаются пространство и два вида подавления активности “обычных” дхарм, ведущего к нирване. В результате получается классическое число 75, канонизированное в учении сарвастивадинов. Смысл этих калькуляций состоял в первую очередь в том, чтобы показать как в “выверенном” количестве “реальных элементов” бытия для “я” не находится свободной ячейки. См.: Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. С. 187-198.

<sup>208</sup> Была выдвинута идея относительно возможности приписать самматиям составление “программного” текста “Самматияникашаstra”, сохранившегося только в китайском переводе, но она была оспорена в статье: Thich Thien Chau. The literature of pudgalavādin // Journal of the International Association of Buddhist Studies, 1984. Vol. 7. P. 8.

делает. “Ортодокс”, далее, спрашивает оппонента, является ли персона-пудгала обусловленной или необусловленной, вечной или временной, наделенной какими-либо внешними признаками или нет – отказ дать однозначные ответы позволяет тхеравадину считать позицию пудгалавадина несостоятельной. На положение “еретика”, что пудгала трансигрирует, ему предлагается принять одно из четырех логически возможных решений: что персона в прежнем воплощении идентична персоне в новом, что они различны, что они и то и другое и не то и не другое, и пудгалавадин также не может принять ни одно из них (I.1.2). Утверждая, что пудгала как бы присутствует в каждый момент сознания, “еретик” не может допустить, что она меняется, умирает и возрождается в каждый момент, и тхеравадин также видит в этом непоследовательность (I.1.4). По вопросу о карме тхеравадин настаивает на том, что, признавая благую и неблагую кармы, мы не обязаны предполагать и наличие соответствующей персоны и снова предлагает оппоненту тетралемму – на сей раз в связи с идентичностью или неидентичностью того, кто трудится, с тем, кто пожинает плоды этих трудов (I.1.6). Следующие “разрушительные” для оппонента аргументы тхеравадин видит в необходимости для него признать гибель индивида после достижения нирваны (что противоречило бы поучениям Будды из текстов Сутта-питаки). По оппоненту, однако, сам факт самосознания (говоря современным языком, авторефлексии), требует признания некоего реального “я”. На это тхеравадин отвечает цитатой из почтенной Сутта-нипаты, где вера в “я” объявляется лишь “мирским мнением” (стих 1119). Далее и тхеравадин и пудгалавадин ссылаются на те пассажи Сутта-нипаты, которые должны оправдать их позиции (I.1.8)<sup>209</sup>.

Следующий по значимости буддийский текст, в котором ведется полемика с пудгалавадинами – “Виджнянакайя” (I в. н.э.) из Абхидхармы сарвастивадинов. Основная аргументация сарвастивадинов – неспособность их оппонентов определить, относится ли персона-пудгала к переменным, т.е. мгновенным или перманентным, вечным факторам бытия, и это обосновывается различными конкретными примерами. Нередки и апелляции к слову Будды в его проповедях, соответствующим материалу Сутта-питаки. Так пудгалавадин утверждает, что неупоминание пудгалы в его понимании у Будды следует соотнести с его афоризмом, по которому он передал своим ученикам лишь ничтожную часть того, что ему было известно (этого переданного столь же немного в сравнении с непередаваемым, как листьев шимшапы в его ладони в сравнении с листьями всего шимшапового леса), а сарвастивадин парирует тем, что по словам того же Будды он передал им только то, что было для них полезно, следовательно учение о пудгале к тому не относится. Однако в завершении раздела текста, посвященного полемике с пудгалавадинами, приводится и позитивный аргумент: ничто из шести групп сознания, т.е. сознания зрения, слуха, осязания, вкуса, запаха и мышления (см. выше, в связи с классификациями дхарм) не соответствует деятельности пудгалы, а те контакты сознания с объектами, которые обуславливают результаты соответствующих познаний, также не предполагают необходимости допущения “эмпирического я”. Орган зрения, его объекты, визуальное сознание и визуальный контакт вполне объяснимы без него, и то же относится к пяти остальным видам сознания. Самостоятельно эти виды сознания и различают свои объектные сферы, не нуждаясь в том начале, которое устанавливало бы границы их функционирования. Потому допущение “эмпирического я” вполне излишне<sup>210</sup>.

<sup>209</sup> Дискуссия тхеравадинов с пудгалавадинами по “Катхаваттху” изложена по изданию: Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 7. Abhidharma Buddhism to 150 A. D. Ed. by Karl H. Potter. Delhi, 1996. P. 266-270.

<sup>210</sup> См.: Ibidem. P. 369-374.



В комментариях к текстам Абхидхармы, например, в “Махавибхаше” сарвастивадинов допускается существование “эмпирического я”, но отрицается его реальность (можно предположить, что признается, как и у Будды, его конвенциональный смысл, но не онтологический). Обстоятельнее разбирается с позиций сарвастивадинов доктрина пудгалавадинов в приложении к знаменитой “Абхидхармакоше” Васубандху (V в.), как раз частично переведенной Щербатским. “Эмпирическое я” соотносится со скандхами как огонь с топливом; существенно важно, что пудгала не включен в таблицу дхарм, т.е. единственно реальных элементов бытия; привлекаются авторитетные тексты Сутта-питаки в защиту “ортодоксальной” буддийской позиции; разбираются “трудные вопросы” в связи с субъектом трансмиграции, индивидуальностью Будды, феноменом памяти<sup>211</sup>.

Западные параллели буддийскому антиперсонализму заслуживают всяческого внимания, и в них можно видеть существенный вклад русского буддолога в философскую компаративистику. “Трактат о человеческой природе” (1734-1737) Юма содержит специальную главу “О тождестве личности”, которая открывается сомнением в правомерности позиции философов, полагающих, что осознание “я” дано нам непосредственно и что нет нужды это ощущение “я” доказывать, ибо доказательства могли бы лишь ослабить непосредственную уверенность в нем. Юм считает возможным отрицать это на основании самого опыта. Все, что нам дано непосредственно – это наши единичные “впечатления”, но “я” или личность как раз к единичным впечатлениям не относится – скорее уже к тому впечатлению, к которому относятся все наши отдельные впечатления или идеи. Следовательно, оно должно быть впечатлением устойчивым, самотождественным, но все дело в том, что таких впечатлений нет: страдание и удовольствие, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга постоянно. “...когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю своим я, я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию – тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никогда не могу поймать свое я отдельно от перцепции, и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции. Если же мои перцепции на время прекращаются, как во время глубокого сна, то в течение всего этого времени я не осознаю своего я, и поистине могу считаться несуществующим”<sup>212</sup>. Ссылаясь на мнения иных философов, которые каким-то образом способны ощутить в себе “я”, отличное от обычных перцепций, но выражая большое сомнение в том, Юм делает заключение: “Но оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они не что иное как связка или совокупность (bundle or collection) различных перцепций, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении”<sup>213</sup>. К идее души, “я”, субстанции мы прибегаем для того, чтобы объяснить непрерывность нашего созерцания объектов, но чтобы быть последовательными до конца, мы должны тогда принять существование вместо “прерывных” объектов одного, “непрерывного”, а это противоречило бы здравому смыслу. Следовательно, наша идея самотождественного “я” есть лишь наша проекция. Не является решающим доводом в пользу его и память, так как полагаться на нее – значит отрицать нашу идентичность в связи с забытыми мыслями и поступками. В результате “все тонкие и ухищренные вопросы, касающиеся личного тождества, никогда не могут быть решены и должны рассматриваться скорее как грамматические,

<sup>211</sup> См.: *Stcherbatsky Th. The Soul Theory of the Buddhists* // Известия Российской Академии наук. Пг., 1919. Сер. 6. Т. 13. С. 823-854, 937-958.

<sup>212</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1. Об уме /Пер. с англ. С.Щербетели. Юрьев, 1906. С. 232.

<sup>213</sup> Там же.

нежели как философские проблемы”<sup>214</sup>. Иными словами, проблема “я” могла бы быть и снята при анализе тех языковых выражений, на которых она основывается.

Вторую по значимости попытку отказа от Декартового принципа самодостоверности “я” в европейской философии мы, действительно, без труда обнаруживаем у А.Бергсона в “Творческой эволюции” (1907). Главный труд французского интуитивиста открывается констатацией того факта, что лучше всего нам известно наше собственное существование, тогда как все прочее мы познаем извне. На вопрос же о том, что есть “существование” в этом особом случае, Бергсон отвечает: “Я констатирую, прежде всего, что я перехожу из одного состояния в другое... Ощущения, чувства, хотения, представления – таковы видоизменения, на которые делится мое существование и которые по очереди окрашивают его. Я непрерывно меняюсь; более того, эти изменения гораздо значительнее, чем думали прежде. Я говорю о каждом из моих состояний, как будто оно образует одно целое. Я признаю, что я меняюсь, но мне кажется, что при переходе от одного состояния в другое остается некоторый осадок... Однако небольшое напряжение внимания открыло бы мне, что нет чувства, представления или хотения, которое не менялось бы в каждый момент...”<sup>215</sup>. Если все состояния сознания являются “трансформациями”, то нет разницы между переходом из одного состояния в другое и пребыванием в том же состоянии. Наше сознание не в силах реагировать на эти непрерывные трансформации и отражает их поэтому выборочно, и тогда нам кажется будто новое состояние *В* рядоположено предыдущему состоянию *А*, которое также представляется нам неизменным. Оно вынуждено как-то “справляться” с этим непрерывным пополнением освещенных им точек “движущейся полосы” сознания. “Наше сознание, искусственно выделившее и разделившее их, принуждено затем соединить их искусственной же связью. Для этого оно придумывает аморфное, безразличное, неподвижное я, в котором тянутся, нанизываясь одно на другое, психологические состояния, произведенные сознанием в независимые сущности. В потоке меняющихся, покрывающих друг друга оттенков оно видит отдельные и, так сказать, затвердевшие цвета, рядопологающиеся как различные жемчужины в ожерелье; понятно, что придется предположить и не менее твердую нить, на которой держатся эти жемчужины”<sup>216</sup>. Неопределенность этого субстрата-нити, который может окрашиваться любыми красками, позволяет заключить, по Бергсону, о его несуществовании, так как мы замечаем именно цвета. Реальность, стоящая за действиями “рядоположения” – это поток. Нанизываемые же жемчужины никогда не образуют единственной реальности – длительности (*durée*). Потому идея “я” дает лишь искусственный, статический эквивалент длительности, которая есть “непрерывный прогресс прошлого, пожирающего будущее и растущего по мере движения вперед”, а жизнь сознательного существа состоит из изменения, неограниченного самотворения<sup>217</sup>. Но такими же признаками обладает и существование мира, внешнего по отношению к нам.

Приведенный материал, как кажется, вполне убедительно документирует тезис Щербатского об очевидном параллелизме буддийскому отрицанию “я” у названных западных философов и позволяет конкретизировать его. В обоих случаях речь идет о дезавуировании того, что можно назвать “обычным опытом”, и эта установка может считаться определяющей для антиперсонализма. И Юм, исходя из последовательного эмпиризма, и Бергсон, опирающийся на интроспекцию, приходят к тому же конечному результату, что Будда и его последователи, позволяя предположить, что основателю

<sup>214</sup> Там же. С. 241.

<sup>215</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. СПб., 1915. С. 7.

<sup>216</sup> Там же. С. 9.

<sup>217</sup> Там же. С. 12.

буддизма были не чужды при решении вопроса о “я” обе эти позиции вместе<sup>218</sup>. Будда, не задумываясь, проаплодировал бы Юмову определению людей как связей перцепций, поскольку нет такой рациональной “таблицы” элементов, составляющих бытие индивида, в которой нашлось бы место для “я” помимо конкретных “впечатлений”. Несомненно Юмов довод в связи с памятью мог бы быть включен в цепочку аргументов “ортодоксальных” буддистов в их полемике с пудгалавадинами (см. выше). Наконец, постановка вопроса о том, что проблема “я” не столько философская, сколько грамматическая, находит точное соответствие в диалоге Будды с паривраджаком Поттхападой, в котором он объяснил своему собеседнику, что разумный не дает себя увлечь в ловушки языка. В данном случае Будда предвосхищает не только Юма, но и современную лингвистическую философию, в которой также проблема “я” решается аналогичным образом – достаточно вспомнить рассуждения Л.Витгенштейна и некоторых английских аналитиков<sup>219</sup>. Эти параллели не вызывают удивления, учитывая тот факт, что Юм стоит у истоков аналитической философии.

Впечатляюще и схождения с Бергсоном. Помимо отмеченного самим Щербатским соответствия тех ментальных состояний, на которые без остатка делится сознание по Бергсону, с нематериальными скандхами в буддизме (см. выше), можно отметить полную конгениальность мышлению Будды образа сознания как непрерывного потока, в коем на деле нет места никаким “отверделостям” опыта. Отказ от “я” по причине аморфности его для Бергсона равнозначен отказу от Атмана у Будды по причине “освобожденности” этого понятия от всего содержания в статусе “чистого субъекта”, которое ему обеспечила философия древней санкхьи. Вполне в духе дискуссий буддийских “ортодоксов” с пудгалавадинами звучит образное сравнение Бергсоном “разноцветных” бусин-ощущений с бесцветной ниткой “я”, которое само сознание создает ради потребности управиться с их пестротой (пудгалавадины практически и требовали признания необходимости нитки для ожерелья дхарм). Нитка, действительно, требуется для “окаменелых” фрагментов опыта, но и у Бергсона и у буддистов речь идет не о фиксации, а о непрерывности.

<sup>218</sup> Критикуя современные ему философские учения, Будда апеллировал к собственному духовному опыту и особому умозрению (на пали: *abhi[[I]*), позволявшему ему видеть ограниченность соответствующих воззрений. К числу этих учений относилось и учение о вечности Атмана (как и мира), которое выступает первым из философских взглядов шраманов и брахманов, излагаемых в “Брахмаджаласутте” – знаменитой “энциклопедии философских взглядов” шраманской эпохи. Изложение данного учения Будда, по составителям памятника, заключает словами: “Но Татхагате, монахи, известно, что эти воззрения, которые таким образом принимаются и которым таким образом поддаются, приведут к тому-то и будут иметь такие-то последствия. Татхагате известно и это и другое, но этому знанию он значения не придает, в его сердце знание об “успокоении”, и, познав должным образом “восход” и “заход” чувств, их сладость и горечь и как их избежать, освобождается, монахи, [от всего] через устранимость Татхагата”. Цит. по: *The Drga Nikaya*. Vol. 1. Ed. by T.W.Rhys Davids and J.E.Carpenter. P. 16-17.

<sup>219</sup> В беседе с паривраджаком Поттхападой, в “Поттхападасте”, Будда допускает, что можно говорить о различных уровнях Атмана, дифференцируя их, чтобы не смешивать, к примеру, материальный, полуматериальный и нематериальный слои индивидуального существования, но считать, что слово “Атман” означает реальный референт, было бы по его мнению ошибочным – подобно том как мы правомерно различаем продукты молока (творог, сливки, масло и т.д.), но приписывать им статус “реалий” (коим обладает только само молоко) означало бы поддаваться ловушкам словопотребления. См.: *Ibidem*. P. 201-202. Согласно Витгенштейну, “идея о том, что реальное “я” живет в моем теле, связано с особой грамматикой слова “я” и с теми недоразумениями, которые эта грамматика склонна провоцировать”. Цит. по: *Jayatileke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge*. L., 1963. P. 321. Философы-аналитики Огден и Ричардс прямо утверждали, что “отказ от вводящих в заблуждение форм языка был осуществлен еще последовательнее буддийскими авторами в их отказе от “души”. См.: *Ogden C.K., Richards I.A. The Meaning of Meaning*. L., 1923. P. 53-54.

Можно отметить только то обстоятельство, на наш взгляд, весьма немаловажное, что и буддисты и названные западные философы строили свое отрицание “я”, вопреки собственной убежденности, вовсе не на опыте, а в оппозиции к нему, ибо опыт собственного бытия даже того, кто его отрицает (и считает, что *он* в этом прав) неотделим от сознания своего “я”. Позиция антиперсоналистов всех времен – от Будды до неофрейдистов и постмодернистов – чисто доктринальная, и выражает оппозицию традиционной религиозности, которая основывается на том или ином признании реальности “я” и “Ты”. В случае же с буддизмом последовательный антиперсонализм ставит под вопрос сам смысл той духовной терапии, которая составляет *raison d'être* этой религии. Данная терапия призвана воздействовать на несуществующего пациента, который, именно по причине своего небытия, не может быть болен, а следовательно и исцелиться, а потому понятно вполне человеческое желание пудгалавадинов, как впоследствии и виджнянавадинов (вводящих новое квази-я в виде “сокровищницы-сознания”) опереться в сотериологии на что-то помимо совершенно “анонимных” скандх, которые сами по себе в столь же малой степени создают объект (а потому и смысл) этой терапии, как бусинки без нитки – ожерелье. Поэтому энтузиазм Щербатского по поводу “современности” буддийского антиперсонализма (от современных же ему сторонников персонализма в западной философии Федор Ипполитович предпочел абстрагироваться) можно принять лишь в том случае, если сознательно закрыть глаза на все его логические и практические несообразности<sup>220</sup>.

Проблема чужой одушевленности близка проблеме обоснования собственного “я”, и поэтому теперь есть смысл перейти к компаративистскому значению перевода Щербатским трактата Дхармакирти с комментарием Винитадэвы. Как было уже отмечено, русский буддолог был в значительной мере “спровоцирован” на издание перевода именно этого памятника интересом к данной проблеме у петербургских кантианцев. Высоко оцененная им, и вполне заслуженно, монография И.И.Лапшина опиралась, в свою очередь, на изыскания его учителя А.И.Введенского, посвященной пределам и признакам одушевленности<sup>221</sup>. Для кантианцев интерес к данной проблематике был не случаен: противники Канта, а также некоторые его тенденциозные сторонники, трактовавшие его философию с “предзанятых” позиций, нередко сводили учение великого философа о трансцендентальном Я к субъективному

<sup>220</sup> Весьма показательно, что сам Щербатский, рекомендуя буддийский антиперсонализм современной ему философии, не мог не отметить настойчивой потребности в “я” у самих буддийских мыслителей, время от времени вводящих его под тем или иным видом в свои системы вопреки основному буддийскому антиперсоналистскому догмату. В “Буддийской логике” он отмечает в ряду этих моделей “псевдо-я”, наряду с пудгалой, также понятия алая-виджняна (“вместилище сознания”), которую основатель йогачары Асанга включил даже в список дхарм, *сарваджня-биджа* (“семя всезнающего”), *татхагата-гарбха* (“зародыш Будды”) или *татхагата-дхату* (“элемент Будды”), соответствующие дживе-душе ведантистов (подобно тому, как “космический Будда” соответствовал “Высшему Брахме”). По словам буддолога, “понятие души, хотя официально и отвергалось – буддисты продолжали отстаивать “бездушность” – все же упорно вторгалось в пределы буддийской философии и стремилось в том или ином виде занять свое место в самом сердце буддизма”. См.: *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad, 1932. P. 113.* Приведенное замечание Щербатского нуждается только в том уточнении, что точно выявленные им “протесты” в буддийском против антиперсонализма не могли не принять монистических оттенков ввиду преобладающего “пантеистического фона” индийского мышления.

<sup>221</sup> См.: *Лапшин И.И.* Проблема “чужого я” в новейшей философии. СПб., 1910; ср.: *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон. СПб., 1892. Позднее, в эмиграции, в 1924 г. Лапшин издал в “Ученых записках” Русской учебной коллегии в Праге отдельную статью по солипсизму. См.: *Лапшин И.И.* Опровержение солипсизма // *Философские науки.* 1992. № 3. С. 18-45.

идеализму и, в конечном счете, к солипсизму, незаконно отрывая отдельные его положения от общего контекста его философии, в.ч. “практической философии”, которая с необходимостью предполагала не только чужие “я”, но и их абсолютную ценность в качестве своего постулата.

Историческое исследование проблемы у Лапшина позволяет по крайней мере поставить вопрос о той “нише”, которую могло бы занять обоснование чужой одушевленности у буддистов в общей схеме теоретических позиций по данному вопросу. Лапшин выявил семь этих основных позиций, отметив в качестве “нижней границы” самой постановки проблемы заявление Декарта о том, что животные суть лишь механизмы: тем самым было заявлено сомнение в том, что наличие внешних признаков одушевленности является гарантом самой одушевленности. Сложность данной проблемы связана с тем, что, как совершенно верно отмечал предшественник Лапшина в ее исследовании Г.Верник, она никак не может быть поставлена и тем более решена как гипотеза чистого опыта, ибо никакой опыт не может обосновать «реальность чужого “я”» (*Du-Wirklichkeit*), поскольку допущение или недопущение его существования зависит от метафизических, а не эмпирических посылок<sup>222</sup>. Среди тех философов, кто впервые поставили вопрос о множественности сознаний в связь с этическими и правовыми вопросами, Лапшин выделил Фихте, подчеркнув значимость этой проблемы также для психологии, эстетики (категория “вчувствования”) и социологии. Среди семи выделенных им позиций наивный реализм принимает чужую одушевленность из простых аналогий между телесными проявлениями внутренней жизни у другого индивида и у нас самих, материализм – из убежденности в том, что материя может мыслить не только в нашем случае, гилозоизм – из его основного положения о всеодушевленности. Более сложны четыре другие позиции – монистического идеализма, монадологии, скептического солипсизма (Лапшин отделяет его от “солипсизма догматического”, по которому внешний мир начинает и прекращает существовать вместе с моим сознанием) и позиции кантианской<sup>223</sup>.

Нельзя не отметить “компаративистский аскетизм” Щербатского, основательно изучившего труд Лапшина. Переводчик трактата Дхармакирти ограничился, как мы видели, фактически только одним сопоставлением, притом не имеющим непосредственного отношения к теме чужой одушевленности – в связи с возможностью постановки вопроса об аналогах предустановленной гармонии у буддийских идеалистов – не считая нужным как-то “устроить” персонажей своего диалога буддийских философов в “сетке” представленной Лапшиным классификации западных философских позиций. При желании же можно было бы начать, вполне в его духе, с общей расстановки позиций по проблеме чужой одушевленности в европейской и индийской традициях. Например, аргументы санкхьяиков в защиту множественности духовного начала – пуруши, приводимые в “Санкхья-карике” 18, вполне соответствуют рассматриваемой проблематике. Ишваракришна, имея в виду ведантистов, отстаивавших, как известно, единичность Атмана, апеллирует к таким доводам, как неодновременность рождений и смертей индивидов, различие в их деятельности и способностях, а также несовпадения в преобладании той или иной внутренней интенции их существования в зависимости от пропорций трех гун<sup>224</sup>. Ведантисты вполне резонно возражали, что приводимые доводы относятся к тому, чему сам Атман в своей сущности

<sup>222</sup> Wernick G. Der Wirklichkeitsgedanke // Vierteljahrsschrift fuer wissenschaftliche Philosophie. 1907. S. 404-406.

<sup>223</sup> Лапшин И.И. Проблема “чужого я” в новейшей философии. С. 8-14.

<sup>224</sup> С нормативными комментариями традиции санкхьи к указанному положению Ишваракришны можно ознакомиться по изданию: Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К.Шохин. М., 1995, С. 167-169.



по определению внеположен (аргументы санхьяйиков релевантны лишь в связи с его “гунным окружением”) и скорее могут обосновать необходимость учета “дифференцирующих факторов” (*упадхи*) как создающих видимость множественности Атмана под воздействием Майи<sup>225</sup>. Тем не менее позицию санхьяйиков можно интерпретировать в духе обоснования чужой одушевленности, которая по схеме Лапшина относится скорее к позиции наивного реализма.

Своеобразие и парадоксальность в дискуссии буддийских школ о принципах обоснования чужой одушевленности заключается в том, что участники этой дискуссии отрицают не только чужие, но и собственные “я”. Хотя буддийские “реалисты” вроде саутрантиков или вайбхашиков имели все основания вменить виджнянавадинам, настаивавшим на объективной реальности одного только сознания, солипсизм (который и в Индии, как и в Европе почитался абсурдом), по существу и для них чужое “я” было таким же фантомом, как и для их оппонентов (см. выше). Разумеется, позиция виджнянавадинов не была равнозначна солипсизму, поскольку они признавали помимо единичного сознания также и общее (алая-виджняна), но зато ее вполне можно определить в качестве иллюзионизма, при котором и свое “я” и чужие являются лишь сновидениями “общего сознания”. Что же касается тех западных аналогий этому “общему сознанию”, разветвляющемуся на потоки жизней, которые каким-то образом координируют друг с другом, то речь не может идти, вопреки Щербатскому, о предустановленной гармонии Лейбница. Данная концепция предполагала последовательную теоцентрическую модель мира, при которой всесильный и бесконечно разумный Бог предустанавливает развитие каждой из бесчисленных простых субстанций-монад в соответствии с развитием всех остальных и мироздания в целом, определяя также гармонию телесных и духовных начал<sup>226</sup>. В случае же с буддистами перед нами скорее аналогии с внутренне противоречивой Мировой волей Шопенгауэра, которая слепо, но одновременно целенаправленно регулирует свои объективации посредством принципа индивидуации, в конечном счете иллюзорного. Показательно, что и у буддийских идеалистов и у Шопенгауэра сама эта “естественная родственность” жизней-сознаний рассматривается в качестве основания альтруистической этики, о коей, правда, тоже можно говорить на деле только с очень значительными оговорками за отсутствием реального, субстанциального “я” (как своего, так и чужого). Частичные аналогии вызывает и учение Фихте об Абсолютном сознании, которое, как единая жизнь, распадается на многие, должные, в конечном счете, быть равными друг другу. Поскольку в системе Фихте был закономерен вопрос, не может ли локализоваться это Абсолютное сознание «во мне», проблема чужой одушевленности является здесь обоснованной<sup>227</sup>.

Что касается параллелей философии Нагарджуны в западной мысли, то круг сопоставлений здесь может быть настолько широким, что выявленные Щербатским схождения мировоззрения и рефлексивных методов мадхьямиков с различными

<sup>225</sup> С аргументами Шанкары против данной доктрины санхьи можно ознакомиться по его основному труду – комментарию к “Брахмасутрам” (II.3.49-50). См.: Brahmas-traqa[karabhIwyaam. RatnaprabhI-bhImatr-nyIyanir;aya-frkI-sametam. VIrI;asr, [1965], P. 848-851.

<sup>226</sup> Так в своем эссе “Размышления о жизненных началах и о пластических натурах” (1705) Лейбниц рассматривал свое учение как сильнейший аргумент в пользу строго теистического мировоззрения. “Эта система предустановленной гармонии, – писал философ, – дает новое, до сих пор еще неизвестное доказательство бытия Божия, так как совершенно ясно, что согласие стольких субстанций, из которых ни одна не имеет влияния на другую, может происходить только от одной общей причины, от которой они все зависят, и что она должна иметь бесконечную силу и мудрость, чтобы заранее установить все эти согласия”. См.: Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 372.

<sup>227</sup> Подробнее см.: Лапшин И.И. Проблема “чужого я” в новейшей философии. С. 38-39.

философскими направлениями начиная с элеатов и кончая Бергсоном не удивляют своей объемностью. Чрезвычайно многоуровневая система мысли мадхьямиков, сочетающая различные типы рациональности и одновременно их критику, рафинированную диалектику и “снятие” ее в мистическом интуитивизме, попытки описания реальности на основании единого принципа и ее “раскол” на мир кажимости и истины вполне может рассматриваться как синтез многообразия философем, единично, а частично и системно реализованных в самых разнообразных опытах философствования, как индийского, так и европейского. Неудивительно поэтому, что многие десятилетия после “Концепции буддийской нирваны”, которую можно без преувеличений считать одной из эпохальных вех в развитии “нагарджуноведения”, буддологи и философы-компаративисты разрабатывали параллели, намеченные Щербатским, и без труда открывали новые: в связи с античными скептиками, Ф.Ницше, А.Уайтхедом, Л.Витгенштейном, современной аналитической философией и со многими другими направлениями философской мысли<sup>228</sup>.

Нашу задачу, следовательно, было бы рационально ограничить попыткой уточнения тех компаративистских открытий Щербатского, которые касаются лишь наиболее значительных аспектов философского менталитета Нагарджуны, точнее даже основной “стратегии” его философии. Эта “стратегия” осуществляется в последовательности двух решающих “ходов”: в критике основных философских понятий и схем, на которых зиждется мир кажимости, и в апофатическом осмыслении мира конечной истины, постижение которой осуществляется через указанное “снятие” рациональности. О “стратегии” можно говорить здесь потому, что Нагарджуна последовательно решал одну задачу за другой, и сама эта последовательность вполне прозрачна: для того, чтобы прийти к мир конечной истины, следует обосновать конвенциональный характер понятийных основ мира кажимости. Негативная диалектика основателя мадхьямики находит, по совершенно точному наблюдению Щербатского, коррелят в виде аналогичной философской установки главного теоретика английского абсолютного идеализма Ф.Брэдли, а апофатическое постижение Абсолюта в целой линии европейской философии, восходящей в конечном счете к элеатам.

В первых двух главах “Мулямадхьямика-карики” предпринимается критика двух основополагающих понятий, описывающих мир становления – причинности и движения. Трактат открывается классической “антитетралеммой”, форма которой была разработана еще в начальный, шраманский период истории индийской философии, в эпоху Будды (V в. до н.э.): вещи не возникают ни из себя, ни из другого, ни из себя и из другого вместе, ни без причины вообще (I.1). Причина – первый из основных факторов существования вещи, и в нем отсутствует собственное бытие (svabhāva). Причина не может быть релевантной ни по отношению к не-сущему, ни по отношению к сущему: если что-то не-сущее, то у него еще нет причины, а если сущее, то ее уже нет (I.6). Отсутствие причины вещей означает невозможность их возникновения, а невозможность возникновения – невозможность уничтожения. Следствие не содержится ни в одной из своих причин, ни в их совокупности, но тогда его появление равнозначно появлению из не-бытия. Если же следствие содержится в причинах, которые не обладают “собственным бытием”, то это снова означает появление вещей из не-бытия. В итоге следствие не может не содержаться в причинах и не может содержаться в них, а если нет следствия, то как можно снова говорить о причинах? (I.14). Глава о движении начинается с констатации того, что движущееся не существует ввиду невозможности пройти как уже пройденное, так и еще не пройденное (II.1). Этот момент развивается далее в утверждении невозможности движения без “уже пройденного” и “еще не

<sup>228</sup> С указаниями на соответствующие публикации можно ознакомиться по монографии: Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990. С. 173, 184.

пройденного”, а затем в утверждении относительно невозможности движения и без самого движущегося, который, в свою очередь, не может двигаться без движения. Доказывая, что начало движения отсутствует в прошлом, настоящем и будущем (П.14), Нагарджуна выявляет невозможность и тождества и различия между движущимся и движением и заключает тем, что ни движение, ни движущийся, ни проходимый им путь не существуют (П.25).

Ф.Брэдли (1846-1924) открывает свой основной труд “Явление и реальность” (1914) заявлением, что намерен предпринять скептическое исследование первопринципов, понимая под скептицизмом не сомнение в каких-то доктринах и не неверие в них, но осознание и возможность усомниться во всех “предзаданных понятиях” (preconceptions), видя в этом возрождаемом им принципе всесомнения путь к созданию новой для английской философии “системы первопринципов”. Рассматривая, как и Нагарджуна, те понятия и понятийные каркасы, на которых строится привычное мироздание, он постепенно все их дезавуирует. Мир состоит из вещей, которые определяются своими качествами, но реальны ли сами эти качества? Со времен Локка было принято делить их на первичные, считавшиеся объективными (протяженность, форма и т.д.) и вторичные, полагавшиеся более или менее субъективными (цвет, вкус, запах и т.д.). Но выясняется, что вторичные качества и должны принадлежать протяженным вещам (обладающим первичными качествами) и в то же время не могут им принадлежать, следовательно, различение тех и других качеств “не приближает нас к истинной природе действительности”. Большие трудности возникают и в связи с выяснением соотношения вещи и ее качеств как таковых: сахар обладает качествами, но он не сводится к одному из них (например, к сладости, ибо иначе он не был бы также твердым и белым), ни ко всем вместе (ибо тогда он лишился бы своего “единства”, которое и состоит в этих качествах и не сводимо к ним одновременно), а рассматривать качества как отношения означало бы растворить их в последних. Противоречивы также пространство и время, ибо первое есть на деле “отношение пространств”, а второе – единство “прежде” и “после” в одном; и то, и другое являются отношениями и одновременно не являются таковыми.

Как и Нагарджуна, Брэдли подвергает критике понятия движения и причинности. Первое из них объединяет взаимоотрицающие постоянство и изменчивость, второе же – целый пучок противоречий. Причинность требуется для объяснения того, как вещь *A* может измениться в вещь *B*, но *A* как таковое останется только *A*, если не ввести новые начала, объясняющие его изменение. Мы можем найти облегчение в допущении  $A + C = B$ , но встанут более общие проблемы, точнее дилеммы (поразительно напоминающие нагарджуновские): если следствие будет отлично от своей причины, то как это отличие объяснить? если же не отлично, то утверждать причинность будет просто “фарсом”<sup>229</sup>. Но даже если принять, что *A* и *C* могут дать вместе  $A + C$ , то как объяснить возможность их совместного изменения (до того они были вполне изолированы)? Для этого надо вводить еще новое начало *D*, которое их могло бы скоординировать, но так мы придем к регрессу в бесконечность. В результате у нас две только возможности: либо разрешать неразрешимую проблему соотношения единства и различия или считать причину и следствие также “иррациональными явлениями”, но не реальностью. Кроме того причинность должна быть либо континуальной, либо дискретной, но не может на деле быть никакой из них<sup>230</sup>. Общий вывод, который делает Брэдли из критики “каркасных понятий”, полностью совпадает с аналогичным заключением Нагарджуны: если все реляции описания вещей оказались призрачными, то что же остается от них?! Другие важнейшие параллели двух философов состоят в

<sup>229</sup> Bradley F. Appearance and Reality. L., 1920. P. 55.

<sup>230</sup> Ibidem. P. 60-61.

том, что Брэдли отвергает, вполне на “буддийский манер”, и личностную идентичность индивида, и функциональное единство “я”<sup>231</sup>, а также признает два уровня истины: за уровнем мира как явления (базирующегося на самопротиворечивых понятийных каркасах) скрывается Реальность, тождественная Абсолюту, характеризующемуся в противоположность “конвенциональному миру” через непротиворечивость (ср. махаянская *tathatI*), и целостность многообразия. Отметим также, что два уровня истины у Брэдли значительно ближе нагарджуновскому различению между конвенциональной истиной (*sa/v<ti*) и конечной (*paramIrtha*), чем три уровня реальности в веданте, которые Щербатской считал само собой разумеющимся коррелятом мадхьямики концепции. Как было уже отмечено выше (см. глава 1, § 6), ведантийские “реальности” типологически ближе к виджнянавадинским, чем к нагарджуновским, так как маркируют, в отличие от последних, измерения самого бытия, а не только уровни его познания<sup>232</sup>.

Апофатическое постижение конечной реальности через “снятие” всех возможных логических альтернатив представлено в 25-й главе “Мулямадхьямика-карики”, посвященной нирване. Нирвана – это то, что не “освобождено” и не достижимо, не уничтожение и не вечность, не исчезающее и не созданное, а потому не поддающееся определению (XXV.3). Нирвана не может считаться сущим, но также и не-сущим, сущим и не-сущим одновременно (ибо таковым было бы само “освобождение”, которое напоминало бы тогда противоречивое единство света и тьмы) и, наконец, не сущим и не не-сущим (тогда “освобождение” было бы нереальным вообще). Нельзя принять подобной тетралеммы и в связи с существованием Будды после нирваны, а также и относительно его существования до нее. В итоге нет различия между нирваной и сансарой, ибо “границы” и той и другой совпадают (XXV.19-20). По мнению Нагарджуны неразрешимы антиномии и в связи с тем, что существует за пределами нирваны и относится к концу и началу мира. Поскольку все “пустотно”, мы не можем знать бесконечного и конечного, тождества и различия, вечного и не-вечного и их отрицания. Но блаженство состоит в прекращении самой мысли, в “успокоении” множественности, в понимании того, что Будда ни о чем нигде с точки зрения конечной истины не проповедовал (XXV.24).

Щербатской был, безусловно, прав, сопоставляя Абсолют Нагарджуны с нераздельным единством бытия у Парменида. Бытие Парменида также определяется через негации: оно не-множественно, не-движимо, не-возникшее, не-бесконечное; оно не возникло из бытия, так как ему ничего не предшествовало, ни из не-бытия, ибо такового нет, равно как и не из не-вполне-бытия, ибо таким путем возникают

<sup>231</sup> Ibidem. P. 112-114.

<sup>232</sup> В этом разграничении нагарджуновской и ведантистской моделей автор этих строк в известной мере солидаризируется с Т.Мурти, который, вопреки своей общей “лояльности” по отношению к русскому буддологу писал, что Щербатской, а также индийские “столпы” истории философии С.Дасгупта и С.Радхакришнан увлеклись относительно поверхностными сходствами двух систем, не усмотрев глубинных различий между ними. См.: *Murti T.R.V. Sa/v<ti and ParamIrtha in MIdhyamika and Advaita VedInta // Two Truths in Buddhism and VedInta*. Ed. by M.Sprung. Dordrecht; Boston, 1972. P. 9. Подробный анализ контекстов бинарной оппозиции *sa/v<tti / paramIrtha* в основном тексте Нагарджуны и его комментатора Чандракирти (VII в.) представлен в статье: *Sprung M. The MIdhyamika Doctrine of Two Realities as a Metaphysic // Ibidem*. P. 40-53. Автор завершает свое изыскание в принципе верным выводом о том, что обсуждаемая бинарная оппозиция в мадхьямике не соответствует метафизике в реальном смысле, но скорее платоновскому различению духовного неведения и истины.

чувственные вещи, уже последующие ему<sup>233</sup>. Правильны и аналогии с познанием через отрицание в монистических мировоззрениях Николая Кузанского<sup>234</sup> и Джордано Бруно. Но в данном случае речь идет о вполне вторичных редакциях монизма, которые восходят к младшему современнику Нагарджуны – Плотину (204/5-270). Именно его рассуждения о Едином лежат в основе всей будущей философской апофатики в Европе, и они обнаруживают действительно серьезные сходства с дискурсом Нагарджуны, которые гораздо более значимы, чем вторичные параллели в связи с “титанами возрождения”.

В разделе Платиновых “Эннеад” V.3 утверждается, что Источник всех вещей не может походить ни на одну из них и должен отличаться от всех них и по отдельности и в совокупности, ибо то, что “прежде всего ряда... не есть что-либо из этого ряда”. Первоединого нельзя поэтому определять в качестве ума или даже блага (если под благом понимать что-либо из сущего), но можно считать благом лишь “если под благом разуметь то, что стоит прежде и превыше всего существующего”<sup>235</sup>. Первоединое превыше ума, – и именно потому непостижимо умом, – так как мышление сложно (предполагает познающего, познаваемое и познание), а оно совершенно просто. Единое отлично от множественности своих проявлений, энергий и не может быть каким-либо определенным бытием, ибо все определенное не есть единое в абсолютном смысле слова. “Из этого следует, что верховное начало есть, собственно говоря, неизреченное, невыразимое, так как какое бы наименование мы ни дали ему, это наименование будет означать всегда нечто одно определенное из числа многого подобного”<sup>236</sup>. Из этого, кажется, следует, что мы вообще не можем говорить о нем. Однако из того, что оно не может быть нами познано, не следует будто оно для нас недоступно вовсе. Мы можем возвыситься до него до такой степени, чтобы говорить о нем нечто, не выражая его самого, “чтобы больше отрицать в нем то, что оно не есть, чем утверждать то, что оно есть”. Потому к нему можно приобщиться, “подобно тому как люди в состоянии энтузиазма или вдохновения чувствуют в себе присутствие чего-то высшего, но не способны бывают дать себе отчет...”<sup>237</sup>.

Чтобы разглядеть в дискуссиях мимансаков на предмет мотивации выполнения обрядовых предписаний аналог категорическому императиву Канта понадобился компаративистский гений Щербатского. В самом деле, проблематика, близкая к собственно этической, в индийской философии, вопреки весьма распространенным утверждениям относительно ее “этического характера”, была несомненным раритетом. Классическая индийская философия давно уже свылась с мыслью, что именно “освобождение”, формы и средства его достижения относятся к области высшего блага, тогда как области должного/недолжного, праведного/неправедного находятся в сфере сансарного менталитета, ответственного за реинкарнации, избавление от которых и является целью “практической философии”<sup>238</sup>. Правда, область долженствования

<sup>233</sup> Соответствующие фрагменты Парменида цитируются по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подгот. А.В.Лебедев. М., 1989. С. 276, 289.

<sup>234</sup> См., к примеру, известный диалог Николая Кузанского “О неинном”: *Николай Кузанский. Сочинения*: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 191-193 и т.д.

<sup>235</sup> *Плотин. Сочинения*. Плотин в русских переводах. СПб., М., 1995. С. 84.

<sup>236</sup> Там же. С. 86.

<sup>237</sup> Там же. С. 88.

<sup>238</sup> О значительно большем интересе к этической проблематике в начальный, шраманский период индийской философии свидетельствует, наряду с другими палийскими текстами, уже цитированная “Брахмаджала-сутта”, которая выделяет философов, отказывавшихся дать определенный ответ на вопрос о том, является ли что-то благом (*kusala*) или не-благом (эти



занимала умы мимансаков как идеологов индуистской “ортодоксии”, точнее “ортопраксии”, но школы Кумарилы и Прабхакары в течение веков обсуждали столько частных проблем, что выделить именно “императивную” мог только индолог, ориентированный на кантианское прочтение инокультурных текстов.

Идея результативности действия, не ориентированного на результаты, не была изобретением Прабхакары. В “Бхагавадгите” Кришна, увещая Арджуну выполнять свой долг воина до конца, вопреки всяким сомнениям, “предположениям” и сантиментам, неоднократно убеждает его в том, что истинно знающий стремится к исполнению предписанного действия, не ожидая за него награды, и что в этом состоит настоящий “путь действия” истинного йогина (II.47, III.30, IV.20, VI.1 и т.д.), но если у Кришны эта рекомендация носила характер чисто проповеднический, то для мимансаков соответствующая проблема стала уже предметом теоретической рефлексии, реализовавшейся, как всегда было в Индии, в виде полемического диалога. О том, что данная дискуссия не потеряла свою актуальность и после Вачаспати Мишры, в эпоху уже самого “высокого средневековья”, свидетельствует ее упоминание в учебнике школы Прабхакары позднего мимансака Рамануджачарьи (одноименного знаменитому ведантисту)<sup>239</sup>. Поскольку Щербатской в рассматриваемой статье в качестве ключевого слова потребляет термин “императив”, вспомним о значении данного термина у самого Канта, и это даст возможность “вписать” участников индийского диалога в его понятийную матрицу и вместе с тем выявить и границы самих параллелей.

Одно из первых употреблений термина “императив” Канта, – в рецензии на книгу И.Шульца “Опыт руководства к учению о нравственности” (1783), – позволяет идентифицировать его как долженствование в самом общем виде, отличающее “практический закон” от “закона природы”<sup>240</sup>. Но системно учение об императиве было разработано в “Основоположении к метафизике нравов” (1785). Здесь он также выступает в виде наиболее общего требования “практического закона”, но конкретизируется как “формула веления” разума в качестве объективного принципа, поскольку он принудителен для воли<sup>241</sup>. Императивы как “формулы веления” распадаются на три группы: 1) технические императивы или правила умения в любой деятельности независимо от ее содержания; 2) гипотетические или прагматические императивы – советы благоразумия, указующие на тот или иной оптимальный результат действия; 3) категорические или моральные императивы – законы нравственности. Императивы гипотетические отличаются от технических тем, что предписываемые ими действия являются “средствами к блаженству”, т.е. в сравнении со сновками ориентируют субъекта действия на проблематический, собственно гипотетический результат. Императив же категорический в отличие от гипотетического рекомендует то или иное действие как благое не ради какого-либо

---

“уклоницы” образно называются “скользкими угрями”), в том числе и по той причине, что есть много специалистов, поднаторевших в дискуссиях на эти темы, которые могут подвергнуть экзамену их определения. См.: The Dṛgha Nikāya. Vol. 1. Ed. by T.W.Rhys Davids and J.E.Carpenter. P. 24-27.

<sup>239</sup> См.: *Tantrarāhasya*. A primer of Prabhakara Mimamsa by Ramanujacarya. Ed. by the late R.Ch.Shastry. Baroda, 1956. P. 57, 59.

<sup>240</sup> Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 217.

<sup>241</sup> Текст “Основоположения к метафизике нравов” цитируется по новейшему, двуязычному изданию: Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. Отв. за изд. Н.Мотрошилова и Б.Тушлинг. М., 1997. С. 118/119.

внешнего по отношению к этому действию результата, как бы возвышен он ни был, но как доброе само по себе, вне зависимости от какого-либо результата<sup>242</sup>.

Таким образом, только категорический императив имеет собственно моральный характер как выражение абсолютного, т.е. безусловного долженствования. Кант выдвигает несколько формулировок категорического императива. В первой он представлен как: “Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом”; во второй: “Поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы”; в третьей: “Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели”<sup>243</sup>. Категорический императив предполагает автономию (полную независимость) воли как высший принцип нравственности, тогда как гетерономия воли (обусловленность ее каким-либо интересом) рассматривается в качестве источника всех “ненастоящих” принципов нравственности. В третьей формулировке Кант предполагает абсолютную ценность человеческой личности, которая отлична от любой “цены”. Метафизическим его основанием является принадлежность человека, кроме мира явлений, к умопостигаемому миру, санкционирующему его совершенную нравственную свободу. Завершается “Основоположение к метафизике нравов” рассуждением о его глубинной сокровенности в глубиннейшем нравственном чувстве индивида. “И таким образом, мы, правда, не постигаем безусловной практической необходимости морального императива, но мы постигаем все же его *непостижимость*; но большего по справедливости уже и нельзя требовать от философии, которая стремится дойти до границы человеческого разума в его принципах”<sup>244</sup>.

Вернувшись к аутентичным истокам философского понятия императива, мы можем отстаивать легитимность предложенной Щербатским интерпретации позиций двух мимансистских школ в контексте данного термина. Позиция Кумарилы соответствует установкам гипотетического императива как ориентирующего агента действия на определенные, пусть и неземные, результаты. Позиция Прабхакары действительно близка духу кантовского категорического императива, но именно духу, а не букве.

То общее, что сближает Канта и Прабхакару – это интуиция глубинного чувства долженствования как способного быть побудителем человеческих действий совершенно автономно, независимо от результатов. В обоих случаях осознается именно ноуменальный характер ни с чем не сравнимого чувства долга, и индийский философ обнаруживает явную смелость в отстаивании этого, казалось бы достаточно “романтического” принципа перед лицом более скептического и “трезвого” оппонента – принципа, за которым явно скрываются некоторые элементы личностной антропологии<sup>245</sup>. Правомерно видеть аналогию и в том, *что* стоит за трактовкой

<sup>242</sup> Там же. С. 122/123.

<sup>243</sup> Там же. С. 142/143, 144/145, 168/169.

<sup>244</sup> Там же. С. 274/275.

<sup>245</sup> В этой связи нельзя не вспомнить о статье П.Хакера, предпринявшего попытку реконструкции элементов персонологической антропологии в адвайта-веданте, оказывающихся в противоречии с основной догматизированной доктриной абсолютного монизма, настаивавшего на единстве мирового субъекта. В статье “Идея личности в мышлении философов веданты” (1963) Хакер выделяет в числе этих элементов: идею Атмана как “чистого субъекта” опыта, отделяемого от его психо-ментальных содержаний; возможность для Атмана полного самовыражения в каждом конкретном “акте я” без слияния с ними; интенциональную направленность Атмана на объект; отождествление Атмана с блаженством как личностным чувством. При этом Хакер сопоставляет

императива в мимансе и у великого кенигсбергского философа. Как правильно заметил Щербатской, “сплошная религиозность” мимансаков имеет достаточно формальный характер, это религия предписаний, которая, добавим мы, обнаруживает сходство с кантовской религиозностью как прежде всего моралистической, в коей божественное начало (почти как у мимансаков) ограничивает свои полномочия преимущественно лишь санкционированием предписаний, но уже не ритуалистического, но чисто нравственного характера.

Различие состоит в том, что категорический императив у Канта формулируется как прежде всего intersубъективный принцип, обращен к человеческому универсуму и мыслится как всеобщее законодательство, тогда как Прабхакара и его последователи рассматривают чувство безусловного долженствования чисто индивидуалистически. Другое различие касается метафизических контекстов двух доктрин: индийская не эксплицирует ни абсолютную свободу личности, ни гражданство нравственного субъекта в умопостигаемом, в кантовском смысле, мире, трансцендентном миру явлений. Наконец, нельзя не отметить, что у Канта выполнение требований чистого долженствования соответствует его концепции абсолютной ценности нравственного действия, которая характеризуется как “истинная моральная ценность” (*wahre sittliche Wert*), “собственно моральная ценность” (*eigentliche und moralische Wert*), “подлинная и превышшая всякой цены ценность доброй воли” (*der eigentliche und ueber allen Preis erhabene Wert*)<sup>246</sup>, тогда как в индийской философской традиции мы не обнаруживаем аксио-логии как собственно учения о ценностях в реальном смысле (при наличии того, что можно условно назвать агато-логией – “учением о благе” и тело-логией – “учением о целях”: последнему соответствует разработка учения о *пурушартхе* – целях человеческого существования).

#### Глава 4 “Буддийская логика” и последние работы

Завершающий период творческой деятельности Ф.И.Щербатского был менее всего похож на тот, каковым подобает быть обычному “завершающему периоду” деятельности ученого – подведением итогов, суммированием предшествовавших результатов и т.п. Напротив, то было бурное акмэ, обращение к прежним темам на качественно новом уровне, попытки, и попытки чрезвычайно результативные, прочитать прежние тексты по-новому и реконструировать заново уже казалось бы неоднократно рассмотренную систему буддийского идеализма виджнянавадинов. Не удивительно, что этот последний этап проработки текстов буддийской философии был отмечен и беспрецедентным уровнем сравнительных штудий: для Щербатского некомпаративистское изучение восточных философских памятников было невозможно вследствие самой компаративистской структуры его менталитета.

---

указанные адвайтистские интенции с персонологией М.Шелера, подчеркивая также и ограниченность ведантйской персонологии, выражающуюся прежде всего в “статичности” Атмана и невозможность его рассмотрения в качестве нравственного субъекта. В статье “Замечания по поводу шанкаровской концепции человека” (1973) Хакер документирует эти положения материалом конкретного пассажа Шанкары – “Брихадараньякопанишад-бхашья” IV.3.7. См. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern VedInta*. Ed. by W.Halbfass. N. Y., 1996. P. 153-188. К сказанному можно добавить только то, что в мимансе выявляется “недостающий” компонент ведантйской персонологии – эксплицитное представление об Атмане как субъекте нравственного чувства – долженствования. Этот дополнительный фактор перонологической антропологии в мимансе в сравнении с ведантой правомерно соотносить с наличием у мимансаков представления о множественности “я”.

<sup>246</sup> См.: *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. Отв. за изд. Н.Мотрошилова и Б.Тушлинг. С. 62-63, 72-73 и т.д.

§ 1. В опубликованных в 1930 г. “Записках об ученых трудах профессора М.Валлезера” среди других заслуг немецкого буддолога отмечалось и то, что он обратился к изучению сутр Праджняпарамиты, где, по выражению Щербатского, “философия идеалистического монизма переплетается с удивительно богатой картиной мистических переживаний”, и эта последняя область, подчеркивает русский ученый, представляет особый интерес для историка по той причине, что именно в указанной буддийской традиции следует искать “источник многих учений христианских гностиков о Софии, Премудрости божией”<sup>247</sup>. Этим заявлением Федор Ипполитович солидаризировался уже с весьма почтенной традицией поисков буддийских истоков околохристианского эзотеризма, насчитывавшей к его времени уже столетнюю историю, у истоков которой стоял также петербургский буддолог – Исаак Иаков Шмидт, написавший в 1828 г. эссе “О родстве гностическо-теософских учений с религиозными системами Востока, преимущественно с буддизмом”.

Но в том же 1930 г. вышел в свет второй том его главного творения, подготовкой к которому можно в известном смысле считать все его предыдущие изыскания – “Буддийской логики”. Причина появления второго тома раньше первого вполне понятна: этот том был призван документировать реконструкцию всей системы буддийского идеализма публикацией переводов основных источников, проработанных буддологом. Тот факт, что переводы вышли на английском языке также вполне объясним: Щербатский хотел подготовить своих зарубежных коллег – и востоковедов и философов – к реконструкции системы виджнянавадинов, предложив им свой интерпретирующий перевод соответствующих текстов.

Антология по буддийскому идеализму включала переводы как собственно буддийских, так и “внешних” источников. Помимо той же “Ньяя-бинду” Дхармакрирти с комментарием Дхармоттары ее буддийская часть включала отрывки из комментариев Винитадевы к тому же тексту (см. глава 3), из знаменитой “Абхидхармакоши” Васубандху, из основного сочинения основателя школы буддийских логиков Дигнаги “Праманасамуччая” и комментария к нему Джинендрабуддхи (IX в.), а также тибетские источники. “Внешние” источники были представлены прежде всего субкомментарием Вачаспати Мишры к “Ньяя-бхашье” – “Ньяя-варттика-татпарьятика” (IX в.); вторым текстом основных оппонентов буддийского идеализма, выбранным Щербатским, был комментарий к последнему – “Ньяя-варттика-татпарья-тика” авторитетнейшего найяика Удаяны (X в.).

Сам подбор текстов для перевода отражал уже известную нам и бесспорно верную методологическую установку Щербатского как историка индийской философии – полемический характер индийского философствования обуславливает необходимость рассмотрения каждой системы вместе с позициями ее оппонентов. В данном случае эта установка была тем более оправданной, что каждая генерация буддийских текстов была в значительной степени призвана дезавуировать позиции найяиков, которые сами, в свою очередь, писали “критические рецензии” на буддистов. Переводы сопровождались изобильными комментариями; заменены были по большей части и прежние толкования к “Учебнику логики” Дхармакрирти. В этих комментариях предлагаются многочисленные сравнительные пассажи, предваряющие специальные сравнительные разделы основного тома: Щербатский чувствовал острейшую потребность в буддийском диалоге с западной философией, не желая ограничиться даже в переводе обычными филологическими примечаниями. Особенностью этих новых комментариев (ниже будут приведены только те параллели, которые содержали концептуализацию

<sup>247</sup> Записка об ученых трудах проф. Валлезера // Записки об ученых трудах членов-корреспондентов Академии наук СССР по отделению гуманитарных наук, избранных 31 января 1929 г. Л., 1930. С. 4.

соответствующих сходств и различий, а не только намеки, до конца понятные лишь самому Щербатскому и не раскрытые еще в “Теории познания и логике”) следует признать и то, что русский буддолог не ограничивается передачей индийских положений языком европейской философии, но неоднократно демонстрирует читателю и то, как западные концепции могли бы выглядеть при их переводе на санскрит.

Аристотелевой первой фигуре силлогизма соответствует индийский аргумент в силлогизме типа *anvaṃśa* – аргумент, включающий пример, соответствующий тому факту, который обосновывается в тезисе (приведем классический пример: звук невечен, поскольку создан – все созданное невечно, как, например, горшок<sup>248</sup>).

С Декартом буддийские идеалисты не согласились бы в главном, а именно в том, что “ясность и отчетливость” идей являются гарантом их истинности. Именно Иллюзия, по трактовке Джинендрабуддхи, очень ясно и отчетливо создает дуализм познающего и познаваемого как в одинаковой мере объективных аспектов бытия<sup>249</sup>.

С другим классиком рационализма нового времени – Спинозой – виджнянавадины разошлись бы в понимании духовной интуиции. Так опыт “святых”, в котором постигается единство сансары и нирваны, не является, в отличие от спинозовского *intuitus*, рациональным<sup>250</sup>.

Зато очень многое вновь сближает виджнянавадинов с Кантом. Последний по трактовке Щербатского, различает, как и Дигнага, два уровня иллюзии: эмпирический и трансцендентальный. Движущееся дерево относится к иллюзиям первого уровня, дерево стоящее – ко второму, так как последнее реально лишь в сравнении с первым фантомом, но не с лежащей за ней вещью-в-себе. Возвращаясь к уже разработанной им параллели в связи с резким отделением у буддистов и у Канта перцепции от рационализации, Щербатской переводит положение последнего на язык первых: “чувства (*pratyakṣa*), – говорит Кант, – не могут ошибаться потому, что в них отсутствует вообще суждение (*kalpanāpoxha*), ложное или истинное (*abhīrnta*)”. Но можно установить и прямые терминологические параллели: и у буддистов и у Канта присутствуют важные в обеих системах концепции “чистого разума” (*quddha kalpanā = reine Vernunft*), “чистой чувственности” (*quddha pratyakṣa = reine Sinnlichkeit*), “чистого объекта” (*quddhārtha = reines Object*). В положении Дхарматтары в связи с рассмотрением пространства, времени и причинности как “конструкций”, а лежащих за ними действующих точечных моментов – как конечной реальности – буддолог усматривает частичное соответствие Кантовой концепции вещи-в-себе. Полемика с буддистами Вачаспати Мишры в “Ньяя-канике” позволяет реконструировать их позицию как усмотрение в эмпирическом объекте двух “слоев” – непознаваемого субстрата, вещи-в-себе, и суперструктуры, налагаемой на этот субстрат нашим рассудком, в соответствии с его собственной понятийной сеткой. Как и у Канта, в буддизме категории причинности, субстанции, качества, отрицания и т.д. суть лишь трансцендентально-логические конструкции, налагаемые на конечную реальность точечных моментов, характеризующихся как “исключительно отдельные вещи-в-себе”<sup>251</sup>.

Новые аналогии с критикой философских категорий у Ф.Брэдли (см. глава 3) приводятся в связи с критикой буддистами соотношения субстанции и атрибута у

<sup>248</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 2. Leningrad, 1930. P. 57.* Соответственно аргумент типа *vyatireka*, в котором включенный пример контрастирует с тем, что должно быть обосновано в тезисе, выглядел бы как: “Звук не вечен, поскольку создан – вечно то, что не создано, как, например, Атман”.

<sup>249</sup> *Ibidem. P. 397.*

<sup>250</sup> *Ibidem. P. 32.*

<sup>251</sup> *Ibidem. P. 18, 19, 33, 37, 41, 48, 192.*



индийских реалистов по “Ньяя-варттика-татпарьятике” Вачаспати Мишры. Буддийский аргумент, по которому субстанция и атрибут требуют “связки” и, следовательно, новой “связки” между ними и “связкой” первой и т.д. до бесконечности, точно соответствуют одному из положений “Логики” Брэдли. Соответственно возражение индийских реалистов на буддийскую критику – постулирование “самоочевидного отношения” (svabhIva-sa/bandha)<sup>252</sup>, не требующего третьего посредника, можно было бы рассматривать и как своего рода ответ на аналогичную “философскую инвективу” Брэдли (он подвергся реальной критике Б.Рассела, позицию которого русский буддолог не решает, однако, напрямую сблизить с аргументацией индийских реалистов). Категории реалистической философии в целом с буддийской точки зрения не отрицаются в полном смысле слова; они имеют логическое значение, но не онтологическое, ибо за них ответственна “производительная сила” нашего интеллекта, укорененная в прошлом опыте (vIsanI) и заставляющая, в качестве Иллюзии (avidyI-vIsanI = mIyI), принимать их за отражения объективного мира. С очень незначительными нюансами эта позиция равнозначна положению “Логики” Брэдли, где категории суть “фикции ума... которые общее заблуждение ошибочно принимает за самостоятельные факты”<sup>253</sup>.

С другим английским гегельянцем, Б.Бозанкетом, буддийских идеалистов начиная с Дигнаги сближает учение о том, что объектом восприятия может быть только “уникально частное”, не определяемое ни через какие генерализации (svalakwa;a). В обоих случаях, далее, осознается, что провести демаркацию между выводным и перцептивным знанием чрезвычайно затруднительно, но что они все же могут быть “разведены” как прямая и косвенная “ссылки на реальность” (reference to Reality)<sup>254</sup>.

Полноправным представителем буддизма в западной философии предстает у Щербатского и в “Буддийской логике” Х.Зигварт. Прежде всего он сходится с буддийскими логиками в трактовке имен в качестве не собственно положительных обозначений вещей, но лишь ограничивающих (limitierend) их характеристики, что полностью соответствует значению ключевого буддийского термина ароха. Зигварт констатировал “вавилонское смешение” в представлениях логиков об отношениях оппозиции – контрарности, контрадикторности, несовместимости и т.д. Но его собственное разграничение предикатов отсутствующего в связи с субъектом и несовместимого с ним частично соответствует различению у Дхармакирти “общей оппозиции” и “действенной несовместимости”. Еще одна параллель: осмысление перцептивных суждений (типа “Это – золото”) как умозаключений. По Зигварту в приведенном примере-умозаключении феномен интерпретируется через общее понятие и осуществляется подведение частного под общее<sup>255</sup>.

У Б.Эрдмана, чьи лекции Щербатской слушал в Вене (см. глава 2), русский буддолог также находит “пересечения” с индийской философией. Так венский философ высказывал суждение о том, что порядок трех членов аристотелевского силлогизма, начинающихся с большой посылки, не соответствует “реальной связи посылок в живом процессе формулирования мысли” – порядок, альтернативный этому “несоответствующему”, следует из индийского силлогизма, который начинается с обоснования конкретного тезиса. В буддийской же трактовке существования как такового, которое отделяет одну вещь от другой по самому ее “простому бытию” (svabhIva eva), усматривается сходство с эрдмановской концепцией основоположения

<sup>252</sup> Щербатской трактует эту реляцию как “простое отношение” (simple relation).

<sup>253</sup> Ibidem. P. 116, 268, 281, 287, 290, 291.

<sup>254</sup> Ibidem. P. 33, 50.

<sup>255</sup> Ibidem. P. 195, 197, 302.

индивидуации. Наконец, для буддистов утверждение отсутствия воспринимаемого кувшина означает утверждение и позитивных фактов – наличия пустого места и его познания. Это вполне соответствует тому положению “Логики” Эрдмана, по которому “суждения с отрицательным предикатом являются тем не менее утвердительными”<sup>256</sup>.

Щербатской идет на риск выявления буддийских параллелей и знаменитой гуссерлевской концепции интенциональности. Их он видит в термине, означающем “объектность” или направленность мысли на объект (*viwayatva*), которая осуществляется через “координацию” (*sIr-pya*) между точкой внешней реальности и соответствующим образом объекта<sup>257</sup>.

Целая система параллелей устанавливается между буддийской философией и концепциями Б. Рассела. Как и буддисты, противостоящие индийским реалистам, английский философ считает странным ту статическую картину причинности, при которой вещь определенное время пребывает непроизводительной и внезапно “разражается следствием”: логичнее было бы предположить, что она должна производить следствия всегда или никогда. В обоих случаях допускается отказ от идеи индивидуальной личности: для буддийских идеалистов подобная идентичность, на которую указывает личное имя, есть мыслительная конструкция (*kalpanā*), для Рассела также “имя Петр реально покрывает множество различных событий и является в определенном смысле обобщающим”. Солидарен с буддистами Рассел и в оценке восприятия, ибо он также считает, что реальные чувственные данные невербализуемы и то, “что может быть выражено словами, включает умозаключения, которые могут быть ошибочными” – Щербатской предлагает лишь то уточнение, что для буддистов эти умозаключения не “могут быть”, но по определению являются ошибочными, поскольку лишены непосредственного свидетельства опыта. Наконец, школа Дигнаги сходится с Расселом и в оценке понятия субстанции, так как в одном месте он пишет, что это понятие, в значении перманентной сущности, уже более не применимо к миру<sup>258</sup>.

Как и в “Теории познания и логике” Щербатской вновь выявляет возможности “вмешательства” буддистов в разномнения западных философов по конкретным проблемам. Например, для Канта аналитическим суждением является таковое, в котором соотношение предиката с субъектом мыслится через их идентичность; Вундт характеризует это соотношение в случае с аналитическими суждениями как “частичную идентичность”; Бозанкет – как “идентичность в различии”; Зигварт, полемизируя с Кантом, предпочитает ее обозначать в качестве “согласованности” и вносит уточнение в связи с тем, что необходимость существования чего-либо выводится из его сущности или происхождения. У Дхармакирти соотношение понятий “дерево ашока” и “дерево” основывается на их идентичности (что позволяет, таким образом, сблизить его трактовку с кантовской), но вместе с тем он, подобно Зигварту, а также основателю “имманентной философии” В. Шуппе классифицирует любые утверждения как основанные на тождестве и на происхождении (*tIdItmya-tadutpatti*)<sup>259</sup>. Другой случай – формулировка так называемого “бесконечного”, “неограниченного” суждения. Для Аристотеля, Канта, основателя Марбургской школы Г. Когена суждение “Это – не-голубое” является как таковое “бесконечным” (не-голубое включает в себя бесчисленное множество разновидностей). По Зигварту здесь, действительно,

<sup>256</sup> Ibidem. P. 109, 64, 80. Буддийская позиция сблизается здесь также с формулировкой Брэдли, по которой “каждое отрицание должно иметь основание, и это основание положительно”, но данная формулировка представляет собой трюизм, с которым сблизать буддийскую не представляется сколько-нибудь целесообразным.

<sup>257</sup> Ibidem. P. 408.

<sup>258</sup> Ibidem. P. 121, 276, 282, 283. См.: *Russel B. An Outline of Philosophy*. L., 1927 P. 56, 309.

<sup>259</sup> Ibidem. P. 66.

бесконечен предикат, но само суждение будет не бесконечным, но утвердительным, что отрицается у Вундта, а Г.Лотце вообще отказывался рассматривать подобные суждения всерьез. На фоне этого разномыслия позиция буддийских логиков достаточно определена. Суждения “Это не есть синее” и “Это – не-синее” являются в одинаковой мере отрицательными и относятся к одному и тому же факту. Что же касается “бесконечного предиката”, то он принимается (и много обсуждается) буддистами в контексте “теории имен”, по которой все имена, если их рассмотреть под определенным углом зрения, “бесконечны” и носят скорее лишь “лимитирующую” (как у Зигварта – см. выше) нагрузку, не определяя, что есть обозначаемая вещь сама по себе (поскольку то, что она есть сама по себе, сугубо “частно” и невербализуемо)<sup>260</sup>.

Осмысляя постраничные компаративистские примечания Щербатского к переводам источников по буддийскому идеализму, можно различать отдельные находки и открытия, связанные с выявлением 1) архетипических философских парадигм и 2) параллельных философских доктрин.

К первому типу достижений следует отнести прежде всего особенности дифференциации феноменального и ноуменального у виджнянавадинов и Канта. Хотя эта важнейшая парадигмальная модель обратила на себя внимание философов начиная с Шопенгауэра и была достаточно обстоятельно осмыслена в связи с ведантой Дойссеном (см. глава 1), именно Щербатскому принадлежит заслуга ее разработки на буддийском материале. Хотя русский буддолог обращался к данной проблеме уже в “Теории познания и логике”, в рассматриваемой работе он существенно уточняет параллели между кантовской вещью-в-себе и буддийскими активными точечными моментами-дхармами, которые также локализуются в онтологическом пространстве за пределами пространственных, временных и причинных отношений. Существенно важно при этом выявление двух уровней иллюзорности, при котором в обоих случаях различаются иллюзорность первого порядка – движущееся дерево и второго – дерево как таковое.

В этой связи нельзя не вспомнить о трех уровнях истинности у виджнянавадинов, первый из которых – нулевой соответствует иллюзии первого порядка (*parikalpita-svabhāva* или “воображаемая природа”), эмпирический – иллюзии второй (*paratantra-svabhāva* или “зависимая природа”), третий – реальной истине (*pariniṣpanna-svabhāva* или “совершенная природа”), обращая, однако, внимание и на то, что у Канта подобную дифференциацию можно только реконструировать, тогда как у виджнянавадинов она была эксплицирована (см. глава 1, § 6 в связи с кантианско-ведантистскими параллелями). К первостепенно важным философским парадигмам относится и параллель между десубстанциализацией “я” у буддистов и его релятивизацией у Рассела. Здесь не может быть и речи о случайном совпадении потому, что английский философ был наследником своего соотечественника Юма, на деперсонализаторские тенденции которого Щербатской справедливо обратил внимание в связи с буддизмом уже в предшествующий период (см. глава 3). Перспективными представляются и дальнейшие уточнения параллелей в негативной диалектике буддистов и Брэдли на конкретном примере критики реляции субстанции и атрибутов.

К бесспорным доктринальным параллелям следует отнести формулировки невербализуемости реального объекта восприятия: перечень западных философов, солидарных здесь с буддистами, можно было бы только восполнить, привлекая, к

<sup>260</sup> Ibidem. P. 195. Щербатской пытается выявить место буддистов и в дискуссии по формулировке закона противоречия и “солидаризирует” их в данном случае с Аристотелем и Зигвартом “против” Канта, но поскольку он сам не формулирует суть разногласий двух “школ” по данному вопросу, оценить меру солидарности буддистов с одной из “партий” затруднительно. См.: Ibidem. P. 193.

примеру, авторитет Ф.Брентано, настаивавшего на том, что реальное может быть только индивидуальным и что предмет представления уже не индивидуален, так как ни внешнее, ни внутреннее восприятие не дают нам индивидуализирующего признака. Конструктивны и параллели в связи с трактовкой имен как лишь “лимитирующих” обозначений и с “бесконечными суждениями”.

Особо следует отметить введение индийских философов в “конфликты мнений” философов европейских по конкретным проблемам. Хотя Щербатской не всегда в достаточной мере эксплицирует те позиции, к которым, по его мнению, могли бы примкнуть буддисты и от которых они, соответственно, могли бы дистанцироваться, нет сомнения в том, что именно аккуратная разметка “индийских ниш” в общефилософских дискуссиях может быть оптимальным вкладом любого индолога-компаративиста в историко-философскую науку.

Некорректности в постраничных комментариях к переводам также распределяются по двум классам. К первому относятся отдельные упрощения и недостаточно аргументированные аналогии. Так, сходжения в таких словосочетаниях как “чистое восприятие” (которое, кстати, не тождественно “чистой чувственности”), и “чистое конструирование” (также не тождественное “чистому разуму”), при отсутствии, кстати сказать, у Канта “чистого объекта”, еще не является доказательством “кантианства” виджнянавадинов, ибо они не имеют уникально-специального характера. Будучи бесспорно прав в связи со сходствами в различении феноменального и ноуменального у Канта и виджнянавадинов в целом, Щербатской достаточно поспешно выводит “кантовский дух” из конкретных рассуждений Дхармакирти. Более важно – в методологической перспективе – смешение таких близких, но не тождественных моментов, как возможность передавать буддийские термины европейской терминологией и “подключение” к этой передаче целых философских учений, параллельность которых буддийским философам еще нуждается в обосновании. Лучше всего это видно на примере интерпретации термина *viwayatva*, который вполне можно переводить как “направленность на объект”, “предметность” или, в зависимости от контекста, “интенциональность”. Последний термин был достаточно освоен в западной философии и до Гуссерля (восходит к античности и разрабатывается в средневековье), а потому, сближая по этому поводу буддистов с основателем феноменологии, следовало бы не ограничиваться внешним сходством терминов, но представить также буддийские параллели тем разграничениям предмета, его значения и смысла, а также различениям ноэсиса и ноэмы (направленность сознания на предмет как акт придания смысла и единство смысловых слоев самого предмета), корреляция между которыми отнюдь не тождественна обычной направленности сознания на предмет.

§ 2. В предисловии к первому тому “Буддийской логики”, вышедшему в 1932 г., Ф.И.Щербатской указывает, что его сочинение рассчитано на две категории читателей: санскритологов и философов. Первые получают возможность ознакомиться с буддийской философией как систематизированной научной системой-шастрой, предполагавшей комментарии и субкомментарии экзегетов, вторые – с системой логики, еще не известной им: “Это логика, но не аристотелевская, это эпистемология, но не кантовская”<sup>261</sup>. Его книга должна быть “апеллирующей” для современной философии – когда предпринимаются попытки пересмотра традиционного положения о том, что аристотелевская логика является “окончательной”: разработка проблем логики, “как формальной, так и эпистемологической” у Дигнаги и Дхармакирти может открыть новые перспективы движения в сторону реформы логики. Несмотря на то, что буддийская логика – неаристотелевская, а эпистемология – некантовская, читатель его

<sup>261</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad, 1932. P. XII.*

книги “под оболочкой экзотической терминологии различит [знакомые] черты, которые он привык видеть по-иному трактуемыми, по-другому структурированными, занимающими другое место в системе и помещенными в совершенно иные контексты”<sup>262</sup>. С целью помочь читателю сориентироваться в схождениях индийской и западной философских традиций автор книги предложит ему конкретные аналогии, но оценка этих аналогий – дело не его, но профессионального философа; автор же будет вполне удовлетворен своей работой, если ему удастся пробудить интерес этого философа к темам его книги и через него ввести “индийских “позитивных” философов в сообщество их европейских собратьев”.

Во введении Щербатской дает несколько определений и характеристик самого понятия “буддийская логика”. Формально под “буддийской логикой” следует понимать систему логики и теории познания, созданную в Индии усилиями Дигнаги, Дхармакирти и их последователей. Содержательно она включает учение о формах силлогизма (и по этой уже одной причине заслуживает названия логики), а также о сущности суждения, значении имен и об умозаключении, составлявшими необходимый королларий к теории силлогизма как в Индии, так и в Европе. Однако на деле “буддийская логика” включала и большее, а именно учение о чувственном восприятии, о достоверности нашего познания и о реальности внешнего мира как познаваемого нами в ощущениях и образах. Поскольку эти проблемы трактуются обычно в теории познания, “мы можем быть оправданы, называя систему буддистов системой эпистемологической логики”<sup>263</sup>.

В какой мере “буддийская логика” является собственно буддийской? На этот казалось бы риторический вопрос Щербатской дает неоднозначный ответ. С одной стороны она не имеет специальных связей с буддизмом как религией, претендуя на то, чтобы быть “естественной и общей логикой человеческого разума”(в этой связи показательно самоопределение ее в качестве *laukika-vidyā* – “мирской науки”), чистым дискурсом, с другой – основывается на общих парадигмах буддийской философии, с ее отрицанием Бога, души и вечности и различением “кинетической” реальности и логической “статики”, в которой эта реальность “стабилизируется в понятиях и именах”. Конечная же цель буддийской логики – объяснение соотношения между динамической реальностью и статическими мыслительными конструкциями<sup>264</sup>. Здесь она последовательно дистанцируется от логики индийских реалистов – найяиков, вайшешиков, мимансаков – для которых реальность также статична и соответствует нашим понятиям.

Историю буддийской логики целесообразно рассматривать в общей перспективе истории буддийской мысли, которая распределяется по трем основным периодам, соответствующим в самой буддийской традиции “трем поворотам колеса дхармы”. Первый период – от эпохи Будды до I в.н.э. – эпоха плюралистической философии, рассматривающей мир в виде потока бесчисленных динамических и реальных элементов бытия, дхарм; второй период – с I по V в. – ее “антитезис” в виде философии монистической, в которой конечная реальность мыслится в качестве Пустоты (в трактовке русского буддолога q·nyatā, мы помним, соответствует релятивности), а плюральный мир дхарм оказывается лишь условным; третий период – с V в. – стадия идеализма, на которой из мира условностей устраняется Сознание, которое занимает положение единственной реальности. На первой стадии “снимается” “я”, на второй – сами дхармы, на третьей – внешний мир (соответственно в каждом случае различаются радикальные и умеренные тенденции). Школа “буддийской логики” принадлежала к умеренному крылу идеализма, опиравшуюся на дискурсивное познание (*nyūyavIdinah*) –

<sup>262</sup> Ibidem. P. XII.

<sup>263</sup> Ibidem. P. 1.

<sup>264</sup> Ibidem. P. 2.



в противоположность радикалам, приверженным “преданию” (IgamiInusari;az)<sup>265</sup>. Поскольку, однако, Щербатской лучше чем кто бы то ни было знает, что понять одну школу индийской философии без всех остальных – ее партнеров по диалогу и оппонентов – нельзя, он предлагает краткий обзор положений основных небуддийских направлений (материализм, джайнизм, санхья, йога, веданта, миманса, ньяя-вайшешика). Далее представлен очерк истории логики в Индии до Дигнаги и в школе Дигнаги (отдельно рассматриваются сочинения Дхармакирти, специально композиция “Прамана-вартики”, три комментаторские школы). Завершается введение послебуддийской логикой в Индии и буддийской – в Китае, Японии, Тибете и Монголии.

Основная часть тома включает пять разделов. Первый раздел “Реальность и познание” не содержит, в отличие от последующих глав, завершающего компаративистского параграфа, но существенно важна как изложение основоположений буддийской философии. Объем понятия “буддийская логика” подвергается дальнейшему расширению. Здесь она включает уже источники знания, ощущения, рефлексии, понятия, суждения, умозаключения и содержит детальную доктрину силлогизма и логических ошибок, а также проблему реальности познаваемых объектов и эффективности концептуальной мысли. Соответствующие проблемы: что такое реальность? что такое мысль? как они соотносятся? что такое чистая реальность и чистая мысль? что такое причинная действенность?<sup>266</sup>. Но вскоре предлагается новое уточнение объема этого понятия: буддийская логика изучает дискурсивное мышление в трех “разделах”, посвященных, соответственно, происхождению знания, его формам и их вербализации. Эти “разделы” можно различать как чувственное восприятие, умозаключение и силлогизм, но к ним же относится изучение “чувственности” как первичного источника наших знаний о мире, интеллекта как источника форм этого знания и силлогизма как полного словесного выражения познавательного процесса. Иными словами, они включают и эпистемологию и формальную логику<sup>267</sup>. Основоположения буддийской логики – различение трех уровней реальности (фантомы, эмпирический мир, конечная реальность) и двух источников знания – перцептивного и дискурсивного, которые соотносятся и с реальностями: конечная реальность постигается через первый источник знания, эмпирическая – через второй.

Компаративистские параллели в этой главе, как уже отмечалось, не выделены, но вводятся в само различение буддизма и других течений индийской мысли. Как и в “Теории познания и логике” буддийская философия характеризуется в качестве критического ответа на “догматизм” простых утверждений. Все сверхопытные объекты признаются непознаваемыми, а метафизика изгоняется из философии. Наш разум или “продуктивное воображение” может позволить себе любые способы конструирования в сверхчувственном царстве, но все эти конструкции будут “диалектическими” – самопротиворечивыми. “Непротиворечивость” – решающий тест и реальности и истины. Для двух сверхчувственных реальностей буддийские философы делают исключение только для закона нравственности – кармы и закона освобождения – нирваны, которые должны считаться “недиалектическими”, т.е. непротиворечивыми, не неопределимыми в связи с “местом, временем и качеством”. Интерпретируя “буддийскую логику” в свете кантовского критицизма, Щербатской называет мгновенные дхармы (kwa;a) конечными вещами-в-себе, не только реальными, но

<sup>265</sup> Эта схема очень наглядно и компактно “прорисована” после подробного изложения трех стадий. См.: Ibidem. P. 14.

<sup>266</sup> Ibidem. P. 60-61.

<sup>267</sup> Ibidem. P. 61-62.

высшей реальностью (*paramIrthasat*), которая не дана в понятии как не-понятие в своей сущности<sup>268</sup>.

Второй раздел “Чувственный мир” включает четыре главы, каждая из которых уже завершается специальным компаративистским параграфом. Первая глава “Теория мгновенного бытия (*kwa;ika-vIda*)” посвящена той самой “кинетической реальности”, которая соответствует точечно-динамическим атомам бытия как конечной реальности. Уже в изложении буддийской концепции Щербатской отмечает, что идея отсутствия стабильности во внешнем мире, представляющем собой на деле поток “внешнего становления”, знакома изучающим европейскую философию в лице хорошо известной позиции Гераклита. Различие между Индией и Грецией здесь следует видеть, однако, в том, что во второй философской традиции данная идея оказалась лишь кратким эпизодом, который вскоре был забыт, тогда как в Индии она восходит примерно к тому же периоду, – к эпохе Будды, – но продолжает свое существование примерно полтора тысячелетия, а затем, после “ухода” буддизма из Индии, и в сопредельных восточных регионах<sup>269</sup>.

Рассматривая один из аспектов буддийской теории мгновенности – идею нереальности длительности и протяженности вещей – Щербатской указывает на одну из параллелей в европейской философии нового времени. А именно, аргумент буддистов, согласно которому если бы целое, как части, было реальным, то оно пребывало бы одновременно в различных местах или, по-другому, присутствовало бы и не присутствовало одновременно в одном и том же месте, напоминает ему положение Лейбница о том, что протяженность есть на самом деле единство плюральности, континуальности и сосуществования частей и является не более, чем абстракцией<sup>270</sup>. Общее же положение буддистов относительно фиктивности протяженного тела, из коего следует вывод о конечной реальности мгновенных точек бытия, выводит русского буддолога на параллели с философией кантовской эпохи. А именно, по трактовке

<sup>268</sup> Ibidem. P. 75, 77-78.

<sup>269</sup> Ibidem. P. 82-83.

<sup>270</sup> Ibidem. P. 86. Щербатской ссылается на “отрывок из письма 1693 г.”, не указывая, к сожалению, адресата письма, по которому можно было бы идентифицировать цитируемый им текст. В одном из писем Лейбница канонику С.Фуше, преподававшему в Сорбонне, которое может быть датировано 1686 г. (в целом их переписка продолжалась с 1676 по 1695 г.), великий философ пишет: “Что касается вопроса о том, существует ли протяжение вне нас и не является ли оно лишь феноменом, подобным цвету, то здесь Вы правы, говоря, что этот вопрос не из легких. Понятие протяжения не такое уж простое, как это кажется. Предстоит еще решить, является ли пространство чем-то реальным, заключает ли материя в себе что-либо иное, кроме протяженности, является ли сама материя субстанцией и если да, то в каком смысле; словом, это тема долгих разговоров, хотя я уверен, что вопросы эти разрешить можно”. В письме же Лейбница известному философу Н.Мальбраншу, которое датируется, вероятно, действительно 1693 г., в самом деле утверждается, что “тело заключает в себе не только понятие протяженности, т.е. множественности, непрерывности и сосуществования частей, но и понятие предмета, который повторен или распространен, предмета, понятие которого предшествует понятию о его повторении, т.е. предшествует протяженности”, но здесь нет утверждения, что протяженность – лишь абстракция. См.: *Лейбниц Г.В. Сочинения*: В 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 276-277, 330. Поэтому решительное сближение по этому пункту Лейбница с буддистами является несколько поспешным. Немецкий философ, как можно видеть из приведенных цитат, действительно ставит вопрос о реальности протяженности, но он вовсе не “закрывает” его подобно буддистам. Далее, признавая континуальность протяженности, он прямо с ними расходится, поскольку реальность для буддистов может быть, как совершенно справедливо настаивает на том Щербатской, только дискретной. Наконец, Лейбниц признает в протяженных телах не только саму протяженность, но и “предметность”, прямо отрицаемую буддийскими идеалистами.

одного из современников Канта С.Маймона (1753/4-1800) вещь-в-себе может быть сопоставлена с “дифференциалом воспринимаемости”. При этом не дается ссылки на текст философа, но параллель может быть реалистической ввиду того, что Маймон был предшественником Фихте в субъективно-идеалистической критике Канта<sup>271</sup>.

Сопоставляя буддийские точечно-динамические атомы бытия с дифференциальным исчислением, Щербатской приводит аналогию также и с Бергсоном, считавшим, что “мир математика имеет дело с миром мгновений, который умирает и возрождается в каждый момент – тем самым миром, о котором думал Декарт, когда говорил о континуальном творении”. Эта фраза Бергсона звучит настолько по-буддийски, что русский буддолог предпринимает ее перевод на санскрит<sup>272</sup>.

В заключительном параграфе главы, посвященном “некоторым европейским параллелям”, Щербатской вновь обращается к Лейбницу – на сей раз к его известнейшему трактату “Опыты теодицеи”(1710), так как в предисловии к своему сочинению немецкий философ замечал, что проблемы континуальности и неделимости являются одним из знаменитых лабиринтов, в которых запутывается человеческий разум<sup>273</sup>. Основные параллели, помимо приведенных схождений с Гераклитом (см. выше), вновь касаются Бергсона. Здесь, однако, можно отметить одновременно почти полное соответствие в основных аргументах, призванных обосновать картину мира как “всеобщего потока”, так и принципиальное различие в конечных перспективах обеих систем. Бергсон совпадает с буддистами, по Щербатскому, в характеристике самого существования как безостановочного потока, в том, что эта “поточность” мира значительно превышает порог обычного ее восприятия, в предположении относительно отсутствия различия между переходом из одного состояния в другое и пребыванием в одном состоянии, а также в том, что за понятием “я” не скрывается реальность (соответствующие пассажи “Творческой эволюции” А.Бергсона цитировались в главе 3, прим. 32-34). Из этих параллелей Щербатской реконструирует еще одну, а именно, что изменяющиеся состояния бытия связаны не перманентным субстратом, но причинными законами – законами их последовательности и взаимозависимости (ср. буддийская формула *пратитья-самутпада*)<sup>274</sup>. Еще одна параллель, следующая из двух учений о всемогущественности – идея того, что ничто (nothing) содержит не меньше, но больше, чем нечто (something). Здесь Бергсон совпадает с Шантаракшитой, по которому “сама вещь представляет собственное уничтожение”.

И буддисты и Бергсон отвергают обыденное представление об изменении, в коем вещи существуют мирно сами по себе, пока в них внезапно не вторгается “внезапное несчастье”, а также о движении, которое по тому же обыденному представлению добавляется к вещи. Динамическая концепция мира у Бергсона, по которой он пребывает в перманентном движении без самого субстрата этого движения, также в точности совпадает с буддийской (которая отличается от двух других динамических концепций в индийской философии: в санкхье, где Первоматерия находится в

<sup>271</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 107.*

<sup>272</sup> Предлагаемый занятный перевод выглядит следующим образом: Ye bhIvI nirantaram Irabhyanta iti mahIpa;xita-qrr-Dhekartena vikalpitIs, te sarve jyotir-vidyI-prasiddhIz pratikwa;am utpadyante vinaqyante ca. Ibidem. P. 107-108.

<sup>273</sup> Ibidem. P. 114. У Лейбница сказано: “Есть два знаменитых лабиринта, в которых очень часто блуждает наш разум: один связан с великим вопросом о свободе и необходимости, преимущественно же о происхождении и начале зла; другой состоит в споре о непрерывности и неделимых, представляющихся элементами этой непрерывности, куда должно входить также исследование о бесконечном. Первый лабиринт запутывает почти весь человеческий род, второй же затрудняет одних только философов” (*Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. Т. 4. С. 53-54*).

<sup>274</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 115-116.*

перманентном движении, и в йоге, где утверждается существование “вещества” наряду с необратимыми изменениями его качеств и состояний)<sup>275</sup>. Бергсон сравнивает наш познавательный аппарат с кинематографом, который “восстанавливает” движение из мгновенных кадров. Наконец, он использует знаменитый паралогизм Зенона, по которому летящая стрела должна покоиться, ибо у нее нет времени для движения, т.е. занятия двух последовательных положений в пространстве. Не соответствует ли это в точности высказыванию Васубандху о том, что движения нет за отсутствием вещи в следующий момент или Шантаракшиты о том, что в последующий момент ничего не остается от предшествующего?! Но даже столь важные и однозначные совпадения не противоречат капитальным расхождениям двух философских систем. Для Бергсона мгновенность оказывается искусственным конструированием нашего разума. Когда стрела летит из пункта *A* и падает в пункте *B*, ее движение *AB* есть простое и “неразложимое”, и это движение есть движение между двумя “остановками”. Для буддистов же нет вообще “остановок”, кроме как в воображении, и то, что называется “остановкой” в обыденном языке, есть на деле лишь момент изменения, “производство иного момента” (*vijItṛya-kwa;a-utpIda*). Иными словами, для буддистов мыслительной конструкцией является длительность, а реальность – мгновенные ощущения, тогда как для Бергсона, напротив, реальна длительность, а моменты суть искусственные “насечки”<sup>276</sup>.

Вторая глава первого раздела “Причинность (*pratṛtya-samutpIda*)” посвящена концепции каузальности, вытекающей из буддийского учения о всемоментности. Термин, вынесенный в подзаголовок главы, означает что “каждый мгновенный пункт реальности возникает в зависимости от той их комбинации, за которой он необходимо следует, и притом в функциональной зависимости от “целостности причин и условий”, которые непосредственно ему предшествуют<sup>277</sup>. В отличие от индийских реалистов буддисты не считают, что горшечник и горшок существуют одновременно, но для них горшечник есть лишь серия точечных моментов, за одним из которых следует первый момент серии, именуемой горшком. Потому причина не может уже существовать, когда появилось следствие, и нельзя сказать также, что она его “производит” (нет и самого горшечника, который мог бы “работать”). В результате следствие появляется как бы из ничего, между ним и причиной нет никакого интервала, а действие причины тождественно самому ее существованию. В динамической картине мира буддистов эта “причинность” соответствует конечной реальности (*artha-kriyI-kIritvam = paramIrtha-sat*), тогда как то, что этой причинно-носности не причастно, попросту не существует. Поскольку в буддизме различаются реальность конечная и эмпирическая (см. выше), в причинности также различаются два уровня: первому соответствует причинность точно-динамичных атомов бытия, второму – причинность, “добавленная” к первой, на которую налагается образ вещей, искусственно конструируемый нашей способностью “продуктивного воображения”. Таковы основоположения буддийской каузальной доктрины, с которой сопоставляются положения западных философов<sup>278</sup>.

Щербатской не скрывает своего восхищения тем, что буддистам удалось на столь ранней стадии своей философской эволюции создать доктрину причинности, соответствующую новейшим и лучшим достижениям западной мысли. В первую очередь напрашиваются сравнения с концепцией Э.Маха. Ему принадлежит высказывание о том, что когда философская рефлексия потеряла интерес к “я”, которое уже отрицается, вместо него остаются только законы причинности, законы

<sup>275</sup> Ibidem. P. 117.

<sup>276</sup> Ibidem. P. 118.

<sup>277</sup> Ibidem. P. 119.

<sup>278</sup> См.: Ibidem. P. 120-121, 124-125.

функциональной взаимозависимости (в математическом смысле) отдельных элементов существования<sup>279</sup>.

Объективная реальность субстанции отрицалась в Европе, по раскладкам Щербатского, по крайней мере трижды: у Канта, для которого субстанция – лишь ментальная категория, у Дж.С.Милля, считавшего ее лишь перманентной возможностью ощущения, и позднее у Б.Рассела, для которого субстанции суть не “перманентные фракции материи”, но “краткие события”, обладающие, однако, качествами и вступающие друг с другом в отношения. Позиция Канта не вызвала бы у буддиста никаких возражений, поскольку она также предполагает различение двух уровней реальности, притом на тех же практически основаниях, что и у буддистов (см. выше, § 1). Подход Милля также был бы ранними буддистами в общих чертах принят, ибо их “моменты” суть не что иное, как “текущие” данные ощущений, воспринимаемые качества без субстрата. Наибольшие параллели следуют из концепции Рассела, прямо утверждающего в книге “Анализ материи”, что “цепочка событий... называется фракцией материи” и “вещь, какой ее видит здравый смысл, есть нечто, что я определил бы как существование дифференциального закона первого порядка, связующего последовательные события по линейной траектории”<sup>280</sup>. За вычетом того, что английский философ признает события быстрыми, но не мгновенными изменениями и разделенными краткими интервалами<sup>281</sup>, его взгляд соответствует буддийской позиции. Другие параллели: положения о бесконечной множественности причин и о том, что каждому частному изменению соответствует определенное состояние мира бытия. Как и буддисты, Рассел отвергает представления обыденного, т.е. реалистического сознания в связи с причинностью, а именно, что причины “действуют”, “вынуждают” следствие появиться на свет, равно как и все “антропоморфические” предрассудки, связанные с причинностью, а также и тот, что следствие должно быть сходно со своей причиной. Основной пункт расхождений, – признание Расселом длительности и отрицание ее буддистами, – остается, однако, значительным. Точечный момент для него, как и для найяиков-вайшешиков, лишь “математическая условность”, для буддистов же – трансцендентальная или конечная реальность, которая как раз в высшей степени реальна в качестве границы всех искусственных конструкций нашего разума<sup>282</sup>. В заключение Щербатской подробно цитирует классика буддологии Т.Рис Дэвидса, подчеркивавшего уникальность буддийского мировоззрения, в котором отрицается “я”, на фоне не только индийских, но и всех религий мира<sup>283</sup>.

В главе третьей “Чувственное восприятие” Щербатской решает компаративистскую задачу, намеченную уже в примечаниях к переводам текстов по буддийскому идеализму (см. § 1) – выяснить место, которое индийские философы могли бы занять в контексте разномнений западных философов по конкретной проблеме. В данном случае этой проблемой является вопрос о соотношении двух основных источников наших знаний о мире – чувственного и дискурсивного. В Индии поляризация позиций проходит в связи с определением перцептивного знания: если реалистические школы ньяйи, вайшешики и мимансы считали, что восприятие (*pratyakīa*) включает также перцептивное суждение, то буддисты ограничивали его область одним лишь чистым отражением объекта. Иными словами, для реалистов сфера восприятия включает не только “отражение” субъектом кувшина, но и идею: “Это – кувшин”, тогда как буддисты исключают из него эту идею как выражение уже перцептивного

<sup>279</sup> Ibidem. P. 142.

<sup>280</sup> Russel B. *Analysis of Matter*. L.; N. Y., 1927. P. 247, 245.

<sup>281</sup> Ibidem. P. 245.

<sup>282</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic*. P. 143-144.

<sup>283</sup> Ibidem. P. 144-145.



суждения, в котором на деле осуществляются сразу две мыслительные процедуры – воспоминание о некоем роде вещей и “подведении” под этот род конкретного предмета. Реалистические школы поэтому охотно различают две стадии восприятия – “внеорефлективную” (*nir-vikalpa*) и “орефлективную” (*sa-vikalpa*), тогда как буддисты относят вторую уже к другому источнику знания – умозаключению. По замечанию Щербатского, данное “различие кажется очень незначительным, но оно фундаментально – все здание буддийской философии стоит или падает вместе с ним”<sup>284</sup>.

Позиция индийских реалистов, считавших, что между двумя источниками знания можно навести мостики и даже видеть в восприятии и умозаключении две ступени единого познавательного процесса, которые различаются не качественно, но лишь количественно – находят параллели в западной философии нового времени (ср. глава 2). Таковы по существу концепции “идеи” у Локка и Юма: последний считает ее лишь “чувством, которое становится слабее”. Хотя Лейбниц, в отличие от Локка, хорошо понимал, что восприятие не объяснимо из механистических принципов, он считал отражение “неясной” перцепцией и, следовательно, видел между ними также лишь количественное различие<sup>285</sup>.

Иное дело Т.Рид (1710-1796), основатель шотландской школы здравого смысла, у которого отражение означает лишь субъективное состояние, не включающее какое-либо осознание внешнего объекта, а перцепция – осознание объекта посредством наличного отражения. Потому когда ощущение передает какое-либо значение (*meaning*), оно становится уже перцепцией, и это “значение” имеет иные истоки – память и воображение. Однако подход Рида нельзя считать достаточно принципиальным, и он в значительной мере “изгладился” у его последователей. В определенной мере учитывая позицию Рида, но значительно решительнее восстановил качественные различия между двумя источниками знания Кант. Щербатской сопоставляет с воззрением Дхармакирти кантовское рассуждение о том, что “в чувствах не содержится никакого суждения – ни истинного, ни ложного. Так как у нас нет иного источника знания кроме этих двух (рассудка и чувства – В.Ш.), то отсюда следует, что заблуждение происходит только от незаметного влияния чувственности на рассудок, вследствие чего субъективные основания суждения соединяются с объективными и отклоняют их от их назначения”<sup>286</sup>. Имеются и другие свидетельства о признании Кантом качественных различий между восприятием и рефлексией<sup>287</sup>. Однако и позицию Канта нельзя все-таки отождествить с буддийской – частично потому, что она осложняется различием у автора “Критики чистого разума” собственно чувственности и созерцания, а именно такими априорными формами созерцания, как пространство и время. У буддистов эти формы относятся к деятельности продуктивного воображения (*vikalpa*), подобно всем прочим “формам”. Поэтому мы можем сопоставлять буддийское “отражение” с кантовской интуицией, но при соблюдении весьма важных оговорок<sup>288</sup>.

<sup>284</sup> Ibidem. P. 175.

<sup>285</sup> Ibidem. P. 176-177.

<sup>286</sup> Кант И. Критика чистого разума /Пер. с нем. Н.Лосского сверен и отредактирован Ц.Г.Арзаканяном и М.И.Иткиным. М., 1994. С. 215-216.

<sup>287</sup> Щербатской цитирует английский перевод “Критики чистого разума” уже хорошо знакомого нам Ф.Макс Мюллера, указывая лишь страницы перевода, а не разделы кантовского сочинения, но судя по ссылкам он имеет в виду такое положение “Введения”, как “...существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно, чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся”. См.: Там же. С. 46.

<sup>288</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 177-178.*

Новейшая психология и эпистемология в основном возвращаются к количественным различиям двух источников знания, отказываясь от идеи их “генетического” различия. Так, У.Джемс в своем капитальном труде “Психология” (1890) считает невозможным провести четкую демаркацию между “более скудным и более богатым сознанием”, проявления которых “сливаются друг с другом, будучи продуктами одного и того же механизма ассоциаций”<sup>289</sup>. В том же духе Щербатской интерпретирует и положения Т.Х.Грина, который в своем “Введении в “Трактат” Юма” (1898) вспоминает замечание Платона о том, что последовательный “сенсационализм” должен быть немым. Согласно Б.Расселу мы можем только теоретически – не практически – различать в нашем восприятии объекта то, что относится к прошлому опыту (т.е. введение его в сетку родовидовых реляций) и к настоящему “сейчас” (т.е. к чистому отражению). Его установка вполне соответствует линии индийских реалистов, для которых “определенное восприятие” также относится к восприятию<sup>290</sup>.

Ближе к буддийской позиции точка зрения Х.Зигварта, который, правда, считает, что восприятие в форме: “Это – золото” содержит умозаключение как интерпретацию феномена через общее понятие и подведение под него, но все же полагает, что восприятие в самом строгом смысле свободно от всякой рефлексии. Но ближе всех новейших философов к буддистам опять-таки Бергсон. “Эксперимент” Дхармакирти, предложившего выяснить, что такое восприятие, посредством созерцания определенного цвета при устранении всех мыслей и приведением себя усилием воли в состояние “бессознательности”, находит, по мнению Щербатского, параллель в аналогичном опыте французского философа, полагавшего, что истинное “познание моего настоящего” достигается исключением всех восприятий и мыслей при “погружении материальной вселенной в молчание”. Однако в “Материи и памяти” французский философ и прямо заявлял о том, что принципиально ошибочным является усмотрение между чистым восприятием и памятью лишь “различий в интенсивности” вместо “различия в самой их природе”. Он же придерживался взгляда, что в восприятии присутствует то, чего нет в памяти и что соответствует конечной реальности, интуитивно постигаемой. Это вполне совпадает с позицией буддийских логиков<sup>291</sup>.

Тема четвертой главы первого раздела “Конечная реальность (paramIrthasat)” является логическим продолжением предыдущей, ибо буддийская “конечная реальность” есть то, что соответствует “чистому восприятию” без добавления каких-либо мыслительных конструкций. “Реальное положительно есть действующее, отрицательно – не-идеальное”. Оно не познается в реальном смысле, ибо то, что мы можем познавать, есть воображаемая суперструктура, надстраиваемая над реальным. Потому реальное синонимично чувственному существованию, предельной частности и вещи-в-себе, а противоположное ему составляют идеальное, общее и конструируемое мыслью. Системно же характеристики конечной реальности в критической школе

<sup>289</sup> James W. Principles of Psychology. Vol. II. NY, 1890. P. 75.

<sup>290</sup> Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 178-179.

<sup>291</sup> Ibidem. P. 180, 151. Щербатской ссылается на следующую мысль Бергсона: “Главная ошибка, которая, восходя от психологии к метафизике, создает в конце концов препятствия познанию как тела, так и духа состоит в том, что между чистым восприятием и воспоминанием видят только разницу в интенсивности, а не по существу. Наши восприятия несомненно пропитаны воспоминаниями и, наоборот, воспоминание, как мы покажем ниже, становится наличным, актуальным, только заимствуя тело какого-нибудь восприятия, в которое оно воплощается. Оба акта, восприятие и воспоминание, всегда, следовательно, взаимопроницаемы и всегда обмениваются своими субстанциями как при эндосмосе. Задача психолога разъединить их, вернуть каждому из них его первоначальную чистоту: таким образом разъяснились бы многие трудности, выявляемые психологией, а может также и проблемы, поднимаемые метафизикой”. См.: Бергсон А. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 198-199.

буддистов-виджнянавадинов могут быть записаны, по мнению Щербатского, в виде ряда характеристик, включающего: 1) абсолютную частность (не допускающую никакой генерализации), 2) чистое существование, 3) точечный момент в потоке существования, 4) уникальное и находящееся вне отношений с чем-либо, 5) динамичное, непротяженное и недлительное, 6) то, что обладает способностью стимулирования интеллекта для порождения соответствующего образа, 7) то, что оживотворяет образ, 8) то, что конституирует утвердительную силу суждений, 9) вещь-в-себе – невербализуемую и непознаваемую<sup>292</sup>.

Термин, означающий у буддистов конечную реальность – *svalakṣaṇa*, сопоставим с термином Аристотеля, означающим “первую сущность” (лат. *hoc aliquid*). Определение “первой сущности” в качестве простой, непредикативной первичной реальности, соответствующей первой и основной категории в перечне 10 категорий, соответствует и буддийскому “это нечто” (*kimcid idam*)<sup>293</sup>. Как и в буддизме “первая сущность” и у Аристотеля является необходимой в качестве субъекта или субстрата для всех остальных категорий. Различия связаны в первую очередь с тем, что аристотелевская первая сущность способна к изменению через принятие противоположных качеств, что невозможно для буддийских дхарм, в связи с которыми каждое изменение есть уже изменение сущности. С другой стороны, Аристотель допускает 10 разновидностей своей сущности (десять категорий), тогда как для буддистов к реальности относится только “первая сущность”, а все возможные атрибуты относятся в конечном счете к не-сущему<sup>294</sup>.

Следующая философская фигура, причастная к разработке “атомарной” конечной реальности – Лейбниц с его учением о монадологии. Параллели касаются прежде всего того обстоятельства, что и лейбницевская и буддийская монадологии оппонируют: 1) монизму (в одном случае – Спинозе, в другом – мадхьямике и веданте), 2) механицизму (ср. Декарт и санкхья) и, наконец, 3) обычному атомизму (ср. атомисты нового времени и вайшешики). Буддийские “собственные сущности”, как и лейбницевские монады, динамичны и мгновенны. Как и буддисты, Лейбниц отрицает у своих монад длительность, протяженность и движение, но полностью признает их активность, полагая даже, что активность составляет их сущность – это полностью соответствует буддийскому отождествлению сущего с активным. Но самое впечатляющее сходство в том, что монады Лейбница суть чисто интенсивные (не экстенсивные – см. выше) единицы, каждая из которых “исключает” другие и не может на них влиять (ср. знаменитый афоризм, по которому монады не имеют окон во внешний мир): точно так же буддийские точечные моменты бытия, будучи лишь активностями, ничего в реальном смысле не производят (см. выше в связи с причинностью), оставаясь “незанятыми”. Различие же первостепенной важности следует видеть в том, что лейбницевская монада, подобно аристотелевской энтелехии, есть душа, тогда как буддийская – лишь внешняя точечная реальность<sup>295</sup>.

Целая система параллелей сближает конечные реальности буддистов и Канта. В обоих случаях признается только два источника знания, между которыми проводится жесткая дифференциация. В обоих же случаях они являются эмпирически “смешанными”, и потому различие между ними, по формулировке Щербатского, не

<sup>292</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 181, 183, 198.*

<sup>293</sup> См. основное определение первой сущности в “Категориях”: “Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, – это та, которая не говорится ни о каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь” (*Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 55*).

<sup>294</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 198-199.*

<sup>295</sup> *Ibidem. P. 199-200. Cp. 185.*

эмпирическое, но трансцендентальное. Третье схождение в том, что Кант и виджнянавадины в отличие от всех прочих философов не считают ясность и отчетливость признаками конечной истины, но считают их, напротив, характеристиками только феноменального уровня бытия. И кантовская вещь-в-себе и конечная реальность буддистов составляют предел познания, будучи непознаваемыми. В-пятых, в обоих случаях признается активность этой конечной реальности: у Канта она обнаруживает себя в том, что аффицирует наши чувства, у буддистов прямо признается действенной. Наконец, и здесь и там различаются два уровня и реальности и каузальности: конечная реальность-каузальность вещи-в-себе и относительная эмпирических объектов. Более того, кантовская вещь-в-себе и есть не что иное, как обозначение этой реальности-каузальности, и многие затруднения с пониманием кантовского учения в целом были связаны именно с недопониманием этого важнейшего момента. Различие Щербатской видит прежде всего в том, что Дхармакирти связывает “собственную сущность” с единичным точечным моментом реальности, соответствующим моменту ощущения. Другое “разночтение” касается того, что у буддистов вещь-в-себе – чистое существование, которое есть не предикат и не категория, но субъект всех предикаций. Далее, Кант различает среди вещей-в-себе те, которые стоят за эмпирическим “я”, и внешним объектом, тогда как у буддистов “собственная сущность” может быть только внешней вещью, выведенной за скобки всех отношений, а соответствующая ей “внутренняя вещь” – чистым ощущением (и объектный и субъектный параметры буддийской вещи-в-себе суть лишь дихотомизация конечной реальности посредством способности конструктивного воображения – *grIhya-grIhaka-kalpanI*). В качестве “чистого ощущения” буддийская вещь-в-себе несколько ближе к эмпирическому миру, чем кантовская. Кант же протестовал против подобного понимания его ноумена. Другие параллели намечаются в связи с уже упоминавшимся современником Канта С.Маймоном, для которого “дифференциалы объектов” суть ноумены, объекты же, конструируемые из них – феномены, а также И.Гербартом (1776-1841), считавшим существование абсолютным утверждением – тем, что не может быть отрицаемо в мысли и чья сущность не допускает никакой негации<sup>296</sup>.

Третий раздел “Буддийской логики” – “Конструируемый мир” – посвящен результатам деятельности рассудка, которые налагаются на “чистую реальность”, отражаемую “чистым ощущением”.

Первая глава “Суждение” раскрывает буддийское понимание знания, которое складывается, согласно школе Дигнаги, взаимодействием двух сущностно и генетически различных источников знания (см. выше). Поскольку буддисты, в отличие от индийских реалистов, вырыли ров между “чистым отражением” и дискурсивными суперструктурами познания, им необходимо некоторое связующее звено между невербализуемым отражением горшка и перцептивным суждением “Это – горшок”, и эту функцию выполняет интеллигибельная интуиция, которая не нужна их оппонентам (представителем коих выступает Вачаспати Мишра в субкомментарии к “Ньяя-сутрам”), считающим, что у чувств и рассудка один и тот же объект при всем различии в их действиях по отношению к нему. Только после названной интуиции начинается функционирование рассудка, придающего материи ощущений познавательные формы, и первый же акт этого “оформления” соответствует дихотомизации опыта на субъект и объект, которая, по ранним виджнянавадинам, уже является мыслительной конструкцией. По Дигнаге же и его последователям это пока еще непосредственное отражение, за которым, однако, уже следует “бормотание рассудка” (*mano-jalpa*): ощущение может быть приятным или неприятным, и это порождает воление, затем рассудок начинает “понимать” объект и конструировать его по закону своих пяти категорий (*pravicavidha-kalpanI*). Он перестает уже “бормотать” и вполне отчетливо

<sup>296</sup> Ibidem. P. 200-203.

констатирует, что “это”, т.е. данная реальность есть “нечто голубое” – указывает на ее атрибут или “есть корова”, т.е. указывает на род и т.д., иными словами, производит первые суждения<sup>297</sup>.

Западные параллели связаны в первую очередь с той интеллигибельной интуицией, которая должна брать на себя функцию посредника между “чистым отражением” и деятельностью рассудка. Щербатской находит здесь аналогию прежде всего в учении Канта, который также, признавая качественный “разрыв” между чувственностью и рассудком, должен был искать нечто третье, однородное, с одной стороны, категориям, с другой – феномену, которое было бы и интеллектуальным и чувственным одновременно. Более того, первый акт рассудка, по виджнянавадинам, “пограничный” еще интеллектуальной интуиции, – дихотомизация опыта на субъектный и объектный его аспекты – «есть своего рода трансцендентальная апперцепция, черта, благодаря которой каждое последующее знание сопровождается сознанием “я”»<sup>298</sup>. Оппоненты же буддистов – индийские реалисты – нашли бы “союзника” в лице английского гегельянца Э.Кэрда (1835-1908), критика Канта, который считал, что видеть в восприятии чистую партикулярность, а в рассудке – чистую универсальность, значит сделать “средний термин” невозможным и что значительно рациональнее считать объект чувств “партикуляризированной универсалией”<sup>299</sup>.

Относительно же суждений как таковых в европейской традиции существует разномнение, на которое автор “Буддийской логики” указывал еще в примечаниях к “Теории познания и логике”. Традиционный подход западной философии состоит в понимании суждения как предикативной связи между двумя понятиями при полном абстрагировании от референции (объектных коррелятов этих понятий). Буддийский подход противоположен: суждение рассматривается как отношение не между двумя понятиями, но между одним понятием и его референтом. Потому все тенденции западной философии, в которых в любом виде акцентируется факультативность отношения между двумя понятиями и референтность одного понятия, сопоставляются Щербатским с концепцией суждения у виджнянавадинов. Так уже у Локка “простые идеи” или перцептивные суждения типа “Это – белое” или “Это – круглое” интерпретируются как референция настоящего ощущения к перманентному объекту мысли<sup>300</sup>. Кант сопоставим с буддистами, поскольку выразил свою неудовлетворенность устоявшимся пониманием суждения как отношения между двумя понятиями. В “Критике чистого разума” (“Трансцендентальная логика”: “Аналитика понятий”, § 19) он признавался: “Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями. Не вступая здесь в споры по поводу ошибочности этой дефиниции (хотя из нее возникли многие тяжелые последствия для логики), состоящей в том, что она годится разве только для категорических, но не для гипотетических и разделительных суждений (так как они содержат в себе не отношение между понятиями,

<sup>297</sup> Ibidem. P. 209-210.

<sup>298</sup> Ibidem. P. 209.

<sup>299</sup> Ibidem.

<sup>300</sup> Автор “Буддийской логики” ссылается на “Опыт о человеческом разумении”. Кн. I. Гл. 12, § 1, где говорится, в связи с образованием сложных идей: “До сих пор мы рассматривали идеи, при восприятии которых ум бывает только пассивным. Это простые идеи, получаемые от вышеуказанных ощущения или рефлексии. Ум не может создать себе ни одной из таких идей и не может иметь ни одной идеи, которая бы не состояла всецело из них”. См.: Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 212. Другие ссылки Щербатского на “Опыт” нам идентифицировать не удалось.



а отношение между суждениями), я замечу только, что в этой дефиниции не указано, в чем состоит это отношение”. И далее, он указывает, что на деле “суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции. Связка *есть* имеет в суждении своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного”<sup>301</sup>. Аналогии с буддийскими логиками представляются очевидными. Акцент на референции как основном признаке суждения, позволяющем говорить об известной близости к буддийской позиции, выявляется также у обоих Миллей.

В сложных отношениях буддийские логики по вопросу об определении суждения находились бы с Зигвартом и Brentano. Зигварт сошелся бы с ними в том, что суждения представляют собой соединение элемента, который не может быть вербализован, с тем, который необходимо вербализуется, вследствие чего безличные суждения составляют базовую форму всех суждений. Разошлись бы они в том, что немецкий философ различал экзистенциальные суждения (типа “Корова есть”) и перцептивные или “суждения именования” (типа “Это – корова”) по тому признаку, что в первых существование является субъектом, а во вторых – предикатом, но и те и другие демонстрируют отношения между понятиями. У буддистов существование никогда не может быть предикатом или даже именем, ибо оно невербализуемо, суждения же, которые Зигварт различает типологически, для последователей Дигнаги имеют лишь грамматические различия. Согласно Brentano классическое определение суждения, включающее обязательное отношение двух понятий, несостоятельно, так как отдельная репрезентация также может быть объектом веры или неверия, а самым существенным в любом суждении является связка “есть”. Поэтому любое суждение может быть редуцировано к суждению экзистенциальному (типа “Человек болен” редуцируется к “Больной человек существует”). Расхождение с буддистами у него было бы в том, что последние считали все суждения не экзистенциальными, но перцептивными – снова по той причине, что существование не может быть для них предикатом, будучи по определению “непредикативно”<sup>302</sup>.

Наиболее близки в рассматриваемом вопросе буддийскому подходу идеи Брэдли и Бозанкета, для которых фундаментальный признак суждения – связывание чистой реальности с конструированным понятием. По “Логике” Брэдли субъект суждения представляет нечто уникальное, не отождествимое ни с чем внешним, ни с самим собой, но единственное в мире в его “текущем моменте”, то, что может быть выражено местоимением “это”, предикат же – “идеальное содержание”, символ или понятие. В этой связи Щербатской приводит и мнение Гегеля, считавшего идею, согласно которой “это” (*das Diese*) невербализуемо и “высказана” может быть только универсалия (эту идею он нашел в античной философии и считал ее чрезвычайно ценной и для современной ему философии).

Поскольку для буддистов умозаключение включается в область суждения, три последующие главы раздела логично следуют за сравнительным исследованием суждения, составляя последовательную триаду: “Умозаключение”, “Силлогизм” и “Логические ошибки”. Материал этих глав, за исключением последней, уже разрабатывался автором “Буддийской логики” в предшествующих работах, начиная с самой первой (см. глава 2) и в примечаниях к переводам текстов для настоящей работы (см. выше § 1). Поэтому здесь целесообразно остановиться лишь на новых обобщениях Щербатского и конкретизации отдельных сравнительных положений.

<sup>301</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 104-105.

<sup>302</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 228-229.* Здесь же приводится аристотелевская характеристика первой сущности, которая “ни о чем не сказывается”.

Умозаключение в индийской философии рассматривалось не как оформление лишь готового знания, – эту функцию выполнял силлогизм, – но как источник нового знания о вещах. Разграничение же умозаключения-для-себя (умозаключение в собственном смысле) и умозаключения-для-других (силлогизм) составляло принципиально новое достижение школы Дигнаги. Буддийская философия разработала четыре основных определения умозаключения: 1) умозаключение в формальном аспекте – это познание объекта через его выводной знак (определение самого Дигнаги); 2) умозаключение в содержательном аспекте – это познание невидимого, “сокрытого” объекта (определение Камалашилы); 3) умозаключение – это “применение” к определенному случаю нераздельного единства между двумя фактами тем, кто ранее наблюдал их связь (классический пример – выведение факта наличия огня через факт наличия дыма); 4) умозаключение – это познание общего (в противоположность восприятию, фиксирующему только единичное – см. выше). Согласно буддийским логикам имеются два типа выводных реляций, обеспечивающих правильное умозаключение: 1) через выявление принадлежности объекта А к некоему роду и 2) через выявление его причинных связей. Классические примеры умозаключений:

(типа 1): Это – дерево,

Потому что оно – шимшапа (порода деревьев),

Все шимшапы – деревья;

(типа 2): Звук невечен,

Потому что его можно произвести,

Все производимое невечно.

В ходе исследования умозаключений буддийские логики обратились к проблеме, соответствующей в западной философии проблеме различения аналитических и синтетических суждений, а также перед основным дискуссионным вопросом западной теории познания нового времени – является ли наш рассудок лишь навощенной дощечкой (*tabula rasa*), на которой объекты внешнего мира лишь “записывают” свое присутствие, или в нем следует видеть активное начало, направленное на эти объекты и источник света, освещающий не только их, но и самого себя.

С теорией умозаключения Щербатской связывает и вполне новую тему, еще не затронутую в его предыдущих изысканиях, а именно буддийскую таблицу категорий, вполне сопоставимую с аристотелевской и кантовской. Эта тема вводится в проблематику умозаключения, вероятно, потому, что рассудок оформляет “материю восприятия” через им же производимую сетку реляций, вполне независимую от внешнего для него мира точечных моментов бытия (см. выше). Эти категории или разновидности синтеза данных опыта через понятия и имена Щербатской представляет в виде таблицы:

1. индивиды – собственные имена (*nIma-kalpanI*),
2. классы – имена классов (*jIti-kalpanI*),
3. чувственные качества – их имена (*guna-kalpanI*),
4. действия – глаголы (*karma-kalpanI*),
5. вторичные субстанции – субстантивы (*dravya-kalpanI*).

От этих основных категорий можно отделить категории отношений между двумя понятиями, среди которых различаются: 1) утверждения (*vidhi*) и 2) отрицания

(anupalabdhi); к первым относятся уже выявленные отношения идентичности (tIdItmya) и каузальности (tadutpatti)<sup>303</sup>.

Среди западных параллелей буддийским концепциям, которые приводит Щербатской, следует выделить четкое разграничение логиком А.Бэнном двух модусов отношений – идентичности и каузальности, обосновывающих умозаключение. Его же пример соотнесения алого цвета с отсутствием запаха соответствует буддийскому примеру выведения цвета из запаха, приводимому у Вачаспати Мишры. Определения умозаключения у буддийских логиков позволяют понять, что “объем” умозаключения в Индии был шире, чем в Европе, так как в него вполне включались бы даже краткие умозаключения типа энтимемы (при которых одна или несколько посылок остаются “в уме”). В связи с аналитическими суждениями Щербатской предлагает сравнить положение Канта, по которому в этих суждениях связь предиката с субъектом постигается через идентичность, а все остальные типы связи между ними дают нам суждения синтетические<sup>304</sup>, с положением Дхармоттары о том, что утверждение предиката может быть либо отличным от субъекта суждения, либо тождественно ему. Казалось бы эти положения практически тождественны. Вместе с тем объем аналитических суждений у буддистов превышает их “удельный вес” у Канта, поскольку для “аналитической идентичности” субъекту и предикату достаточно иметь единый референт, а потому и знаменитый кантовский пример синтетического суждения:  $5 + 7 = 12$  для буддийских логиков иллюстрировал бы аналитическое суждение (не говоря уже об идентификации шимшапы в качестве дерева)<sup>305</sup>.

В дискуссии западных философов нового времени относительно пассивности и активности ума индийские реалисты, по мнению Щербатского, должны были бы солидаризироваться с концепцией *tabula rasa*. Найяики, вайшешики, мимансаки, санкхьяики и джайны полагали человеческую способность постижения вещей лишь чистым светом светильника, который не содержит до контакта с объектом никаких образов и тех предзаданных диспозиций, которые определили бы будущий опыт. Буддисты, напротив, настаивали на активности интеллекта и утверждали, что имеется сетка необходимых начал, которые не выявляются опытом, но представляют сам светильник: тремя “оружиями” интеллекта, которыми он экипируется перед встречей с объектами, являются законы противоречия, тождества и причинности<sup>306</sup>.

Что же касается буддийской системы категорий, которую, на наш взгляд, вполне можно было бы сравнить с линзами, без которых рассудок не может воспринимать объекты и через которые он их собственно и конституирует (но не отражает), то автор “Буддийской логики” отмечает ее сходство и с аристотелевской и с кантовской категориальными системами. Сравнивая же конкретно буддийские категории с кантовскими, Щербатской отмечает, что из трех кантовских категорий качества две – реальность (утверждение = *vidhi*) и отрицание (= *anupalabdhi*) прямо идентифицируются в буддийской таблице, а из кантовских категорий отношения то же самое можно сказать о причинности. Количество же не появляется в буддийской таблице отдельно по той причине, что любое количество есть синтез единиц, а деятельность рассудка как таковая является таким синтезом. Но в целом буддийская таблица составлена как бы по

<sup>303</sup> Ibidem. P. 231, 236, 249-250, 252-254, 261-262.

<sup>304</sup> У Канта сказано буквально следующее: “ Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату... это отношение может быть двояким. Или предикат В принадлежит субъекту А как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии А, или же В целиком находится вне понятия А, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором – *синтетическим*”. См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 37.

<sup>305</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 271-273.*

<sup>306</sup> Ibidem. P. 261-262.

Кантовому принципу, согласно которому любое априорное деление посредством понятий должно быть дихотомичным<sup>307</sup>.

Буддийский силлогизм, идентифицируемый как умозаключение-для-других, классифицируется исходя из трех типов выводных реляций, основанных на идентичности, причинности и отрицании. Лежащие в основании этих силлогизмов умозаключения могут быть представлены, используя классические примеры, следующим образом:

1) Звуки речи – невечны,

Ввиду того, что они производимы, подобно горшкам и т.п.

2) Холм горит,

Ввиду того, что дымится, подобно жаровне и т.п.

3) На этом месте нет горшка,

Ввиду того, что мы его не воспринимаем, как не воспринимаем небесный цветок и т.п.<sup>308</sup>.

Сопоставления аристотелевской и буддийской теории силлогизма целесообразно, по мнению автора “Буддийской логики”, начать с соответствующих базовых определений. По “Первой Аналитике” “силлогизм... есть речь, в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть”<sup>309</sup>. По Дигнаге, силлогизм есть “речь”, выражающая трехаспектный выводной знак (*tri?pa-liṅga*). При сходстве этих определений различие между ними достаточно значительно: в одном случае “речь” соотносится с тремя посылками, во втором – с тремя взаимосвязанными терминами. Весьма важная параллель, которую Щербатской до сих пор не затрагивал, касается того, что Аристотель различал также “силлогизм для нас” и “силлогизм по собственной природе”. Второй силлогизм близок к восприятию и конституирует опыт, первый ближе к конечному знанию и “ответствен” за науку. Буддийскому умозаключению-для-себя частично отвечает первый. Среди его разновидностей ближайший к индийскому – силлогизм из примера; последний же рассматривается, как и у буддистов, в качестве четвертого термина. Речь идет об умозаключении от частного к общему, а от него – к другому частному. Наиболее близкая здесь аналогия, однако, не буддийская, но скорее пятичленный силлогизм найяиков. К найяикам ближе всего и теория Дж.С.Милля, по которой силлогизм является процессом выведения частного из частного с имплицитной большой посылкой, являющейся результатом прошедшего опыта. Индуктивный силлогизм Милля позволяет поставить вопрос о соотношении индукции и дедукции в западной и индийской логике, а различия в интересе к фигурам силлогизма – об общем типологическом сопоставлении двух логических традиций в целом. Глава о силлогизме завершается одиннадцатью компаративистскими тезисами, которые заслуживают того, чтобы их привести полностью.

1. Греческая и индийская науки параллельно разрабатывали учение об умозаключении как фундаментальной деятельности человеческого интеллекта, исследуя его субстанцию и формы; для буддистов умозаключение фактически равнозначно дискурсивному мышлению как таковому.

<sup>307</sup> Ibidem. P. 252, 259-260.

<sup>308</sup> Ibidem. P. 275, 277.

<sup>309</sup> *Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 120.*

2. В обоих случаях учение об умозаключении определяется общим философским умозрением: для греческого философа мир представляет собой упорядоченную систему понятий, чьи соотношения и реализуются в силлогизмах, для буддийского он предстает в виде потока динамичных точечных моментов, из коих некоторые “освещаются” стабилизированными понятиями.

3. Для греков силлогизм – комбинация трех посылок, содержащих три термина и могущих представить 19 модусов истинных суждений, для индийцев – метод познания реальности, сопологаемый с чувственным восприятием.

4. Хотя европейская логика также знает “внутреннее умозаключение”, оно для нее – лишь несовершенная и неполная форма презентации логического процесса в сравнении с умозаключением, оформленным в трех силлогистических посылках, тогда как в Индии силлогизм рассматривается, напротив, как вспомогательная экспликация “внутреннего умозаключения”.

5. У Аристотеля силлогизм мыслится как генерализация и дедуктивных и индуктивных умозаключений, но его последователи редуцировали его до одной дедукции – в Индии же дедукция неотделима от индукции: дедукция, не предваряемая индукцией, немислима.

6. Поэтому в буддийском силлогизме только две посылки, одна из которых индуктивная, а другая дедуктивная и которые соответствуют обоснованию тезиса и применению общего к частному.

7. Буддийская логика включает “причинный силлогизм”, который в европейской вначале не отделялся от аналитического, а позднее был вовсе исключен из области силлогизма.

8. Буддийская логика координирует причинность и тождество в качестве двух оснований, на которых покоятся все аргументы и их силлогистические выражения.

9. Формальное единство этих двух принципов выражено в законе достаточного основания, который в Индии входит составной частью в учение о силлогизме, а в Европе рассматривается за его пределами, наряду с аналитическими и причинными отношениями, а также аналитическими и синтетическими суждениями.

10. Закон достаточного основания в индийском силлогизме соответствует трем правилам корректного умозаключения, из которых второе и третье соответствуют *modus ponens* и *modus tollens* условно-разделительных умозаключений, в результате чего здесь остаются только две фигуры силлогизма – положительная и антитетическая, а принцип силлогизма может быть сформулирован как: “за основанием следует необходимое следствие, а за отрицанием необходимого следствия – отрицание основания”.

11. Поскольку закон достаточного основания получил выражение в “смешанном гипотетическом силлогизме”, последний рассматривается в буддийской логике в качестве фундаментального принципа, в то время как в Европе он трактуется преимущественно как дополнительный, вторичный и не собственно силлогистический мыслительный процесс<sup>310</sup>.

При этих фундаментальных расхождениях с аристотелевской логикой буддийская находит специальные точки схождения с идеями Канта и Зигварта (ср. выше, глава 2). Кант не только оценивал множество аристотелевских фигур как “ложную утонченность”, но и придавал большое значение положительному и антитетическому модусам (ср. *anvaaya-vyatireka*), признавая фактически, как и буддисты, “смешанный

<sup>310</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 315-317.*



гипотетический силлогизм” с двумя модусами. Однако только Зигварту удалось хотя бы частично претворить в жизнь кантовские идеи в связи с “реформой логики” и построить силлогистическую теорию на базе “смешанного гипотетического силлогизма”. Он прямо констатировал, что “все виды дедукции простого утверждения сводимы к двум формам, которые обычно называются *modus ponens* и *modus tollens* “смешанного гипотетического силлогизма”, добавляя при этом, что второй модус всегда может быть сведен к первому, а потому и здесь солидаризировался бы с Дигнагой. Примечательно и его желание свести к минимуму количество условий правильного умозаключения, которое соотносится с его замечанием: “Идентичность есть также отношение между мыслями”. Автор “Буддийской логики” считает, что эти рассуждения можно сопоставить с редукцией буддийскими логиками условий корректного умозаключения до двух принципов – тождества и причинности<sup>311</sup>.

Логические ошибки в силлогистической теории Дигнаги осмысляются как нарушения требований к корректному силлогистическому аргументу (*hetu*), которые сводятся к трем: 1) он должен содержаться в предмете умозаключения; 2) необходимо присутствовать только в сходных примерах, т.е. в тех, в коих наличествует выводимый признак; 3) необходимо отсутствовать во всех несходных примерах, т.е. в тех, которые противоположны тем, в коих присутствует выводимый признак. Классификация корректных и некорректных позиций силлогистического аргумента у Дигнаги может быть записана в таблице, где дифференцируются четыре типа силлогистического аргумента: 1) корректный – реальный и последовательный, 2) нереальный, 3) противоположный доказываемому, 4) неопределенный – неоднозначный и непоследовательный. Щербатской приводит и примеры, иллюстрирующие три основных некорректных аргумента с позиций буддийских логиков. Пример “нереального” аргумента будет:

- 1) субстанция, чьи качества наблюдаемы везде, вездесущая;
- 2) атман – субстанция, чьи качества наблюдаемы везде;
- 3) следовательно, Атман вездесущ (с точки зрения буддистов, Атмана как такового нет, а потому нереально и атрибутирование ему каких-либо свойств).

Пример аргумента, противоположного тому, что требуется доказать:

- 1) звуки текста Веды суть вечные сущности;
- 2) потому что они произведены усилиями;
- 3) все, что произведено усилиями, вечно.

К логическим ошибкам, приведенным Дигнагой, Дхармакирти добавляет некоторые новые, в которых преимущественно сочетаются признаки трех основных<sup>312</sup>.

Сопоставляя буддийскую теорию логических ошибок с трактатом “О софистических опровержениях” Аристотеля, Щербатской обнаруживает, что определение софистических опровержений как таковых, в коих иллюзорное подобие опровержений подается таким образом, что оно может быть принято непрофессионалом, точно совпадает с определением термина *jīti* в индийской философии, которое интерпретируется как “псевдоопровержение” и разновидностей которого найяики насчитывали 24, а буддисты 14<sup>313</sup>. Различие же в том, что Аристотель

<sup>311</sup> Ibidem. P. 317-319.

<sup>312</sup> Ibidem. P. 323, 324, 328, 331, 337-340.

<sup>313</sup> Идентифицировать данное определение по тексту Аристотеля представляется затруднительным, так как Щербатской ссылается на его английский перевод, не указывая соответствующего пассажа. Скорее всего подразумевается вторая глава трактата, в которой

включает в софистические опровержения не только псевдоаргументы в собственном смысле, т.е. логические именно некорректности, но также и словесные уловки типа двусмысленностей и прочие, которым в индийской традиции соответствуют “придирки” (chala). Более того, эти словесные уловки составляют большинство софистических опровержений, и лишь два из них соответствуют действительным логическим псевдоаргументам. По мнению автора “Буддийской логики” Аристотель приближается к образцовой трактовке проблемы у Дигнаги, когда предлагает выяснить, в какой именно посылке и каким образом “укореняется” то или иное псевдорассуждение, но он значительно уступает Дигнаге, щедро вводя в псевдоаргументы ухищрения языкового и психологического характера<sup>314</sup>.

Четвертый раздел “Буддийской логики” – “Отрицание” включает четыре главы, первая из которых посвящена отрицательным суждениям. Актуальность этой проблемы для буддийских логиков объясняется тем, что их логика была не формальной, но эпистемологической, а потому и “заинтересованной” в познании внешнего мира, который включал, наряду с бытием, и царство небытия. Индийские реалисты утверждали, что отрицание основывается на положительном восприятии несуществующей вещи, следовательно, что ее отсутствие, как точно выражает их позицию Щербатской, присутствует, буддисты же, в противоположность им, – что отрицание основывается на отрицательном восприятии существующей вещи, следовательно, что ее присутствие отсутствует. Дхармоттара формулирует буддийскую позицию таким образом, что поскольку любой вид отрицания относится к объекту, который может быть в принципе воспринимаемым, то каждое отрицание на самом деле есть не что иное, как простое отрицание этой возможной воспринимаемости. Для найяиков, вайшешиков и мимансаков небытие в принципе столь же онтологично, что и бытие – об этом свидетельствуют их различения четырех видов небытия, а именно предшествующее небытие вещи (до ее появления на свет), последующее (после ее разрушения), взаимное небытие различных вещей по отношению друг к другу и абсолютное небытие (типа небытия таких химер, как сын бесплодной, рога зайца, небесный цветок и т.п.). Буддисты же отстаивали четыре антитезиса реалистическому пониманию проблемы, утверждая, что 1) реальность не распадается на бытие и небытие, включая в себя только бытие; 2) небытие определенного типа имеет тем не менее некоторую объективную ценность – как способ познания, могущий направлять целенаправленные действия; 3) отрицание не может быть непосредственным путем познания реальности, но только опосредованным, а потому относится к области умозаключения; 4) логический аргумент в подобном умозаключении есть не-восприятие чего-то или “отвергаемое возможное восприятие”<sup>315</sup>.

Традиционный подход в европейской философии к проблеме отрицания частично напоминает позицию индийских реалистов. Хотя Аристотель отмечал, что утверждение предшествует отрицанию, как существование несуществованию<sup>316</sup>, он тем не менее в определении суждения ставит отрицание на один уровень с утверждением. Этот подход

---

различаются доводы поучительные, диалектические, испытующие и эристические, т.е. собственно софистические, которые в первой главе были названы паралогизмами. По определению Аристотеля, “эристические – те, что заключают или кажутся заключающими от [мнений], кажущихся правдоподобными, но не действительно правдоподобных”. См.: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 537.

<sup>314</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic*. Vol. 1. P. 355-362.

<sup>315</sup> *Ibidem*. P. 363, 365, 382, 387, 389.

<sup>316</sup> “Вторая аналитика”. Гл. 25, 86b: “...ибо отрицание становится известным через утверждение и утверждение предшествует отрицанию, подобно тому как бытие предшествует небытию, [или прежде его], то и начало доказательства утверждения лучше начала доказательства отрицания”. См.: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 305.

продержался в западной философии вплоть до Зигварта, который совершил, по мнению Щербатского, подлинный переворот в учении об отрицании. Зигварт признавал правоту Аристотеля и его последователей в том, что суждения могут и должны быть классифицированы как утвердительные и отрицательные вследствие самой природы суждения, которое либо утверждает наличие у субъекта определенного предиката, либо отрицает его, но отрицал правомерность координирования этих двух модусов познания в качестве одинаково первичных и независимых друг от друга. Отрицание, по Зигварту, всегда направлено на определенный синтез и, соответственно, имеет смысл лишь когда ему предшествует та попытка синтеза, которая и отвергается в отрицательном суждении, тогда как положительное суждение не требует предшествующего отрицания. Это, по мнению русского буддолога, в точности соответствует вышеприведенному рассуждению Дхармакирти. Сходства двух позиций представляются бесспорными при учете того, что оба философа считают суждение о несуществующем объекте возможным благодаря воображению этого объекта существующим и отрицанию этого воображения. Единственное различие можно было бы усмотреть в том, что Дхармакирти называет отрицательное суждение умозаключением, а Зигварт говорит только о негативном суждении, но и это различие вполне вторично поскольку речь идет об одном<sup>317</sup>. Другие компаративистские проблемы, которые Щербатской считает соотносимыми с отрицательными суждениями, связаны с попыткой выявить возможное место буддистов в дискуссии о том, что именно подвергается отрицанию в этих суждениях – связка или предикат (первую точку зрения отстаивал Зигварт, вторую – Вундт), а также в связи с концепцией отрицательных суждений В. Виндельбанда, считавшего, что суждения как таковые не могут быть ни утвердительными, ни отрицательными (например, “Роза красная”), а таковыми могут быть только суждения о суждениях (например, “Это истинно, что роза красная” или “Это ложно, что роза красная”)<sup>318</sup>.

Глава “Закон противоречия” открывается осмыслением положения Дхармоттары, по которому в инаковости и противоположности выявляется отрицание сходства, при том, что отрицание выявляет отсутствие этого сходства прямо и непосредственно, а инаковость и противоположность – опосредованно. По-другому, класс несходства в связи с огнем включает: 1) прямое его отсутствие, 2) присутствие чего-то иного, чем он, 3) наличие чего-то, несовместимого с ним и активно противоположного ему. Второй и третий виды несходства предполагают первый. Несовместимость же или противоположность также может быть двух видов: действительной (как в случае со светом и тьмой) и чисто логической. На эти формальные аспекты несходства вещей у буддийских логиков налагаются специально доктринальные: с одной стороны, для буддистов вообще нет идентичных себе вещей, с другой – все вещи, за исключением динамических “точечных моментов”, суть отрицания своих отрицаний (как лишенные собственной сущности конструкции “творческого воображения”).

Вводя эти буддийские послышки в общефилософский контекст, Щербатской утверждает, что из трех законов логики индийцы представили только один – закон противоречия, в формулировке “соединение противоречивых атрибутов” (*viruddha-dharma-samsarga*). Поскольку по мнению автора “Буддийской логики” этот закон фактически совпадает с законом исключенного третьего, то закон противоречия предстает в формулировке третьего логического закона, который у Дхармакирти звучит как “Противоречие – это совершенное взаимоисключение” (*paraspara-parihira*),

<sup>317</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 391-393, cp. 365.* Со взглядом Зигварта на соотношение положительных и отрицательных суждений можно ознакомиться по его главному труду. См.: *Зигварт Х. Логика. Т. 1. Учение о суждении, понятии и выводе.* СПб., 1908. С. 135-136.

<sup>318</sup> *Ibidem. P. 394-399.*

что совпадает с аристотелевским: “нет ничего промежуточного между противоположными частями противоречия”<sup>319</sup>. Но та же формулировка Дхармакирти позволяет включить в буддийский закон противоречия и закон двойного отрицания:  $A = -(-A)$ . Однако в материал той же главы Щербатской включает и закон тождества, различая его индийские интерпретации (одну – санхьяиков, две – буддистов) в сравнении с интерпретациями Зигварта и У.Гамильтона. Возвращаясь же к закону противоречия в собственном смысле, автор “Буддийской логики” предлагает самый широкий спектр сопоставлений с европейской традицией: в рамках различения “логики не-противоречия” (от Аристотеля через Канта до современности) и “логики противоречия” (греческая доаристотелевская, Николай Кузанский, полный расцвет у Гегеля), подробно останавливаясь на сопоставлении буддийских парадигм с менталитетом Гераклита, Элеатов, Платона, Канта и Зигварта<sup>320</sup>. Подводя итог своему сравнительно-историческому экскурсу, буддолог резюмирует: “Конфликт между двумя логиками как в европейской, так и в индийской философии реально основан на различной интерпретации этих двух необходимых реляций. Одна логика – от Гераклита до Гегеля в Европе и от Упанишад до мадхьямиков и ведантистов в Индии – утверждает, что вещи взаимозависимые не могут существовать друг без друга и потому не только противоположны друг другу, но и идентичны как друг в друга включенные. Другая логика – от Аристотеля до Зигварта в Европе, а также у буддистов и найяиков в Индии – отвечает на это, что противоположное не есть идентичное”<sup>321</sup>.

Следующая глава “Универсалии”, – по объему самая краткая в “Буддийской логике”, – значительно превосходит предыдущую по компактности и цельности изложения. Индийские теории универсалий могут быть распределены на реалистические (в средневековом смысле) и идеалистические. Первые позволяют считать универсалии реально существующими во внешнем мире как отдельные бытийные единицы, инвариантно связанные с теми индивидуальными вещами, в которых они присутствуют. Вторые, включающие воззрения как концептуалистические, так и номиналистические в буквальном смысле слова, соответствуют пониманию универсалий как простых образов, понятий или имен. Среди реалистов различались те, кто признавали также саму ингеренцию, присущность универсалий вещам отдельной онтологической реальностью и те, которые отрицали необходимость ее существования в указанном качестве. Среди первых, крайних реалистов также выделялись “экстремисты”, настаивавшие на возможности непосредственного, чувственного созерцания этой ингеренции, каковыми были найяики, и сравнительно “умеренные”, ограничивавшиеся ее логической выводимостью, к каковым относились вайшешики. Джайны, мимансаки и санхьяики, признавая онтологический статус универсалий, не принимали ингеренции. Буддисты же отрицали этот статус и за самими универсалиями. Демонстрируя эти позиции на конкретном примере, можно утверждать, что найяики настаивали на том, что воспринимаема (на уровне сверхобычной, “психотехнической” сенситивности) сама присущность “тканьности” ниткам; вайшешики выводили ее через умозаключение, полагая, однако, что сама “тканьность”, присущая ниткам, реально воспринимаема; джайны, санхьяики и мимансаки констатировали бы наличие двух реальных “единиц” – “тканьности” и

<sup>319</sup> Подразумевается “Метафизика” 1057а: “А из видов противоположения противоречие не имеет ничего промежуточного (ведь противоречие означает именно такое противопоставление, в котором одна из обеих сторон присуща любой вещи, т.е. не имеет ничего промежуточного)”. См.: *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 266.

<sup>320</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic*. Vol. 1. P. 424-439.

<sup>321</sup> *Ibidem*. P. 442. Здесь же Щербатской дает примечание (совершенно в его духе), демонстрируя даже буквальное сходство формулировок Гербарта (*Entgegengesetztes ist nicht einerlei*) и буддистов (*yad iruddham tan nInI*).

ниток, не признавая отдельной присущности первой последним; буддисты же считали, что нет и самой “ткань-ности” помимо ниток<sup>322</sup>. Буддийская позиция, разумеется, предполагает, что все истинно сущее может быть только предельно частным, тогда как любая генерализация, – а она-то и онтологизируется в универсалиях, – является продуктом “конструктивного воображения”. Буддисты говаривали также, что если бы универсалии были действительно внешними вещами, то мы бы имели непосредственное отражение их в нашем сознании, а функция интеллекта была бы чисто пассивной, отражательной, что, однако, не соответствует истине.

Западные параллели рассмотренным теориям представляются самоочевидными. Более того, не представляет труда сопоставить сами вековые споры номиналистов и реалистов в обеих философских традициях. Щербатской считает очевидным, что буддийский номинализм, с которым впоследствии солидаризировались и некоторые ведантисты, в значительной мере провоцировали постепенную ригоризацию индийского реализма, заполнившего в конце концов весь мир универсалиями и ингеренциями и онтологизировавшего даже сами различия, которые отделяют вещи друг от друга. В двух пунктах, однако, индийские теории отличались от средневековых западных. Во-первых, в Индии проблема универсалий была очень тесно связана с другой – с интерпретацией восприятия (см. выше), которая в полемике западных реалистов и номиналистов задействована не была: индийские реалисты включали в него концептуальную деятельность, по природе своей генерализирующую, буддисты же ограничивали его сферу “предельно частными” атомами существования. Во-вторых, буддийское понимание индивидуального как единственно реального значительно отличалось от понимания его у западных номиналистов тем, что для последних это индивидуальное все-таки оставалось “конкретной универсалией”. Сама оппозиция в споре об универсалиях была в Индии более радикальной чем в Европе: абсолютная универсалия противостояла абсолютной “конкретике”, а не абстрактная универсалия конкретной<sup>323</sup>.

Представляя читателю “потенциальную дискуссию” участников спора об универсалиях в Индии и Европе и посадив их за один стол, Щербатской предполагает, что Дигнага согласился бы с Локком в том, что “общее и универсальное” суть ментальные “идеи” и создания рассудка, но локковское представление, будто “простые идеи” могут быть чисто конкретными, он бы настойчиво отверг. По его логике если универсалии суть идеи, то и любые идеи – уже универсалии. Поправку же другого номиналиста, Беркли, считавшего универсалии не общими идеями, но только общими именами<sup>324</sup>, Дигнага встретил бы возражением, что общие имена столь же “универсальны”, как и идеи. Хотя на Западе сражение номиналистов и реалистов осталось незавершенным, а “сражавшиеся армии покинули поле битвы”, можно представить диспут Дхармакирти и с новейшими сторонниками платоновской философии в лице Гуссерля и Наторпа. Первому из них он возразил бы, что согласен с

<sup>322</sup> Ibidem. P. 444-445.

<sup>323</sup> Ibidem. P. 452-453.

<sup>324</sup> Беркли, считавший, как последовательный эмпирик и индуктивист, что общие идеи являются результатами обобщения опыта, писал: “Здесь можно заметить, что я абсолютно отрицаю существование не общих идей, а лишь *абстрактных общих идей*, ибо в приведенных нами местах, где упоминаются общие идеи, везде указывается, что они образованы посредством абстрагирования способом, указанным в § 8 и 9 (подразумевается, что, наблюдая различные формы и величины, ум выделяет то, что им общее и образует абстрактную идею протяженности, а наблюдая различные цвета, образует общую идею цвета и т.д. – В.Ш.)... И как эта частная *линия* становится общей, употребляясь в качестве знака, так и имя “линия”, будучи само по себе частным, сделалось общим через употребление его как знака”. См.: *Беркли Дж. Сочинения*. М., 1978. С. 160.



ним в различении универсального и конкретного огня, но признает за первым только присутствие в своей голове, а за вторым способность жечь и печь и представлять конечную реальность в качестве действенного “точечного момента”. Ближе ему были бы номиналистические позиции Джемса и Рассела, с тем, снова, различием, что конечной реальностью могут быть наделены только динамические “точечные моменты”. С последним философом буддисты пришли бы к консенсусу и в том, что между внешней конкретностью и ментальной универсалией имеются причинно-следственные отношения: это соответствовало бы буддийской теории, замещающей реальность универсалий сходством между различными стимулами, производимыми дискретными факторами<sup>325</sup>.

Глава “Диалектика”, посвященная буддийской теории имен (aroha-vIda), закономерно следует за исследованием концепции универсалий, поскольку противостояние реалистическим воззрениям на онтологический статус общих понятий объясняет основные акценты и этого важнейшего учения виджнянавадинов. Согласно индийским реалистам бытие состоит из существования и несуществования, и потому “положительные вещи” обозначаются положительными именами, а “отрицательные” – отрицательными. Положительные имена соответствуют универсалиям, которые являются внешними вещами, в принципе воспринимаемыми (см. выше), коим противопоставляются “отрицательные вещи”, также воспринимаемые. Согласно Дигнаге значение слова состоит в отрицании всех альтернативных значений (слово “корова” означает отрицание всего, что является “не-коровой”). Его комментатор Джинендрабуддхи прямо утверждает, что именование не имеет иной функции, чем это отрицание, а чистое утверждение, не предполагающее отрицание, было бы бессмысленным; потому и универсалии суть не что иное, как отрицание противоположного. По Шантаракшите отрицание двойственно: оно может быть простым или специальным. Специальное, в отличие от простого, содержит утверждение противоположного тому, что отрицается. Его также можно, далее, делить на логическое (buddhyItmaka – букв. “мысленное”) и онтологическое (arthItmaka – букв. “предметное”). Логическая разновидность этого отрицания предполагает ментальный образ, познаваемый нами в перцептивных суждениях, онтологическая – “чистую реальность”, остающуюся после устранения всякой “идеации”, “вещь-в-себе” (svalakva;a)<sup>326</sup>.

Если западных философов, сопоставляемых здесь с буддийскими, расположить в хронологической последовательности (чему сам Щербатской значения не придает), то следует начать с Канта. Когда Кант утверждает, что разум, занимаясь проблемами бесконечности, бесконечной делимости, свободы воли и абсолютного существа, впадает в паралогизмы, он приближается, по Щербатскому, к антиномическому пониманию общих категорий разума. Последние являются продуктами конструктивного воображения и им противостоят реально данные нам эмпирические объекты. Но Кант не делает следующего шага и не мыслит также и их диалектически – как отрицания своих отрицаний.

Гегель, рассматривая кантовские паралогизмы, считал, что антиномий столько же, сколько понятий. Однако он пошел значительно дальше, утверждая, что всеобщность понятия положена через отрицание и даже что понятие тождественно себе постольку, поскольку оно есть отрицание своего отрицания. Если к этому добавить, что по Гегелю сама диалектика есть созерцание себя в другом, а также признание бесконечной важности за спинозовской формулой “всякое определение есть отрицание”, то

<sup>325</sup> Ibidem. P. 453-456.

<sup>326</sup> Ibidem. P. 461-463, 471-472.

приближения к буддийской теории имен представляются уже впечатляющими<sup>327</sup>. Расхождения начинаются там, где Гегель утверждает на этом основании уже тождество бытия и небытия, а также самих утверждения и отрицания. Дигнага этот последний шаг не сделал (см. выше, о главе “Отрицательное суждение”) и даже настаивал на том, что иное не есть то, по отношению к чем оно иное, придерживаясь закона противоречия. Дигнага принял бы и эти отождествления и слияния всех оппозиций как мистик-монист, но придерживался различий как логик. Сопоставление Дигнаги с Кантом и Гегелем позволяет Щербатскому следующим образом различить их общефилософские установки: “В Кантовой системе реальность (вещь-в-себе) разведена с логикой. В гегелевской они смешиваются. В системе же Дигнаги они обособляются на уровне логики, но сливаются в монистическое целое на уровне метафизики”<sup>328</sup>.

Герbart был единственным из западных философов, четко идентифицировавшим, как и буддисты, “чистое ощущение” в качестве абсолютной положительности, вне всякой “диалектичности”. В ощущении, по его формулировке, присутствует абсолютное “утверждение”, хотя мы и не замечаем его – в рефлексии мы заново должны его создавать через отрицание противоположного. Здесь можно видеть и ответ на любые попытки дезавуировать кантовскую вещь-в-себе исходя из диалектики: понятие ее, конечно, “диалектично”, содержит внутреннее противоречие, но не она сама (как неопределимая конечная реальность, аффицирующая наше познание)<sup>329</sup>.

Дж.С.Милль считал, что есть имена положительные и отрицательные, но также и то, что их очень непросто различить (например, слово “неприятный” может рассматриваться как положительное по своему значению, а “праздный” – как отрицательное). По мнению Щербатского его подход содержит уже аналогии буддийской теории имен<sup>330</sup>.

Близок к буддийской теории имен и Г.Лотце (1817-1881), по мнению которого положительное утверждение содержания понятия и исключение из него всего прочего настолько тесно связаны, что мы, пытаясь выразить простое значение утверждения, на деле пользуемся выражениями, означающими отрицание. Это соответствует тезису Дигнаги, с тем различием, что Лотце казалось, будто он открывает здесь нечто неожиданное, тогда как для буддиста такое положение является само собой разумеющимся. Сходство с буддистами следует видеть и в том, что Лотце считает утверждение и отрицание именно неразделимыми, но все же не тождественными, каковыми их считал Гегель<sup>331</sup>.

Наконец, Зигварт предпринял попытку преодоления “гегелевской ереси” как таковой, настаивая на чисто положительном значении понятий, и в данном вопросе он

<sup>327</sup> В “Науке логики”, при рассмотрении категории наличного бытия, Гегель уточняет: “Основа всякой определенности есть отрицание (*omnis determinatio est negatio*, как говорит Спиноза). Лишенное мысли мнение рассматривает определенные вещи как лишь положительные и фиксирует их под формой бытия. Однако голым бытием дело не кончается, ибо оно, как мы раньше убедились, совершенно пусто и неустойчиво. В указанном здесь смешении наличного бытия как определенного бытия с абстрактным бытием заключается, впрочем, нечто правильное, а именно то, что в наличном бытии момент отрицания на самом деле содержится лишь как бы скрыто, и лишь в для-себя-бытии этот момент отрицания выступает свободно и добывается своего права”. В следующем же параграфе он утверждает: “Инобытие есть поэтому не некое безразличное наличному бытию, находящееся вне его, но его собственный момент”. См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 229-230.

<sup>328</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 486.*

<sup>329</sup> *Ibidem. P. 497-498.*

<sup>330</sup> *Ibidem. P. 487.*

<sup>331</sup> *Ibidem. P. 471, 503.*

был бы уже оппонентом Дигнаги. По его образному выражению наивно было бы полагать, что черное и белое, прямое и косое и т.д. должны быть враждебны друг к другу как сыновья одного отца, спорящие за его наследство. Щербатской считает примечательным тот факт, что Дигнага апеллирует к тому же самому примеру, что и Зигварт, но с прямо противоположным результатом. Обращаясь к своему излюбленному абстрактному эксперименту, он предполагает возможный ответ Дигнаги обоим немецким философам<sup>332</sup>.

Завершается четвертый раздел и с ним вся “Буддийская логика” главой “Реальность внешнего мира”. Как было уже неоднократно выяснено, мир буддийских логиков делится пополам: на реальность непосредственную, реальность “чистого отражения” и реальность опосредованную, реальность понятия, соотносимого с этим “отражением”. Инвентаризируя подробности этой дуалистической модели мира, Щербатской устанавливает ее симметричность, которую можно было бы, на наш взгляд, записать в виде схемы:

|                |                            |
|----------------|----------------------------|
| Реальность     | Идеальность                |
| “отражение”    | понятие                    |
| индивидуальное | универсальное              |
| вещь-в-себе    | вещь в другом              |
| утверждение    | отрицание <sup>333</sup> . |

Двойной реальности мира буддийских логиков соответствуют три уровня бытия как три плана существования, каждый из которых имеет свои “права”. Можно выявить уровень конечной метафизики, на котором мироздание предстает неподвижным Единством одного-без-другого – мир Парменида. На уровне логическом мир представляет собой множественную реальность материи и идей, познаваемых чувственно и понятийно – это мир Аристотеля. На промежуточном уровне располагается царство идей, кроме которых ничего нет (материя также здесь является идеей) – мир Платона. В каком из этих миров мы окажемся, зависит от нашей конечной философской ориентации. Если мы будем опираться на логические законы, прежде всего на закон противоречия, мы будем жить в плюралистическом мире; если мы начнем с “металогики” и закон противоречия проигнорируем, мы станем обитателями мистического монистического мира; если, наконец, начнем с интроспекции, “зачеркнем” объективность вещей как лишнего дубликата идей и ограничимся последними, мы окажемся в мире заверщенного идеализма. Дигнага жил во всех трех универсумах: его “Праджняпарамита-пиндартха” описывает мир с точки зрения мистика мониста, в

<sup>332</sup> Ibidem. P. 492-493, 497. Возможный же ответ Зигварта Дигнаге (пользуясь правилами игры Щербатского) можно было бы восстановить из его “Логики”. По словам немецкого философа, “то, что отрицание имеет смысл лишь по отношению к испробованному положительному утверждению, – это становится ясным тотчас же, если вспомнить, что о каждом субъекте можно утверждать лишь конечное число предикатов, а отрицать о нем можно бесконечное число предикатов. Но никому не приходит в голову совершать все те отрицания, которые сами по себе были бы возможны и истинны, ибо для этого не может быть ни малейшего мотива. Ведь для того, чтобы имело смысл сказать: этот камень не читает, не пишет, не поет, не сочиняет стихов; справедливость не голубая, не зеленая, не пятиугольная, она не вертится и т.д. – для этого должна была бы существовать опасность, что кто-нибудь может захотеть приписать эти предикаты камню или справедливости”. См.: *Зигварт Х.* Логика. Т. 1. Учение о суждении, понятии и выводе. С. 136. Из приведенной цитаты следует, что Зигварт, исходя из той же отправной точки, что и школа Дигнаги – “неравноправность” положительных и отрицательных суждений при полном приоритете первых – в определенном смысле более последователен, чем его “буддийские коллеги”, не признавая возможность определения вещи через отрицательные предикаты.

<sup>333</sup> Ibidem. P. 506.

“Аламбана-парикше” он отстаивает идеализм, и он же выстраивает солидное здание логики на основании критического реализма<sup>334</sup>.

В логике реальное и идеальное различаются, но вершина мудрости, по Дигнаге, есть монизм. Он отождествляет эту не-дуальность, единую субстанцию мира, с Буддой в его аспекте Космического тела (ср. *дхармака*), и философия здесь “вливается” в религию. Джинендрабуддхи вопрошает, как с точки зрения философа, отрицающего существование внешнего мира, может быть актуальным различение субъектных и объектных аспектов бытия и сам же отвечает, что с точки зрения “таковости” или Абсолюта этого различения действительно нет, но мы живем в условном мире, обусловливаемом Мировой Иллюзией и потому признаем это деление, хотя и не в абсолютном смысле<sup>335</sup>.

Проблема, которую должен решить буддийский философ в мире действующих законов логики, состоит прежде всего в том, чтобы выяснить, каким образом динамические “точечные моменты” обусловливают царство идеальности. И выясняет, что это отношение является причинным и опосредованным, отношением соответствия (*sIr-pya*). Таково отношение между реальным огнем, который есть не что иное, как строго индивидуальное ощущение жара, и идеей огня, которая охватывает все огни в мире (настоящие, прошедшие и будущие), но только негативно (через отрицание не-огня).

В качестве же идеалиста буддийский философ должен доказать несостоятельность, во-первых, объективного существования внешних вещей, во-вторых, самого раздвоения реальности на субъектные и объектные факторы. Объективное существование внешних вещей опровергается тем, что они не могут быть ни простыми, ни составными. Реалист должен признать бесконечную делимость вещей или неделимые атомы, из которых каким-то образом складываются протяженные вещи, и в обоих случаях его позиция оказывается несостоятельной. Что касается опровержения деления реальности на субъектные и объектные факторы, то здесь придется признавать триаду: “я”, объект и познавательный процесс, и все три фактора опыта по отдельности оказываются нереальными, ибо опираются друг на друга.

Аргумент против материи в связи с бесконечной делимостью вещей известен в европейской философии начиная с апорий Зенона. Локк в своем основном трактате указывал на то, что эта бесконечная делимость протяженной субстанции представляет большую сложность для понимания, чем все, что говорится в связи с субстанцией духовной<sup>336</sup>. Аналогичным образом оценивал бесконечную делимость материи и Юм<sup>337</sup>.

<sup>334</sup> Ibidem. P. 509.

<sup>335</sup> Ibidem. P. 512-513.

<sup>336</sup> “Опыт о человеческом разумении” II, 23 § 31: “Пусть покажут мне в нашем понятии о духе что-нибудь более запутанное или более близкое к противоречию, чем то, что заключает в себе само понятие о теле. Делимость всякой конечной протяженности *in infinitum*, будем ли мы признавать или отрицать ее, приводит нас к выводам, которые невозможно объяснить или согласовать друг с другом в нашем понимании, к выводам, которые заключают в себе большую трудность и более очевидную нелепость, нежели все, что может следовать из понятия о нематериальной познающей субстанции”. См.: Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 1. С. 364-365.

<sup>337</sup> “Исследование о человеческом познании”, XII. 2: “Никакие *догматы*... никогда не возмущали до такой степени здравый смысл, как учение о бесконечной делимости пространства со всеми его последствиями, которые торжественно, даже со своего рода триумфом и ликованием, излагаются всеми геометрами и метафизиками. Реальное количество, которое бесконечно меньше всякого конечного количества и содержит в себе количества еще бесконечно меньшие, чем оно само, и т.д. *in infinitum*, – это такое смелое и чудесное построение, что никакие мнимые доказательства

На эту же проблему обратил внимание Кант, увидев в дилемме атомарности и бесконечной делимости один из паралогизмов, в которых запутывается человеческий разум (см. выше). Гегель же попытался решить вопрос диалектически, определяя континуальность и дискретность как взаимодополняющие. Нечто подобное предлагали и джайны с их учением о контекстности любых предикаций, что с точки зрения Шантаракшиты следовало бы признать абсурдом<sup>338</sup>.

Буддийское различие уровней бытия позволяет, по мнению Щербатского, разобраться со многими мнимыми противоречиями в истории философской мысли. Так претензии к Канту за принятие вещи-в-себе, которая на деле не может быть ни причиной, ни реальностью, связаны и с тем, что сам великий философ недостаточно осознавал различие между “логикой последовательности” и “логикой реальности”. Его категория причинности дедуцируется из гипотетического суждения, как и у Дигнаги и Дхармакирти, но вещь-в-себе не есть отношение, и она не может быть дедуцирована из какого-либо суждения. Она есть субъект каждого перцептивного суждения и означает то же, что причина-в-себе, так как реальность динамична<sup>339</sup>. Предлагая читателю воображаемый диалог Канта с Дигнагой, автор “Буддийской логики” полагает, что буддийский философ упрекнул бы своего коллегу в недооценке двойственных возможностей идеализма и реализма. Мы могли бы допустить внешнюю вещь-в-себе и существовать на этом ментальном уровне, не принимая во внимание дихотомии субъекта и объекта, но мы можем также принять ее во внимание и существовать на другом ментальном уровне<sup>340</sup>.

Тех же взглядов придерживался и Зигварт, по мнению которого только психологическая необходимость вынуждает нас выводить из непосредственного ощущения наличие внешней для него причины. Логической принудительности здесь нет. Здесь он полностью совпадает с Дигнагой и получает полное одобрение автора “Буддийской логики”<sup>341</sup>.

“Индийско-европейский симпозиум по проблеме реальности внешнего мира” – заключительный параграф главы и книги – уже дважды по крайней мере появлялся в русском переводе, и потому нет нужды его подробно стенографировать<sup>342</sup>. Осуществляя, наконец, свой замысел организации конгресса индийских и западных философов различных направлений и эпох, который до этого лишь частично реализовывался на страницах “Буддийской логики”, Щербатский заставляет участвовать их в пяти беседах, посвященных, соответственно, монизму, дуализму и плюрализму, логике наивного реализма и логике критической, вещи-в-себе и диалектике. Завершается симпозиум резкой критикой Э. фон Гартмана в адрес диалектического метода Гегеля, но последнего утешает сам Дхармакирти, заверяя его в том, что метод его на самом деле хорош, но применим лишь в мире рассудка, конструируемых понятий. Понятия действительно взаимосоотнесены диалектически. В реальности же взаимоотношения

---

не в состоянии поддержать его, ибо оно противоречит всем самым ясным и естественным принципам человеческого разума”. См.: Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 135-136.

<sup>338</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 529-530.*

<sup>339</sup> *Ibidem. P. 531-532.* Щербатский ссылается на Ф. Паульсена, указавшего на то, что Кант имел в виду две различные причинности. См.: *Paulsen F. Immanuel Kant. Sein Leben und sein Lehre. Stuttgart, 1898.*

<sup>340</sup> *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 534.*

<sup>341</sup> *Ibidem. P. 535.*

<sup>342</sup> См.: Жоль К.К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981. С. 190-199; Васильков Я.В. Встреча Востока и Запада в начной деятельности Ф.И.Щербатского. Вступительная статья, составление и примечания // Восток-Запад. Исследования, переводы, публикации. Вып. 4. М., 1989. С. 243-249.



регулируются законом зависимого происхождения (pratitya-samutpada). Но есть и конечная реальность, где субъект и объект сливаются воедино. Таким образом следует различать реальность воображаемую (parikalpita), зависимую (paratantra) и конечную (pariniwpanna)<sup>343</sup>.

Заключительные аккорды автора “Буддийской логики” прославляют монолитность системы Дигнаги, которому удалось построить всю философию исходя из минимального, но достаточного фундамента в виде радикального различения двух источников знания – “чистого восприятия” и умозаключения<sup>344</sup>.

Последняя из известных автору этих строк публикация Ф.И.Щербатского, в которой затрагиваются компаративистские темы – предисловие к его английскому переводу с санскрита трактата предполагаемого основателя йогачары Майтреи “Мадхьянта-вибханга” (“Различение срединного и крайностей”), опубликованному в 1936 г. В предисловии воспроизводится уже известная нам идея русского буддолога о возможности проникновения идей буддийского идеализма на Ближний Восток и слияния их там с построениями местного гностицизма<sup>345</sup>. Затрагивая проблему перевода санскритских философских терминов, Щербатский считает правильным употреблять в качестве эквивалентов термины западной философии, поскольку индийская философия достигла самых передовых рубежей мысли, а основные линии ее исторического развития в принципе совпадают с теми, которые изучают историки европейской философии. В связи с интерпретацией отдельных терминов переводчик выражает благодарность памяти В.П.Васильева, позиция которого помогла ему определиться с таким ключевым понятием, как qṇyatī, за которым он разглядел нечто близкое к Абсолютной идее Гегеля<sup>346</sup>. В виджнянаваде мы можем различить две абсолютные точки бытия – абсолютно конкретное и абсолютно универсальное, которые можно уподобить ограничениям реальности снизу и сверху. Между этими двумя Абсолютами пульсируют относительная реальность и мир явлений. Применяя кантовскую терминологию, можно сказать, что первый из них трансцендентальный (suddha-laukika), а второй – трансцендентный (lokottara)<sup>347</sup>. Четко различая видимость и реальность, составитель “Мадхьянта-вибханги” устанавливает собственную систему духовного монизма. Абсолютная реальность, лежащая в основании видимости мира явлений, есть реальность чистого духа (vij'apti-mītratī) или гегелевская Абсолютная идея, а Нирвана в трактовке махаянских школ – не что иное, как та же Абсолютная идея, в которую “влилось” все количество жизни<sup>348</sup>.

§ 3. Первый том “Буддийской логики” можно без преувеличения считать не только выдающимся, но и эпохальным событием в истории компаративистской философии. Подобный опыт системной реконструкции восточно-западных параллелей, притом параллелей “критических”, с учетом не только сходств, но и различий в сопоставляемых “философских единицах” на материале одной конкретной буддийской системы в контексте ее соотношений со всеми другими индийскими системами не был представлен до Щербатского, и нам неизвестен аналогичный прецедент и после него. Однако вполне естественно, что такое грандиозное начинание, осуществленное на сравнительно раннем

<sup>343</sup> Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. P. 545.

<sup>344</sup> Ibidem. P. 545-546.

<sup>345</sup> MadhyInta=Vibhanga Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati. Transl. from the Sanskrit by Th.Stcherbatsky. M.-L., 1936. P. I.

<sup>346</sup> Ibidem. P. V.

<sup>347</sup> Ibidem. P. VI.

<sup>348</sup> Ibidem. P. VIII.

этапе историко-философской ориенталистики (в современном смысле), именно вследствие своей масштабности, не могло не содержать целый ряд aberrаций, которые также необходимо учесть в целях объективной оценки русского буддолога. И их же целесообразно учесть ради понимания самих его бесспорных достижений.

Щербатской, поставивший перед собой научную задачу всесторонней реконструкции системы буддийского идеализма, преследовал и апологетические цели – вывести буддийскую философию из круга только востоковедного знания, сделав ее достоянием и современной философии посредством документирования сопоставимости (и даже определенных преимуществ) ее результатов с результатами всей истории европейской мысли. Обе задачи представляются вполне легитимными, но их одновременное решение, которое и было предпринято в “Буддийской логике”, не могло не создать объективных трудностей и для автора и для ее аудитории. Обязательное введение компаративистского параграфа во все главы монографии (за исключением первой) можно считать безусловно оправданным, но, во-первых, в некоторых главах эти параграфы становятся самодовлеющими, во-вторых, диалог с западными философами ведется и до этих специальных параграфов, отвлекая самого автора от изложения собственно буддийского материала и рассеивая внимание читателя. Последнему зачастую, едва только ознакомив его с какой-либо индийской “философской единицей”, немедленно предлагают ее сходства и отличия от Лейбница, Канта и Милля и постоянной “триады” наиболее близких, по мнению автора, к индийскому менталитету философов – Зигварта, Бергсона и Рассела. При изложении материала “Буддийской логики” мы вынуждены были еще эти параллели редуцировать до наиболее существенных (опуская множество второстепенных аллюзий), чтобы у нашего читателя сложилось более или менее цельное впечатление о диалоге восточной и западной философии в основном труде русского буддолога, избавив его от изучения его монолога с самим собой через привлечение западных философов. Можно предположить даже, что сама избыточность сравнительного материала оказалась одним из психологических препятствий для понимания значимости этого материала и у буддологов и у философов.

С этой основной aberrацией связана и другая – отсутствие исторической последовательности в презентации параллельных индийским “философам” европейских “философских моментов”. Западная традиция развивалась, как и индийская, исторически и аккумулятивно, и по-другому ни одна традиция развиваться не может, а потому, например, парадоксы делимости следует рассматривать в направлении от Зенона к Лейбницу и Расселу, а не наоборот. Соблюдение стадийности западного материала позволило бы уточнить такой немаловажный вопрос, с какой именно “западной” стадией решения данной проблемы (да и любой другой) сопоставим параллельный индийский материал, а с какой нет. Но этому препятствовало очевидное нетерпение автора “Буддийской логики” дать все параллели какие возможно сразу, притом преимущественно с новейшими к его времени западными мыслителями, чтобы доказать “наисовременнейшее” звучание буддийских тем.

Серьезные проблемы встали и в связи со структуризацией буддийского материала. Прежде всего это касается определения самого объема понятия “буддийская логика”. Щербатской предлагает их как минимум четыре. “Буддийская логика” в узком смысле включает учение о суждении, умозаключении и именах; в более широком – также изучение чувственного восприятия, достоверности нашего познания и реальности внешнего мира и становится благодаря этому “эпистемологической логикой”; далее выясняется, что ее предметом являются не только формы мысли, но и “рефлексы”, следовательно психология также (хотя он и пытается освободить ее от психологии); наконец, в сферу логики вводятся и такие проблемы, как определение соотношения друг с другом “чистой мысли”, “чистой реальности” и “причинной действительности”, и выясняется, что основоположениями “буддийской логики” оказываются различение

трех уровней бытия и двух источников знания. Явное расширение объема этого понятия объясняется русским буддологом спецификой индийского понимания логики, но индийцы, в отличие от европейцев, не знали самого дисциплинарного деления философии, и потому границ между логикой, эпистемологией, психологией, онтологией и космологией, которые не совпадали бы с границами западных философов, не проводили. Поэтому за индийскую специфику “логики с расширенным объемом” выдается понимание самим автором “Буддийской логики” того, какой должна быть “буддийская логика”. Но очевидно, что в таком случае “буддийская логика” и “логика” уже не будут соотноситься как вид и род, так как “родовой объем” понятия логики не позволяет все же вывести ее за границы исследования общезначимых форм мышления (понятия, суждения, умозаключения) и средств мысли (определения, правила образования перечисленных форм мысли, правила перехода от одних к другим и законы, оправдывающие эти правила), актуальных для рационального мышления в любой области знания. “Буддийская логика” в понимании Щербатского перекрывает по крайней мере все названные дисциплины европейской философии, а потому значительно более адекватным было бы такое название монографии, как “Философская система буддийского идеализма”. Осознавая и более специальное значение понятия “логика”, русский буддолог включает в “умозаключение” и такие, по существу не причастные ему предметности, как категориальный анализ и универсалии, лишь на том основании, что они относятся к сферам дискурсивного мышления (к коей относится все за исключением “чистого восприятия”). О причинах нелегитимного расширения объема понятия “логика” в связи с буддизмом можно только догадываться (одна из них по крайней мере бесспорно связана с апологетической задачей – представить буддийскую философию не только “просто философией”, но и новейшей методологией рациональности), но очевидно, что эта операция с самого начала затрудняет реальный диалог буддийской философии с европейской.

Более частные, но тем не менее реальные претензии могут быть предъявлены автору “Буддийской логики” в связи с экстраполяцией на индийский философский материал той западной проблематики, которая ему на деле не присуща. Так, в сопоставлениях буддийской и европейской логики большое внимание уделяется сравнительной трактовке аналитических суждений в обеих традициях. Однако, когда делается вывод, что “объем” их в первой традиции был большим, чем во второй, не учитывается, что в Индии не была эксплицирована сама оппозиция аналитических и синтетических суждений – факт, который нельзя не учитывать и в разговоре об их “сравнительном объеме”. В ряде случаев, притом немаловажных, мы имеем дело и с некоторыми логическими противоречиями. В главе “Закон противоречия” утверждается, что обозначенный закон был единственным законом логики, признаваемым буддистами, но тут же доказывается, что они признавали и закон исключенного третьего, а потом и закон тождества (Щербатского можно понять, правда, и в том смысле, что закон противоречия вообще включает в себя и два других, но тогда нет смысла говорить о том, что буддисты признавали лишь один закон логики, в отличие от европейцев). Среди противоречий “диахронического” характера можно указать на то, что в “Буддийской логике”, например, гегелевскому панлогизму противопоставляется буддийский мистический монизм, а в предисловии к переводу “Мадхьянта-вибханги” буддийская шуньята = нирвана = абсолют уверенно сближается с гегелевской Абсолютной идеей, которая как раз и является онтологическим базисом панлогизма, самораскрывающимся в диалектике понятий.

Наконец, апологетическая установка Щербатского на доказательство значимости и рафинированности буддийской философии, сама по себе безусловно законная, и, вследствие малоизученности этой философии даже в эпоху “Буддийской логики”, вполне оправданная, достаточно часто оборачивается тенденциозностью. При этом автор “Буддийской логики” тенденциозен и в связи с полемическим противостоянием

школ в рамках самой индийской философии: желая показать превосходство буддистов над индийскими реалистами, он нередко подает последних в “выгодном” для себя свете, настаивая, например, на том, что Атман считался пассивным началом познания не только у санхьяйиков, но и в ньяя-вайшешике и у джайнов, что не соответствует действительности. Противопоставление буддийской “критической философии” воззрениям найяиков, вайшешиков и мимансаков как “наивному реализму” также нуждается в весьма серьезном уточнении<sup>349</sup>. В сопоставлениях же буддистов с европейцами апологетизм проявляется и в том, что наиболее “прогрессивными” объявляются прежде всего те западные философы, у которых можно обнаружить тенденцию к доктрине отрицания “я” (ср. глава 3), наиболее последовательно реализовавшуюся у буддистов. Проявляется он и в приемах самой подачи материала, иногда весьма искусных (знаменитый симпозиум по проблеме реальности внешнего мира подытоживает Дхармакирти, который, защищая Гегеля от нападок Э. фон Гартмана, дает ему право на существование на тех условиях, что панлогизм релевантен только на уровне фантомного мира, т.е. первого из трех уровней реальности), а иногда и в прямых указаниях, например, на то, что надо было сделать Аристотелю, чтобы его теория логических ошибок соответствовала бы уровню буддийских логиков (не учитывая при этом, что Аристотель ставил перед собой более широкую задачу – выявления всех некорректных способов ведения спора, а не только логических ошибок) или на то, что система Дигнаги объединяет лучшее, что было и у Канта и у Гегеля, “снимая” одновременно односторонности каждого. Частично апологетизм обнаруживается и в трактовке исторических связей западной и буддийской мысли: правомерно отвергая идеи относительно возможного влияния аристотелевской логики на индийскую, Щербатской уверенно предполагает влияние буддийского идеализма и мистицизма на гностицизм, не обеспечивая, однако, данное предположение выявлением каких-либо исторических возможностей и условий этого влияния<sup>350</sup>.

Подытоживая компаративистские достижения в первом томе “Буддийской логики”, следует начать с различия в том, что в них соответствует логике в реальном

<sup>349</sup> Так уже во вступлении к своему комментарию к самой первой сутре ньяйи (Ньяя-бхашья I.1.1) Ватсьяяна понимает под сущим (sat) то, что обобщается 16 диалектическими категориями ньяйи, маркирующими саму познавательную-полемиическую деятельность “практикующего философа”, и из этих категорий только одна – “предметы познания” (prameya) относятся к “объективному бытию”. Однако и 16 категорий находятся в субординации по отношению к реальности более высокого порядка – к четырем аспектам познавательного процесса, включающим: субъект познания (pramat<), источники знания (pramI;a), предмет познания (prameya) и само познание (pramiti). Онтология Ватсьяяны поэтому – “онтология эпистемологическая”; бытие, абстрагируемое от познавательного-контроверсивного процесса его как таковое не интересует. Комментатору “Ньяя-сутр” принадлежит, таким образом, бесспорная заслуга постановки вопроса о различных уровнях “субъективного бытия”, лишь одним из аспектов коего оказывается то, что можно весьма условно обозначить как “бытие объективное”. См.: VItsyIyanabhIwya/valitam Gautamrya/ NyIyadarqanam [hindrbbhIwInuvIdasampannam]. SampIdakaz, anuvIdakaqca SvImr DvIrikIdIsaqIstr. VlrI;asr, 1966. P. 5-6.

<sup>350</sup> Тема буддийско-гностических параллелей специально разрабатывалась Э.Конзе, который выделял: значение “освободительного” знания (j'Ina и gnosis), различение индивидов по “способности к спасению”, персонификацию Мудрости (Praj'I и Sophia) в аспектах “архетипа”, космогонических функций и женского божества, параисторическое мышление (при котором историческое рассматривается как “видимость”), элитарное отношение к ценностям “обычных людей”, различение Божества как Абсолюта и активного демиурга, а также ряд более частных аналогий и параллельных мифологем. Однако Конзе, в отличие от Щербатского правомерно рассматривает эти параллели лишь на типологическом уровне, не пытаясь декларировать непосредственное буддийское влияние на исторический гностицизм. См.: *Conze E. Buddhism and Gnosis // The Origins of Gnosticism. Le origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina 13-18 Apr. 1966. Testi e discussioni publ. a cura di U.Bianchi. Leiden, 1967. P. 651-667.*

смысле слова и что буддийской философии в целом. В этой связи вполне правомерной представляется проводимое Щербатским разграничение между тем, что в “буддийской логике” относится к “просто логике” и что к “буддийской”. Правомерность данного разграничения представляется особо актуальной для настоящего времени, когда, как правило, настаивают на том, что все без исключения в любой школе индийской философии должно быть связано с религиозными, “практическими” задачами, в том числе и анализ рационального дискурса как такового, хотя это безусловно противоречит самому реальному материалу текстов индийских даршан. Тексты эти не оставляют сомнений в том, что при всех “привязках” этого материала к духовно-практическим задачам, которые нельзя ни в коем случае недооценивать и которые действительно декларируются во вступительных афоризмах этих текстов, индийская философия, буддийская в том числе, обнаруживает и самостоятельный интерес к анализу логического дискурса, который имеет для нее отнюдь не только “прикладное” (в контексте решения сотериологических задач), но и вполне самоцельное значение. И это вполне понятно потому, что без этого самоцельного интереса к “мышлению о мышлении” индийская философия не была бы философией как теоретическо-исследовательской рефлексией, но была бы, при отсутствии исследования специальных категорий дискурса, по выражению комментатора “Ньяя-сутр” Ватсьяяны, “лишь познанием Атмана”<sup>351</sup>.

В том материале “Буддийской логики”, который действительно соответствует логике (см. выше), речь идет именно об этой “науке мышления о мышлении” буддийских философов. Наука это действительно не была “конфессиональной”, за исключением того обстоятельства, что в той реформе логики, которую осуществили в раннесредневековый период Дигнага и его последователи, имели место также задачи противопоставить более рационализированную концепцию умозаключения и силлогизма той старой логике, нераздельно связанной с риторикой, что была достоянием основных “конфессиональных” оппонентов буддизма – брахманистов.

Заслугу автора “Буддийской логики” здесь следует видеть прежде всего в том, что именно в этом своем *opus magnum* он систематизировал те особенности буддийской логики в сравнении с европейской, к которым он обращался неоднократно в своих предыдущих публикациях начиная с самой первой – статьи “Логика в древней Индии” (см. гл. 2). Из тех 11 пунктов различий буддийской и аристотелевской логики, которые “выписал” сам Щербатской, которые мы воспроизвели (см. выше) и которые вряд ли стоит воспроизводить здесь повторно, наиболее значимыми представляются следующие: в буддийской значительно большее внимание, чем в аристотелевской, уделяется дифференциации внутреннего и внешнего умозаключения (умозаключение-для-себя и умозаключение-для-других); отсутствует интерес к фигурам силлогизма, но зато имеет место острое осознание необходимости найти сам максимально экономный базис правильного умозаключения в виде смешанного гипотетического силлогизма, основанного на отношениях тождества и причинности; сохраняется необходимо закономерное для силлогизма двуединство дедукции и индукции, в значительной мере затушеванное в классической европейской логике. Прав поэтому Щербатской, отмечая аналогии с западными же попытками реформы логики, которые он отмечает в связи с Кантом и Зигвартом. Чрезвычайно продуктивными являются и его попытки выявить параллели и различия в буддийской и аристотелевской теории ошибок (при всех претензиях, которые мы предъявили ему выше).

Среди проводимых параллелей в связи с “нелогическим” материалом “Буддийской логики” следует различать достижения в реконструировании параллельных

<sup>351</sup> Vīṭṣīyibnbhīī ṛyasamvalitam Gautamiyam Nyīyadarsanam. P. 6.



философских архетипах и попытках “вписать” буддийские концепции в “общефилософский словарь” понятий и проблем.

Буддийская философия в сравнительном сопоставлении с западными направлениями оказывается на пересечении трех основных архетипов: 1) “философии потока”, в которую она вписывается наряду с построениями Гераклита и Бергсона; 2) “философии десубстанциализации”, где ее ближайшими коррелятами являются позитивизм Маха и Рассела (в последнем случае особый интерес представляют параллели в связи с трактовкой причинности, в частности “деантропоморфизации” причинно-следственных отношений); 3) “философии трансцендентального атомизма”, в коей буддийские динамичные “точечные моменты”, соответствующие конечной реальности, сопоставляются с монадами Лейбница и некоторыми аспектами кантовской вещи-в-себе. Заслугу Щербатского следует видеть в том, что он аккуратно учитывает не только сходства, но и различия между буддийским, с одной стороны, и западными коррелятами, с другой, в каждом из этих трех случаев. Прочтение Канта глазами Дигнаги и его последователей позволяет поставить еще один вопрос, оставшийся недостаточно эксплицированным не только у последователей Канта, но и у него самого, а именно, возможность дифференциации различных уровней бытия и, соответственно, причинности. Если задача сравнительной философии состоит прежде всего в том, чтобы выявить новые измерения западных философских систем, через сопоставления с “одноархетипными” восточными коррелятами, то Щербатской продемонстрировал всю важность компаративистики для авторефлексии европейской философии.

Пример плодотворного введения буддийского материала в сетку дивергенций позиций западных философов по конкретной проблеме – это прежде всего эксперимент возможного участия буддистов в разномыслии по поводу соотношения двух источников знания – “чистого восприятия” и дискурса. Щербатской правомерно солидаризирует буддистов с Ридом, Кантом, Зигватром и Бергсоном, настаивавшими на качественном различии информации, получаемых через эти два “канала”, искусно противопоставляя им индийских реалистов, которые могли бы “подключиться” к Локку, Лейбницу, Юму, Джемсу и преобладающему большинству философов XX в., настаивавшим на количественных лишь различиях между ними и допускавшим трактовку этих различий не как генетических, но лишь как стадийных. Другое безусловное достижение Щербатского – введение буддийской позиции в дискуссию по определению суждения: она значительно усиливает положение тех, кто пересмотрел традиционное определение суждения как предикативной связи между двумя понятиями, акцентируя другое измерение суждения – как выявления соотношения между понятием и референтом. Однако и в рамках этой общей оппозиции традиционной трактовке суждения буддисты, оказавшись они в Европе, дополнили бы круг “реформаторов”, так как если по Зигварту все суждения сводятся к экзистенциальным, то по буддистам – к перцептивным. Наконец, нельзя не отметить и значимости введения индийских философов в один из основных пунктов контroversии западной философии – в связи с альтернативой пассивности и активности сознания в познавательном процессе. Несмотря на известные передержки в связи с некоторым упрощением “монолитности” индийских реалистов в данном вопросе (см. выше) Щербатской доказал наличие этой классической оппозиции западной философии нового времени и в истории индийской философии, о чем до него не подозревали.

Еще более блистательное открытие в “Буддийской логике” – выяснение значимости и в индийской традиции классического западного средневекового спора об универсалиях. При этом было выяснено, что индийский реализм радикальнее западного, так как предполагает объективное бытие не только универсалии, но и ее ингерентных отношений с вещью, а номинализм – еще «номиналистичнее», чем европейский, ибо то, что в номинализме Локка и Беркли соответствует “индивиду”, для буддистов лишь

“конкретная универсалия”, а подлинно “единичное” – не отдельная вещь, но мгновенный и невербализуемый атом бытия. Большой заслугой Щербатского следует признать и сравнение не только результатов, но и предпосылок спора об универсалиях в обеих средневековых традициях: на Западе это были предпосылки преимущественно онтологического характера, в Индии также и эпистемологические<sup>352</sup>.

Наконец, Щербатской открыл историкам философии буддийскую категориальную систему – весьма оригинальную в сравнении с двумя другими, представленными в индийской философии. Если система категорий вайшешики имеет чисто онтологический характер – как исключительно экономный способ записи основных корреляций сущего, а система категорий ньяи может рассматриваться как параметризация познавательно-контровертивной деятельности “практикующего философа”, то пять категорий буддистов означают те схемы “чистого рассудка”, посредством которых происходит синтез опыта. С Щербатским нельзя не согласиться и в том, что буддийские категории сочетают черты и аристотелевских и кантовских: первым они близки ввиду своего “грамматического” характера, соответствуя в буквальном смысле *kat•goria* (“вы-сказыванию”), вторым – как априорные условия рассудочного синтеза, налагающегося на опыт. Если принять во внимание то, что категории можно рассматривать не только как алфавит философской системы, но и как саму авторефлексию философии, то значимость этой компаративистской темы не будет нуждаться в специальном обосновании.

## Глава 5 Преемство

§ 1. Начальная реакция отечественной философии на включение буддизма в философское “мировое сообщество” была резко негативной. Оппонент Федора Ипполитовича на защите его магистерской диссертации, состоявшейся после выхода первого тома “Теории познания и логики” – в 1904 г., сам глава русских кантианцев А.И.Введенский не смог скрыть “обиды” за то, что диссертант осмелился сопоставлять “некоторые буддийские учения с некоторыми кантианскими”<sup>353</sup>. Конечно, позднее Щербатской, во введении ко второму тому того же исследования имел все основания на это возразить, что “поверхностные, с плеча, суждения лиц, которые ничем не доказали не только внимательного изучения или продумывания буддийского учения, но и элементарного знакомства с предметом, конечно, менее всего могли поколебать нашу уверенность”<sup>354</sup>, но можно себе представить, что ушат холодной воды, вылитый на первые ростки сравнительного подхода к буддийской философии наиболее авторитетным для Щербатского русским философом, притом последователем столь

<sup>352</sup> Наиболее фундаментальная из известных нам монографий, посвященных проблеме универсалий в индийской философии – книга Р.Дравида, в которой рассматриваются “экстремистский реализм ньяя-вайшешики”, реализм мимансы, полемика буддистов с реалистами, концепции джайнов, ведантистов и грамматистов и, специально, “буддийский номинализм апохавада”, за которым следует экскурс в европейскую традицию – от Платона до Мура. И основные характеристики индийских концепций и компаративистские разделы обнаруживают влияние как идей, так и самой структуры первого тома “Буддийской логики” (которое автор частично признает и сам). См.: *Dravid R.R. The Problem of Universals in Indian Philosophy. Delhi etc., 1972.*

<sup>353</sup> Из письма Щербатского В.И.Ламанскому от 20 мая 1904 г. Цит.по: *Васильков Я.В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского. Вступительная статья, составление и примечания // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М., 1989. С. 209, 222.*

<sup>354</sup> *Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. II. С. 6.*

дорогого ему Канта, через которого он и собирался ввести буддистов в философский бомонд, не мог не быть большим искушением для “начинающего компаративиста”.

Вторая неудачная попытка заинтересовать буддизмом отечественных философов состоялась в 1927 г., когда Щербатской послал А.Ф.Лосеву экземпляр “Концепции буддийской нирваны” – адресат любезно прислал в ответ свою “Философию имени”, но никаких последствий этот обмен книгами не имел, и Лосев позднее утверждал, что буддизм ни малейшего интереса у него не вызывал ни до, ни после этого события<sup>355</sup>.

Единственным значительным русским мыслителем, которого Щербатской смог заинтересовать своими сравнительными штудиями, оказался не философ, но философствующий естествоиспытатель – В.И.Вернадский. Переписка двух ученых включает 30 писем (24 Щербатского и 6 Вернадского) и охватывает значительный период с 1900 по 1940 гг. (последние два года жизни Щербатской регулярно общался с Вернадским в эвакуации в поселке Боровое)<sup>356</sup>. О том месте, которое Щербатской занимал в интеллектуальной жизни Вернадского, свидетельствует письмо естествоиспытателя от 18 января 1936 г.: “Мне Вы давали очень много. До Вас – Радлов. В Праге – Лосский...”<sup>357</sup>. Контекст имен свидетельствует о том, что Щербатской был для него очень значительной философской величиной. В 1924 г. Вернадский читает в Париже знаменитую в те годы книгу – “манифест компаративистики” – П.Массон-Урселя “Сравнительная философия” и обнаруживает интерес к сопоставлению философских достижений Востока и Запада, выражая, правда, скепсис в связи со способом подачи этого материала у французского философа-востоковеда<sup>358</sup>. О том, что Вернадский хотел всерьез привлечь индийский материал для разработки своих “философем”, свидетельствует его письмо Щербатскому с просьбой охарактеризовать ему те индийские системы, в которых время есть отдельная субстанция или “время как время”. В ответ буддолог представил ему полный “отчет” об индийских концепциях времени и завершил обобщением: “То, что Вам нужно, т.е. “биохимическая энергия”, вероятно соответствовала бы индийскому понятию о карме; это всеобщая пружина бытия...”<sup>359</sup>. В архиве Вернадского имеется и краткий конспект немецкоязычной статьи Щербатского “Три направления в философии буддизма” (1934).

Явное влияние Щербатского обнаруживается в обобщающем труде “Научная мысль как планетарное явление” (1937-1938). Если в заметках по истории философии, написанных на рубеже веков, Вернадский “начинает” ее с греков-ионийцев<sup>360</sup>, то в рассматриваемой работе он решительно отвергает всякий европоцентризм. “Теоретическая научная мысль” как выяснение отвлеченных оснований научного знания зарождается практически одновременно в различных культурных регионах: в Греции в VII-VI вв. до н.э. и примерно столетием раньше в Индии и Китае. В истории

<sup>355</sup> Лосев А.Ф. В поисках смысла. Беседу вел В.Ерофеев // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 220-221

<sup>356</sup> Этой корреспонденции был посвящен специальный доклад: Росов В.А. О переписке В.И.Вернадского и Ф.И.Щербатского // Клаузура ноосферы. Ч.1 (Тезисы ста докладов на научно-практической конференции “Ноосфера – настоящее и будущее человечества”). М., 1988. С. 111-114. О совместном пребывании ученых в эвакуации см.: Мочалов И.И. Владимир Иванович Вернадский. М., 1982. С. 365, 367.

<sup>357</sup> Там же. С. 315.

<sup>358</sup> В письме Б.Л.Личкову он делится своими впечатлениями от автора “Сравнительной философии”: “Сравнение хода и достижений философии нашей, греческо-семитской и европейской, с индийской и китайской. Много общего. Его толкования не удовлетворяют – но область захвачена им очень интересная и огромного значения” (Там же. С. 246).

<sup>359</sup> Цит. по: Росов В.А. О переписке В.И.Вернадского и Ф.И.Щербатского. С. 113.

<sup>360</sup> Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 406.

философской мысли уже в древности обнаруживаются “интуиции и построения, которые могут быть связаны с научными эмпирическими выводами” – среди них некоторые из исканий Индии в “философии упанишад”. Не следует преувеличивать изолированность этих начальных очагов научной мысли, выросшей из древней философии, и правомерно поставить вопрос о культурном взаимообмене поколений близких Пифагору, Конфуцию и Будде. Однако в целом об Индии можно сказать, что там “другой комплекс великих философских построений, развивавшийся самостоятельно, вне серьезного контакта и влияния философии Запада, в течение долгих столетий живший своей самостоятельной жизнью”<sup>361</sup>. Специальное влияние тематики изысканий Щербатского заметно в трактовке истории логической мысли. Вернадский настолько увлекается данным сюжетом буддолога, что относит начала логики к седой древности – когда благодаря работе могучего течения “учеников” (?) “началось не меньше чем за 3000 лет до нашей эры в разных частях государственных образований арийского населения Индии – пришельцев в область древних доарийских культур, “дравидских” культурных образований, могучее философское религиозное течение, создавшее основы великих логических построений, живших до наших дней”. По его расчетам индийцы создали логику в реальном смысле за столетия до появления ее в эллинской цивилизации и можно допустить ее влияние на Аристотеля<sup>362</sup>. Разумеется Щербатской свободен от ответственности за эту фантазмагорическую хронологию, не подтверждаемую ничем, кроме “интуиций” естествоиспытателя в области истории философии, но он, безусловно, сознательно поддерживал романтическое востокофильство своего друга в целом.

Дипломированные же философы 1930-х годов поняли компаративистику русского буддолога совсем по-иному. Кампания против Щербатского, которую возглавил академик-секретарь Отделения общественных наук АН СССР А.М.Деборин<sup>363</sup>, была призвана прежде всего разоблачить попытки “протащить” кантианство, а также махизм и прочие течения, разоблаченные в “Материализме и эмпириокритицизме”, через буддийские штудии, которые сами, в свою очередь, преследовали цель отвлечь народ Индии от национально-освободительного движения, благодаря чему буддологи “объективно играют роль пособников английского империализма”. В рецензии А.Петрова и Я.Радуль-Затуловского на серию *Bibliotheca Buddhica* подчеркивалось также, что Щербатской в сопоставлениях Дигнаги с Кантом и Гегелем исповедует “реакционную теорию идеалистического эклектизма”, а сравнительная философия автора “Буддийской логики” характеризовалась как “атака против диалектического материализма на основе синтеза Кант – Мах в буддийском оформлении”<sup>364</sup>.

Первые попытки осмысления и частичного возрождения компаративистских опытов Щербатского могли быть предприняты поэтому при наличии двух условий: идеологической “оттепели” и начального восстановления реальных индологических штудий. Эти условия обозначились на рубеже 1950-1960-х годов и были связаны с частичным ослаблением идеологического давления на гуманитарные науки с одной

<sup>361</sup> Там же. С. 65, 36-37, 83, 109.

<sup>362</sup> Там же. С. 67.

<sup>363</sup> Отметим, что Щербатской предпринимал попытки “задобрить” своего оппонента, о чем свидетельствует, например, тот факт, что он подарил ему в 1934 г. с дарственной надписью свое немецкоязычное эссе “Три направления в буддийской философии” (см. глава 4), что безусловно свидетельствует о его достаточно наивных представлениях о реальностях “победившего социализма”.

<sup>364</sup> См.: *Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского. С. 204-205.

стороны, и кратковременным, но весьма плодотворным для отечественной индологии пребыванием на родине сына известного художника, востоковеда Ю.Н.Рериха.

В знаменитом пятом, “либеральном” томе “Философской энциклопедии” в 1970 г. появилась статья, посвященная Щербатскому, где прямо констатировалось, что русский буддолог “зложил основы сравнительного изучения западной и индийской философии”. Автор энциклопедической статьи, известнейший лингвист и культуролог В.В.Иванов, отмечал достижения автора “Буддийской логики” в параллелизации западных и буддийских решений проблем реальности внешнего мира, трактовки чувственного восприятия, теории суждения, закона противоречия и других философских тем и в обосновании большей последовательности буддийской логики по сравнению с классической европейской в дихотомистической классификации категорий и фигур силлогизма<sup>365</sup> (см. выше, глава 4).

Двумя же годами раньше, в востоковедном сборнике, приуроченном к столетию со дня рождения русского буддолога, вышла статья Иванова “Об аналогиях между буддийской логикой и новейшей европейской наукой”, где было предложено продолжение компаративистских штудий Щербатского в связи с теми достижениями западной философии и науки, которые осуществились уже после завершения его творчества<sup>366</sup>. Трактат Дхармакирти “Обоснование чужой одушевленности” может быть сопоставлен с разработкой той же темы в главном сочинении Ж.П.Сартра “Бытие и ничто”. Критика Сартром реалистического подхода к проблеме почти дословно совпадает, по мнению Иванова, с критикой буддийских реалистов по тому же вопросу у Дхармакирти. Цитируя перевод этого трактата с комментарием Винитадэвы у Щербатского, автор статьи отмечает сходство позиций французского экзистенциалиста и буддийского идеалиста в том, что оба доказывают невозможность непосредственного восприятия чужой одушевленности (в противоположность реалистам, для которых в чужой одушевленности нет вообще проблемы), а также в способах опровержения солипсизма и в демонстрации чужой одушевленности на основании представлений субъекта (см. выше, глава 3). “Сходство... настолько глубоко, что временами может возникнуть впечатление, будто речь идет о двух переложениях одного и того же подлинника”<sup>367</sup>. Положение же трактата Дхармакирти о том, что мир живых существ является одушевленным в том только смысле, что в нем присутствует преследование целей и достижение результатов вследствие деятельности, направленной на “других”, перекликается, по мнению Иванова, с описанием в кибернетике (автор выделяет здесь А.Н.Колмогорова и Н.А.Бернштейна) самосознающих биологических систем как таковых, которые сами вырабатывают себе цель или модель мира и поведения. Отказ Будды по трактату Дхармакирти от решения “неразрешимых” метафизических проблем (в их числе и рассматриваемой) весьма близок позиции Р.Карнапа, который считал, что аналогичные проблемы лежат за пределами языкового каркаса науки. Другая аналогия, на которой настаивает Иванов – это параллель между различием у Дигнаги умозаключения-для-себя и умозаключения-для-других (силлогизм) с различием в том же трактате Сартра *pour-soi* и *pour-autrui*, с терминологическим даже соответствием. Различие в том, что по Сартру “мне необходим другой для того, чтобы я мог целиком охватить все структуры моего бытия, Для-себя отсылает к Для-другого”, и эта значимость для понимания “я для себя” на фоне “я для другого” акцентируется также у М.М.Бахтина, в современном романе и концепциях языка и искусства. С Хайдеггером буддизм сближает тезис о нашем “существовании с” другими (*Mit-sein*), который

<sup>365</sup> Иванов В.В. Щербатский // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 527-528.

<sup>366</sup> Иванов В.В. Об аналогиях между буддийской логикой и новейшей европейской наукой // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968. С. 143-147.

<sup>367</sup> Там же. С. 144.



реально восходит уже к Кьеркегору, с экзистенциализмом в целом – трактовка личности как отдельного “течения” в общем потоке (выражение Щербатского)<sup>368</sup>. Учение же буддистов об отрицательном значении слов (имеется в виду доктрина *aroha-vIda*) предвосхищает открытие отца современной структурной лингвистики Ф. де Соссюра, по которому каждый элемент языка “отрицает” другие. Но ближайшие аналогии возникают вновь с тем же трактатом Сартра, содержание которого в значительной мере определяется характером языковых отрицательных форм (ср. замечания самого философа в связи с такими формами, как *rien*, *personne* и т.д.). Сартр, как и буддисты, связывает отрицание с «ожиданием» – с гипотетически постулируемым существованием объекта, которое не оправдывается<sup>369</sup>.

С Ивановым вполне можно согласиться, когда он находит аналогии между буддийской философией с экзистенциалистской – уже потому хотя бы, что в обоих направлениях мысли исходным пунктом является “заброшенность” человеческой экзистенции в мир и ее одиночество перед лицом страдания и смерти, вследствие чего буддийскую философию в целом также можно было бы охарактеризовать в известном смысле как экзистенциалистскую<sup>370</sup>. Заслуживают внимания и параллели в связи с оппозицией идеалистического и реалистического подходов к проблеме чужой одушевленности. Другой бесспорный пункт – сопоставимость “неразрешимых” проблем у Будды и трактовки сверхопытных реальностей в неопозитивизме, которая еще до статьи Иванова обсуждалась в серьезной буддологической литературе<sup>371</sup>. Параллели между отрицательной теорией имен в буддизме и определениями Соссюра также вполне релевантны и прямо продолжают сравнительные штудии Щербатского. Нельзя, однако, никак согласиться с Ивановым относительно аналогий между умозаключениями для себя и для других и сартровскими “для себя” и “для другого” поскольку во втором

---

<sup>368</sup> Там же. С. 146.

<sup>369</sup> Там же. С. 146-147.

<sup>370</sup> Год спустя после статьи В.В.Иванова появилось первое издание книги Дж.Ларсона “Классическая санкхья”, где с экзистенциальной онтологией Сартра сопоставлялась философия санкхьяйков, исторически и типологически близкородственная буддийской, в которой акцентировались экзистенциальные измерения дискурса “Санкхья-карики”, открывающейся стихом о существовании индивида перед лицом страданий, и сходство мировоззренческих установок Ишваракришны и Сартра, строивших “атеистическую” сотериологию. См.: *Larson G.J. Classical Si/khya. An Interpretation of Its History and Meaning. Delhi, 1969. P. 229-238*; ср. *Larson G.J. Classical Si/khya and Phenomenological Ontology of Jean Paul Sartre // Philosophy East and West, 1969. Vol. 19. P. 45-58*.

<sup>371</sup> Так один из ведущих буддологов К.Джаятиллеке, автор монографии “Теория познания в раннем буддизме”, трактовал “неразрешимые вопросы” исходя из аналогий с аналитической философией XX века. Будда по его мнению, в своем “молчании” руководствовался рассмотрением философских проблем с позиций критики обыденного языка, незаконно, по его мнению, предпринявшему их решения. Те вопросы, на которые Будда отказывался отвечать, можно разделить на некорректно сформулированные и принципиально неразрешимые; в применении к последним позиция Будды близка духу известнейшего афоризма Л.Витгенштейна: “О чем нельзя говорить, о том следует молчать”. См.: *Jayatilke K. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963. P. 475-476*. Аналогии с аналитической философией представляются более точными, нежели с классическим неопозитивизмом Венского кружка, поскольку именно критика обыденного языка демонстрируется Буддой в связи с критикой концепции Атмана и классическими для индийской мысли его эпохи проблемами, типа существует ли совершенный (*tathlgata*) после смерти: постановка данного вопроса, по мнению Будды, столь же нерелевантна, как и вопрос о том, куда уходит огонь после потребления топлива. Показательно, что некоторые философы-аналитики прямо констатировали, что “отказ от вводящих в заблуждение форм языка был осуществлен еще последовательнее буддийскими авторами в их отказе от “души””. См.: гл. 3, примеч. 36.

случае речь идет совсем не о классификации умозаключений, но об онтологии индивида (отсюда произвольность и параллелей с Бахтиным). “Отрицательные имена” у Сартра также не имеют отношения к “теории имен”, которая в буддизме неразрывно связана с номиналистической критикой универсалий. Наконец и сближение буддистов с теоретиками кибернетики представляется слишком общим, позволяющим сравнивать все со всем. При всей сомнительности указанных аналогий статью Иванова все же можно считать определенной вехой в развитии компаративистских установок Щербатского.

Более значительным событием оказалась публикация статьи В.Н.Топорова “Мадхьямики и элеаты” в сборнике статей в память Щербатского (1972)<sup>372</sup>. Статья отличается не только глубочайшей фундированностью, – и в связи с привлекаемыми греческими, а также санскритско-тибетскими источниками, и в связи с рассматриваемой в ней историографией, – но и методологической системностью. Автор не ограничивается констатацией значимости приводимых параллелей (убедительно показывая при этом, что обычно привлекаемые параллели элеатов и ведантистов имеют сравнительно меньшее эвристическое значение), но рассматривает три возможных аспекта этих параллелей. Первый аспект – наличие чисто типологических сходств весьма высокой степени, делающих их привлекательными сами по себе; второй – возможность обнаружения в обоих случаях одинаковых или по крайней мере близких культурно-мыслительных контекстов (и мадхьямики и элеаты ставили вопрос о достоверности знания и языке его описания – “именно в связи с этим и Парменид и Нагарджуна открывают историю *современной* философии”); третий – исторические основания сходств понятий и идей двух школ, коренящиеся в общих индоевропейских истоках и элеатского и мадхьямического мировоззрения и языка<sup>373</sup>. Связь мадхьямиков с индоевропейской мифопоэтической традицией осуществляется через знаменитые “четыре благородные истины” Будды (catvāry āryasatyāni), которые, в свою очередь, обнаруживают следы трансформации “основных четырех операций, определяющих космогонические процессы” – рождение, рост, деградация и смерть, и те же четыре “узла” реконструируемы в фрагментах Парменида<sup>374</sup>. Основное же внимание в статье уделяется различению двух уровней истины в обеих философских школах: мнение и подлинная истина (doxa – samvṛti-satyā и alētheia – paramārtha-satyā). В обеих школах – и у элеатов и у мадхьямиков – истинный уровень бытия внеположен рождаемости, разрушимости и изменениям, соответствующим состоянию мира на уровне кажимости. В обоих учениях конечная истина о мире является невербализуемой (по причине внеположенности “мирским” характеристикам). В обоих случаях, наконец, учитывается потребность в поиске и какого-то срединного третьего пути: у Парменида осуждаются “двухголовые люди”, пытающиеся комбинировать кажимость и истину – Нагарджуна вводит третий уровень бытия, благодаря которому образуется иерархия: parikalpita (воображаемая природа), paratantra (зависимая) и pariniṣpanna (абсолютная), при которой первый уровень соответствует тому, что у ведантистов позднее будет обозначено как prātibhāsika – фантомные объекты (рога зайца и т.п.). Осмысляются четыре исчерпывающие логические возможности описания любого феномена с точки зрения бытия и не-бытия, с той только разницей, что у Парменида тетралемму можно реконструировать, а у Нагарджуны она вполне эксплицирована как известнейшая индийская формула чатушкотика (“четырёхвершинная”)<sup>375</sup>. Параллельны и историко-

<sup>372</sup> Топоров В.Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти академика Ф.И.Щербатского. М., 1972. С. 51-68.

<sup>373</sup> Там же. С. 52.

<sup>374</sup> Там же. С. 52-54.

<sup>375</sup> Там же. С. 54-59.

философские контексты обоих учений: Пармениду нужно было опровергнуть непоследовательный монизм ионийцев, пифагорейский дуализм и гераклитовскую попытку нейтрализации монизма и дуализма, мадхьямикам – теорию двух субстанций сарвастивадинов и их позднейших филиаций (вайбхашики). В крайних же своих точках монизм элеатов и мадхьямиков соприкасается с противоположной эпистемой – атомистической (ср. учение Левкиппа и Демокрита и теория дхарм Васубандху, появляющиеся после Парменида и, соответственно, Нагарджуны)<sup>376</sup>. В целом обе концепции сыграли исключительную роль в становлении нового мировоззрения, оказавшись “тем фокусом, в котором полнее всего скрестились тенденции архаического взгляда на мир и тенденции зарождающегося логико-научного мировоззрения”<sup>377</sup>. В знаменитом же индийско-европейском философском симпозиуме по проблеме реальности внешнего мира, который провел Щербатской, Парменид и Зенон были бы заодно с Нагарджуной и Чандракирти.

Отношения преемства между статьей Топорова и “Буддийской логикой” не сводятся к последнему замечанию. Сама постановка вопроса о различных уровнях истины в буддийской философии в контексте компаративистики навеяна всем духом “Буддийской логики”, завершающейся тем, что Гегель и Кант не несовместимы, ибо на самом деле описывают различные уровни бытия, дифференцированные у буддистов. При всей апологетичности данной концепции Щербатской был совершенно прав, акцентируя значение различения уровней бытия у йогачаров, как прав оказался и Топоров, выделив эту важнейшую модель философского менталитета Индии на материале школы, которой принадлежал едва ли не наибольший вклад в ее разработку. Вполне в духе Щербатского и рассмотрение общего историко-философского контекста отдельных сопоставляемых философских моделей: вспомним о том, как он находил соответствующих оппонентов буддийской теории дхарм и лейбницеvской монадологии (см. выше, глава 4). Топоров, однако, ставит и те проблемы, к которым Щербатской остался равнодушен: проблемы сопоставления философских систем, близких не просто чисто типологически, но и с историко-стадиальной точки зрения, и их “прочтения” через общую историю культуры. Изучение дифференциации уровней истины у мадхьямиков и элеатов чрезвычайно важно потому, что речь идет о той философской эпистеме, которая начала складываться примерно синхронно и в Индии и в Греции, но в первом случае оказалась чрезвычайно продуктивной (не только у мадхьямиков и ведантистов, но также во всех практически направлениях, различавших собственные же положения в условном и “конечном” смысле), а во втором после элеатов значительного продолжения не получила, обнаружившись, как убедительно показал Щербатской, много позднее у Канта (см. глава 4, § 2). Выяснение причины столь несхожих судеб этой эпистемы (вспомним соображения Щербатского в связи с тем, что “поточная картина мира”, определяющая для всего буддийского мировоззрения и в Индии и за ее пределами, также ограничивается в Европе философией Гераклита и Бергсона) должно стать предметом специального компаративистского изыскания. Попытка системного сопоставления следствий дифференциации двух истин также составляет большое достоинство статьи<sup>378</sup>.

Сказанное, разумеется, не означает необходимости согласия со всеми положениями ее автора. Попытки выявления трансформаций четырехчастной

<sup>376</sup> Там же. С. 60.

<sup>377</sup> Там же.

<sup>378</sup> Параллели мадхьямиков и элеатов в области “двух истин” значимы потому, что и те и другие были заинтересованы в различении уровней познания реальности, а не ее собственной “структуры” (в отличие от изысканий виджнянавадинов, ведантистов и отчасти Канта, различавших “три измерения” самой реальности). См. глава 1.

архаической модели рождения – роста – деградации – смерти в “четырёх благородных истинах” Будды представляются неоправданными, ибо в буддийской формуле речь идет не о цикле существования, но о совершенно ином – о четырех “пунктах” духовной терапии (болезнь, ее причины, возможности ее устранения и стадии лечения). Соотнесение философии мадхьямиков и элеатов с архаическим мировоззрением вообще представляется проблематичным именно вследствие иной стадильности этой философии в общекультурной перспективе: то, что в архаическом индоевропейском мировоззрении было реальной картиной мира, соответствует у рассматриваемых философов, притом лишь весьма условно, только объекту критической рефлексии. Схематично также соотнесение мадхьямиков и элеатов с типологически однородными оппонентами: Гераклит не отстаивал синтез монизма и дуализма (о втором у него вообще нет речи), и тот же дуализм вполне отсутствует у сарвастивадинов, не знавших, как и все буддисты, не только двух субстанций, но и субстанцию как таковую (субстанцию как носителя качеств и субстрата движения отстаивали носители противоположного буддийскому менталитета – реалисты-вайшешики). В целом же статью Топорова можно считать первым значительным достижением отечественной компаративистики после трудов Щербатского.

Хотя книга киевского философа К.К.Жоля с весьма многообещающим названием “Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия”(1981) опиралась преимущественно на “Буддийскую логику”, ее результаты никак не позволяют говорить о реальном развитии традиций компаративистики Щербатского. Автор воспроизводит многие положения указанного труда (начиная с трехчастной периодизации истории буддийской философии), но делает это, как правило, весьма произвольно и ограничивается переводами Щербатского<sup>379</sup>, не обращаясь к его первоисточникам. Автор предпринял попытку углубления темы: буддисты – Гераклит, но почему-то решил, что это возможно без привлечения буддийских данных и завершил тем, что буддистам параллелен не только Гераклит, но и вся греческая мысль, основывающаяся на идее “реновационности глобальных мировых процессов” (на это можно, в свою очередь, возразить, что на той же идее основывается и вся индийская мысль, а потому особо выделять здесь буддистов нет никакого смысла), выявив также и то различие, что гераклитовская реновация субстанциальна, а буддийская кинематична и потому между ними нет ничего общего<sup>380</sup>. Пытаясь уточнить терминологию Щербатского, пользовавшегося словосочетанием “эпистемологическая логика”, Жоль нашел выход в том, что в современной науке данный термин соответствует модальной логике – разделу символической логики, а потому... термин Щербатского близок к психологическому аспекту эпистемологии, а именно к “генетической эпистемологии” (со ссылками на Ж.Пиаже)<sup>381</sup>. Пересказав изложение Щербатским природы буддийского номинализма, а также отличий буддийской логики от аристотелевской (прежде всего в связи с различием умозаключения для себя и для других), автор предложил новую параллель – между буддийской доктриной отрицательных имен и стоической трактовкой закона противоречия, но поскольку он ссылается не на источники по стоицизму, а на вторичную литературу (да и здесь весьма не конкретно), трудно понять,

<sup>379</sup> Так те же три периода буддийской философии характеризуются как, соответственно, разработка учения о *дхарме* (на деле речь идет у Щербатского о теории *дхарм*), “трансформирование” этого учения о *дхарме* в учение о нирване (автор полагает, вероятно, что в классическом буддизме была одна “дхарма” без нирваны) и “период утонченной схоластики и одновременно дикости тантрических культов”. См.: Жоль К.К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981. С. 38.

<sup>380</sup> Там же. С. 98.

<sup>381</sup> Там же. С. 114.

в чем собственно природа этих соответствий<sup>382</sup>. Единственный пункт, в котором с автором можно согласиться, это ссылка на книгу И.Н.Бродского по отрицательным суждениям, в которой указывается на то, что одно время Рассел и Витгенштейн придерживались идеи “отрицательных фактов”<sup>383</sup> – в свете изысканий Щербатского в связи с индийскими трактовками отрицательных суждений это действительно частично сближает их с индийскими реалистами. Основной же вывод, который напрашивается после чтения книги, достаточно банален, а именно тот, что “сравнительным анализом индийского логико-философского наследия” следует заниматься, работая все-таки и с индийскими источниками, а не с одной только вторичной литературой.

В комментариях В.Н.Топорова к изданию избранных трудов Щербатского (1988) некоторые темы компаративистских изысканий русского буддолога продолжают в свете новейших сравнительных штудий. Так, “неаристотелевские” черты индийской логики, изучавшиеся Щербатским на буддийском материале, рассматриваются на материале “открытой” Д.Г.Х.Инголлом логики навья-ньяйи Гангеши Упадхьяйи (XIII в.) и его последователей. Топоров отмечает, что логика Гангеши во многих отношениях опережает не только аристотелевскую, но и современную математическую (например, в концепции числа как класса классов у Матхуранатхи обнаруживаются схождения с определением числа у Г.Фреге). Другие достижения новой ньяйи, приближающие ее к современной логике – определение дизъюнкции как отрицания конъюнкции отрицаний или то, что “наяики знали следствие о классах из закона де Моргана”. Проблемой же для них было то, что они оперировали исключительно громоздкой системой категорий, не дойдя до использования логических символов. Соглашаясь с Щербатским в том, что буддийская логика в собственном смысле (как учение о формах силлогизма, теория вывод и т.д.) может рассматриваться как “самодовлеющая дисциплина”, Топоров подчеркивает, что в более широком смысле она не может быть изолирована от буддизма в целом, так как в данном случае необходимо иметь в виду “более широкие задачи, одушевлявшие научные построения буддистов”, прежде всего ориентацию на “освобождение”. Параллели этому – разработка у средневековых западных логиков Николая из Амьена и Аллана из Лилля аксиоматической системы в логике с явно выраженными теологическими целями или “Логико-философский трактат” Витгенштейна, в котором “концепция мистического возникает как прямое следствие логической системы”. Знаменитое “молчание Будды” в ответ на метафизические вопросы сопоставимо с европейскими традициями, “не доверяющими суверенности логики дискретного” – даже со столь различными как “Ареопагитики”, Экхарт, Витгенштейн и Т.Элиот, а апофатизм Нагарджуны – с идеями Николая Кузанского, выраженными в его сочинении “О неинном”<sup>384</sup>.

Заключительная часть статьи буддолога В.П.Андросова “Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны” (1988) посвящена осмыслению параллелей между диалектикой Нагарджуны и Гегеля в свете указанных компаративистских изысканий известнейшего “нагарджуноведа” Т.Р.В.Мурти и частично Щербатского. Андросов критикует Щербатского за то, что тот, по его мнению, не заметил важных сходств между ними (в “Симпозиуме” Гегель полемизирует с мадхьямиками). Сам же автор полагает, что “поразительные сходства” обнаруживаются между нагарджуновским наставлением царю “Ратнавали” относительно того, что Будда дает отдельным лицам наставление о спасении в соответствии с их возможностями восприятия: первым предлагаются рекомендации как освободиться от тяжести былых проступков, вторым – о приобретении заслуги,

<sup>382</sup> Там же. С. 169-170.

<sup>383</sup> См.: Бродский И.Н. Отрицательные высказывания. Л., 1973. С. 12, 14.

<sup>384</sup> Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 269, 298-299, 411-412, 419.



третьим – “об опоре на двойственность”, четвертым – учение, “не опирающееся на двойственность”, пятым – самым “избранным” – учение о пустоте сострадания и прозрении (IV.94-96), и гегелевским учением о трех сторонах логического : абстрактной или рассудочной, диалектической или отрицательно-разумной и спекулятивной или положительно-разумной<sup>385</sup>. Первой стороне гегелевского логического соответствуют первые три рекомендации текста Нагарджуны – двух этических предписаний и следования “двойственности”, т.е. различению вечного/невечного, простого/составного и т.д. Второй стороне – четвертая рекомендация или негативистский аспект полемического философствования Нагарджуны, в котором “снимаются” категориальные “крайности” оппонентов мадхьямики. Третьей стороне – нагарджуновские “пустота”, “сострадание” и “прозрение”. Одновременно между двумя учениями можно выявить и существенные различия: философия Нагарджуны начинается с диалектики, Гегеля – с формальной логики и учения о бытии; для Гегеля формы рассудочной мысли ценны ради “науки логики”, для Нагарджуны – только с точки зрения их ниспровержения, демонстрирующего идею шуньяты<sup>386</sup>.

С Андросовым трудно согласиться в том, что Щербатской противопоставляет Гегеля мадхьямикам: вспомним о том, что он вполне обоснованно включает их вместе в логику, игнорирующую закон противоречия, противопоставляя им в этом отношении Аристотеля, Канта и Дигнагу, да и в цитируемом “Симпозиуме” Гегель ведет диалог не с ними, а с йогачарами, притом Дхармакирти там допускает панлогизм Гегеля (в противоположность Э. фон Гартману), хотя и на уровне “мира воображения” (см. глава 4, § 2). Сходства между тремя сторонами логики в “Энциклопедии философских наук” с этапами “продвижения” адепта в приводимом тексте Нагарджуны также трудно считать совсем уж “поражительными”: первые две ступени из пяти нагарджуновских, в коих речь идет об этическом тренинге, не находят прямых соответствий “абстрактной или рассудочной” стороне гегелевской логики<sup>387</sup>, и именно вследствие меньшей “практической” интенциональности гегелевской системы в сравнении с мадхьямикой. Но вряд ли правомерно считать и то, что достижение мистической “пустоты” было, с другой стороны, единственной целью нагарджуновской негативной диалектики: при всей отмеченной практической интенциональности нагарджуновского учения оно обнаруживает и достаточно “самоцельный” интерес к критике понятий и суждений, как, впрочем, и все остальные индийские даршаны. Тем не менее параллели между Нагарджуной и Гегелем, которые еще раз акцентирует Андросов, вполне легитимны – и в связи с контрверсивной диалектикой, и в связи с поэтапными “снятиями” одних состояний познания истины в других, более высоких<sup>388</sup>.

Индолог Я.В.Васильков в цитированном уже исследовании творчества Щербатского (1989) не только осмысляет компаративистские построения Щербатского, но и оценивает те достижения в философской компаративистике, которые реализовались после русского буддолога, будучи в значительной мере инспирированы его сравнительными штудиями. В числе перспективных тем он выделяет проблему

<sup>385</sup> Андросов В.П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988. С. 66, 69.

<sup>386</sup> Там же. С. 67-68.

<sup>387</sup> См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 202-205.

<sup>388</sup> В монографии, посвященной текстам Нагарджуны, которая вышла через два года после рассмотренной статьи, Андросов в значительно большей мере уже отдает должное заслугам Щербатского в нагарджуноведении, признавая его определяющее значение для всего последующего изучения мадхьямики и системных характеристик нагарджуновского учения, а также параллелей с западными системами. См.: Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М., 1990. С. 163-166.

соотношения языка и мышления – в той области, где буддисты почти на полтора тысячелетия опередили западных философов: об этом свидетельствует различие умозаключения-для-себя и умозаключения-для-другого. Васильков видит и важные перспективы встречи Востока и Запада в связи с возможным использованием западной мыслью индийской разработки проблемы неинтеллектуального в психике. Он полагает также, что европейской научной психологии “достижения индийцев дали уже немало и могли бы дать еще больше, если бы психологи обращались не только к практике йоги, но и к детально разработанной психологической теории индийских философов” (подразумевается выявление роли аффектов в функционировании сознания и т.п.). Автор завершает свое сочинение выражением надежды, что именно на родине великого буддолога может осуществиться его заветная мечта: об освоении теоретической индийской мысли совместными усилиями востоковедов и философов и “прогнозировании” ими ее участия в культурных процессах будущего<sup>389</sup>.

В весьма обстоятельном очерке истории отечественной историко-философской буддологии у В.Г.Лысенко компаративистский заряд штудий Щербатского оценивается неоднозначно (1994)<sup>390</sup>. Исследовательница приводит важную цитату из “Теории познания и логики”, свидетельствующую о том, что русский буддолог разделял мнение В.Фрейтага о существовании общих восточно-западных парадигм философского мышления. Тем критикам Щербатского (к каковым в определенном смысле относился А.М.Пятигорский), которые считали, что его буддийско-западные параллели убедительны, но не связаны с имманентным содержанием самой буддийской философии, она противопоставляет тот факт, что в самой Индии Щербатского считали не столько историком буддийской философии, сколько буддийским философом. Более того, она полагает, что его европеизированная интерпретация буддийских понятий не только свидетельствует о большой философской эрудиции, но и соответствует в известном смысле установкам самой традиционной индийской философии, где “комментатор использовал термины современного ему философского языка для решения... философских проблем своего времени”. Более того, по мнению Лысенко, “едва ли мы погрешим против истины, если предположим, что буддологические сочинения Щербатского можно рассматривать как комментарий к определенным буддийским идеям, созданный с привлечением терминологического аппарата европейской философии”<sup>391</sup>. Одновременно она подвергает критике попытку Щербатского представить буддийскую философию в виде единства традиционных европейских философских дисциплин, для Индии неорганичного (деление на онтологию, логику, теорию познания и этику). Именно экстраполяцией европейских установок на индийское философствование следует объяснить, по ее мнению, и незаконную попытку отделить “буддийскую логическую систему” от “буддизма как религии” (здесь она опирается и на приведенные выше замечания В.Н.Топорова). Критически оценивает она и переводческие принципы русского буддолога, считая, что он отдает однозначное преимущество “идее” перед “словом”, так как полагает, что индийский текст можно переводить исходя из его идейных реконструкций. Подобный “перевод без остатка” оказывается на деле не переводом в реальном смысле слова, но скорее реконструкцией того, “что понял переводчик”, притом в зависимости от его субъективных предпочтений (в случае с Щербатским речь идет о кантианских и неокантианских пристрастиях). С другой стороны, однозначный перевод ключевых буддийских терминов есть попытка “снятия” реальной многозначности индийской терминологии, не оправданной текстами.

<sup>389</sup> Васильков Я.В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И.Щербатского. С. 211-212.

<sup>390</sup> Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 54-59.

<sup>391</sup> Там же. С. 59.

Приведенные критические замечания требуют, на мой взгляд, дифференциации. Безусловно, увлеченность Щербатского “интерпретирующим переводом” является герменевтической крайностью, которая находится в отношении взаимодополнения с противоположной крайностью в виде “транслитерирующего перевода”. Хотя любой перевод (притом не только восточных текстов) не может в той или иной мере не быть интерпретирующим – уже потому, что мышление переводимого автора и мышление переводчика не совпадают по причине их неотделимости от различных языков – задачи перевода и семантической реконструкции являются хотя и очень близкими, но все же различными, чего Щербатский упорно не хотел признавать. Справедливо и замечание Лысенко в связи с полисемантической ключевых понятийных терминов индийской мысли: переводить *dharmā* везде как “*reals*”, несмотря на то, что данное слово может означать в зависимости от контекста и многое другое, не совсем корректно. Однако приписывать Щербатскому попытку ввести в буддийскую мысль европейские философские дисциплины также некорректно – хотя бы потому, что он, в отличие от П.Дойссена (см. глава 1) скорее их “сливал”, обозначая в качестве “буддийской логики” даже то, что к логике как таковой не относится (см. выше, глава 4). Что же касается тезиса о неотделимости “буддийской логической системы” от “буддизма как религии”, то здесь требуются значительно большие доказательства, чем ссылки на Топорова (см. выше). Найдя также не отказывались от “освобождения”, но считать, что их знаменитый силлогизм, обосновывающий умозаключение об огне из наличия дыма, является “индуистской логикой”, было бы, вероятно, поспешным. “Более широкие задачи” стояли и перед западными философами, но это не оправдало бы таких, скажем, терминов, как “католическая логика” или “протестантская логика”, а также обозначение классификаций умозаключений у русского логика М.И.Каринского в качестве “православной логики” на том также основании, что он преподавал в Санкт-Петербургской духовной академии... Видимо, в данном случае работает стереотип, (притом как раз чисто западный, романтический), согласно которому у индийских философов (в отличие от европейских) не было и не могло быть других задач, кроме “практических”, но это явное сужение их интересов не оправдывается материалом их текстов (см. глава 4, § 3).

Компаративистское наследие Щербатского учитывается и в некоторых учебных пособиях по философии. Так, в только что вышедшем учебнике, призванном продемонстрировать сравнительный метод, читатель знакомится с трактовкой у русского буддолога типологии философии Нагарджуны (в сопоставлении с европейскими философами), и там же излагаются такие положения “Буддийской логики”, как буддийская интерпретация суждения в качестве “моста”, связующего реальный мир с миром воображения с точки зрения содержательной и соотношения понятия с референтом (типа “Это – корова”) с точки зрения формальной; сопоставление буддийского силлогизма с аристотелевским (как индуктивно-дедуктивного умозаключения с дедуктивным); буддийская номиналистическая “теория имен”<sup>392</sup>.

Преемником отечественной компаративистской традиции, основанной Щербатским, считает себя и автор этих строк.

Прежде всего речь идет о сопоставлении индийского материала с теми направлениями мысли, с которыми сопоставлял индийское наследие и автор

<sup>392</sup> История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997. С. 12, 432-434 (при достаточно корректном изложении “Буддийской логики” встречаются и такие курьезы, как упоминание о ней в главе XIX под названием “Европейские параллели” (С. 12) – подразумевается на самом деле другая книга – “Концепция буддийской нирваны”, тогда как европейские параллели завершают почти каждую главу “Буддийской логики”).

“Буддийской логики”. Правда, в поле моего внимания был не буддизм, но близкородственная ему философия санкхьи.

В серии публикаций, посвященных параллелям санкхьи и гностицизма (к теме буддизма и гностицизма Щербатской собирался обратиться неоднократно – см. глава 4, § 1, 2) я, считая неконструктивными попытки выявления прямых индийских влияний, ограничил себя установлением аналогий чисто типологического характера, которые различаются как параллели “синтаксические” – касающиеся некоторых особенностей трансляции эзотерической “тайной доктрины” и реализации ее в медитативной практике<sup>393</sup> и “семантические” – касающиеся самой “тайной доктрины” в виде прежде всего определенной космогонической системы<sup>394</sup>. Сопоставляя фрагменты философов доклассической санкхьи (преимущественно по комментарию к “Санкхья-карикe” – “Юктидипика”) со свидетельствами св. Ириней Лионского, Епифания и Ипполита Римского, я обнаружил ближайшее сходство между началами мира по санкхье и системами эонов у последователей Валентина, которое и позволило мне идентифицировать эти начала, уже первое из коих – Непроявленное (avyakta) “параллельно” в системе эонов первому из них – Глубине (bythos) именно в качестве эонов, не имеющих ничего общего с субстанциями (каждый последующий манифестирует “непроявленный” предыдущий). Как и гностики, ранние санкхьяики создавали школы, предлагавшие свои версии генезиса эонов и их калькуляцию (ср. сам термин *sI/khya* – “то, что от исчисления”) и расходившиеся в этом друг с другом<sup>395</sup>.

Затронутая Щербатским проблема активности и, соответственно, пассивности сознания в познавательной деятельности на материале индийских систем с западными параллелями, нашла отражение и в моих штудиях по доклассической санкхье. Образ, предложенный философом Панчадхикараной (II–III вв.), по которому чувства уподобляются “тому, на чем пишется”, обнаруживают параллель платоновскому уподоблению души восковой дощечке, на которой остаются простые отпечатки виденного, слышанного и т.д. (Теэтет 191 c-d). Однако в большей мере его концепция ближе аналогичной концепции стоиков, а также Гоббса и Гассенди, у которых опыт наносит на эту “доску” свои знаки. Параллели достигают максимальной степени при сопоставлении с Локком, чье обращение к средневековому термину *tabula rasa* в “Опыте о человеческом разуме” и обеспечило данному термину его популярность. Уподобления же Панчадхикараной “пустых” чувств опустошенной деревне и высохшему руслу реки вызывают в памяти английские локковские корреляты “чистой дощечки” в виде *empty cabinet* и *white paper* (I, 2, § 15; II, 1, § 2 и т.д.)<sup>396</sup>. Эти параллели частично подтверждают позицию Щербатского, считавшего, что небуддийские индийские школы считают душу пассивным началом опыта, но частично и корректируют, поскольку в том же источнике указывается, что другие школы санкхьяиков оппонировали здесь школе Панчадхикараны (прежде всего школа Патанджали – не-йогины).

<sup>393</sup> См.: Шохин В.К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. 1994. № 7-8. С. 188-207. Речь идет о четырех композиционных компонентах учебного гностического текста, отражающего реальную практику посвящения в эзотерическую традицию и обучение адепта: начальная инициация, посвящение в “тайное знание”, посвящение в эзотерическую практику, и окончательное посвящение адепта в эзотерическую традицию с целью дальнейшей трансмиссии и “теории” и “практики” соответствующей школы, а также о приемах медитативной “интериоризации” полученных “истин”.

<sup>394</sup> Шохин В.К. Паурика, Панчадхикарана, Патанджали, некоторые другие и немного компаративистики // Историко-философский ежегодник’93. М., 1994. С. 170-186.

<sup>395</sup> Там же. С. 183-184.

<sup>396</sup> Там же. С. 181, ср. 187.

§ 2. В другом направлении своих компаративистских изысканий автор этих строк в известном смысле одновременно и дистанцировался от Щербатского и частично опирался на его прецедент. “Дистанцирование” состояло в том, чтобы представить альтернативу той абсолютно преобладающей в настоящее время практике сравнительных штудий, при которой внимание уделяется почти исключительно параллелизации восточно-западных концепций и философских архетипов за счет внимания к компаративистике самих историко-философских процессов (Щербатский уделил внимание и некоторым параллельным процессам, например, сложению буддийской теории дхарм и лейбницевской монадологии или спору об универсалиях на Западе и Индии, но “исторический интерес” в его штудиях был практически маргинальным). Помимо этого я не мог не обратить внимание и на то обстоятельство, что, в отличие от Щербатского, который сопоставлял подобное с подобным – реально философские – логические, эпистемологические и онтологические – восточные и западные модели, в современной компаративистике западный философский материал очень нередко “параллелизуется” с тем восточным, который при наличии внешних сходств типологически от него отличен. Например, если при параллелизации, скажем, Беркли и Шанкары (целесообразность сопоставления этих фигур ради самого сопоставления мы оставляем здесь в стороне) речь идет по крайней мере о двух философских системах в реальном смысле слова, то при параллелизации Кантовой и Конфуцевой этики, Витгенштейновой и дзенской эпистемологии, Хайдеггеровой и даосской метафизики (а это весьма популярные темы ведущего компаративистского периодического издания – журнала *Philosophy East and West*, издающегося в Гонолулу) не учитывается, что об этической теории, теории познания и метафизике речь может идти в реальном смысле только в случае с западными, но не с восточными коррелятами перечисленных “пар”. Проводимые же корреляции создают иллюзию того, что и “этическая теория”, и “теория познания”, и “метафизика” могут расширяться до неузнаваемости, а это, в свою очередь, ведет к явной девальвации основополагающих философских категорий и философского дискурса как такового. Хотя данная тенденция в сторону “сплошных параллелей” закономерно выкристаллизовалась как реакция на противоположную крайность – дихотомическое разведение восточной и западной философий как, соответственно, мистико-интравертно-практической и рационально-экстравертно-теоретической (популярнейшая тема статей для того же *Philosophy East and West* в 1950-1970-е годы), она представляется для историко-философских штудий более “подрывной”, чем предыдущая. Дихотомические схемы указанного типа сравнительно нетрудно скорректировать апелляцией к самим восточным и западным философским памятникам, тогда как “сплошные параллели” размывают фундамент философской системности как таковой. Именно они и привели, на мой взгляд, к тому кризису в современной компаративистике, о которой речь шла во введении к этой книге. Эти размышления и побудили меня обратиться к переоценке компаративистских ценностей, начав ab ovo – с проблемы исторических границ и параметров индийской и античной философии.

Эту переоценку я начал с исследования в статье “Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки” (1988), а затем в монографии “Брахманистская философия” (1994) с критического рассмотрения опытов периодизации истории индийской философии и в результате историографического анализа обнаружил полное преобладание “широкого подхода” к понятию “индийская философия”, которая у порядка тридцати известнейших авторов охватывает все стадии индийской мысли начиная с космогонических гимнов “Ригведы” и “Атхарваведы” и завершая логико-метафизическими трактатами позднейшей схоластики<sup>397</sup>. Философия

<sup>397</sup> См.: Шохин В.К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации истории древнеиндийской мысли) // Рационалистическая традиция и



мыслится, таким образом, имманентно присущей индийскому культурному этосу как таковому, а потому “перекрывает” все его исторические стадии несмотря на очевидную типологическую разнородность того, что генерализуется обозначением “индийская философия”. Чтобы показать о чем идет речь на конкретных примерах, я сопоставил знаменитую беседу риши Уддалаки со своим сыном Шветакегу из “Чхандогья-упанишады” VI.1.1-7, которую практически все относят уже не к “ранней ведийской философии”, но к “развитой философии упанишад” и в коей видят начало веданты, с текстом сложившейся веданты – “Брахма-сутрами” II. 1. 14-20. Оба текста очень близки по фабуле – в обоих случаях утверждается, что частное проявление “глубинного” начала по сути не отличается от последнего. Однако эти пассажи (из которых первый учитывается во втором) оказываются ровно столько же близки с точки зрения *о чем*, сколь далеки с точки зрения *как*, отражая два совершенно различных типа познавательной деятельности. Уддалака “открывает” нечто, до него совершенно не известное и для слушателя новое – сутракарин (составитель сутр) веданты истолковывает уже нечто вполне известное и до него. Уддалака приходит к своей истине через “внутреннее откровение”, “видение” – сутракарин веданты аргументирует правомерность определенной точки зрения, обращаясь сразу к двум источникам знания, а именно к слову авторитета и умозаключению. Уддалака говорит то, что воспринимается его слушателем как абсолютная истина, возражать на которую неуместно и даже бессмысленно – сутракарин веданты полемизирует с оппонентом, располагающим точно такими же, как и он, источниками знания, ориентируясь на аудиторию, согласную принять его точку зрения лишь в том случае, если она будет содержать опровержение не только действительных, но и потенциальных контрвозражений любого оппонента.

Другой пример текстов с общей “фабулой”, но с совершенно различными способами ее реализации – пассажи “Майтри-упанишады” VI.17-21 и “Йога-сутр” I.1-16, в каждом из которых дается ответ на вопрос, что же такое йога, и которые также соотносятся у историков индийской философии с различными стадиями “философии йоги”. Рекомендую йогу в качестве средства слияния с “высшим Атманом”, почтенный риши Шакаяния, от которого ведется повествование в упанишаде, вводит ее на уровне чисто императивном – через практические рекомендации конкретных средств психотехники, опирающиеся на опыт предшественников как знатоков определенных “физиологическо-созерцательных” процедур. Для Патанджали, коему приписываются сутры йоги, последняя – дело также практическое, но она вводится им уже в совершенно иной контекст – как объект классификационно-систематизирующего дискурса. Он определяет йогу как преодоление флюктуаций менталитета, затем классифицирует разновидности этих флюктуаций (как источники знания, заблуждение, лишённые реальных референтов мыслительные “конструкции”, сон и память), затем каждая из этих ментальных функций получает дефиницию (источники знания – экстенсивное определение, через классификацию), затем им дается характеристика как объектов “усилия” и “бесстрастия”, после чего исследуются сами “усилие” и “бесстрастие”<sup>398</sup>.

Очевидно, что включать приведенные пассажи упанишад наряду с пассажами сутр веданты и йоги в общую “индийскую философию”, как это делается в “историях индийской философии”, есть с культурологической точки зрения такой же архаизм, как включать в историю лингвистических учений историю самих языков, в историю эстетических теорий – историю самих памятников искусства, в историю литературной

---

современность. Индия. М., 1988. С. 11-45; Шохин В.К. Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М., 1994. С. 14-17, 25-34.

<sup>398</sup> Шохин В.К. Древнеиндийский рационализм как предме историко-философской науки. С. 37-38, 40-41; Шохин В.К. Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. С. 29-30.

критики – историю самой словесности. Соотношение между этими “философиями” совершенно такого же порядка, а потому необходимо сделать выбор, *что* считать за “индийскую философию” – теоретическую рефлексию определенной предметности или еще только потенциальное поле объектов этой рефлексии<sup>399</sup>.

Решившись на идентификацию в качестве философии первого типа ментальности, я вынужден был отказать в этом второму, не разрывая между ними исторические и культурные связи, но ясно различая их типологически. Решившись же таким образом сузить объем понятия “философия” в применении к индийскому материалу и встав в оппозицию практически всей традиции индологической “доксографии” (подход которой к истории можно назвать в известной степени докритическим в кантовском смысле слова, ибо здесь философствование рассматривается только в аспекте *о чем*, при абстрагировании от *как*), я стал искать себе “союзников” и нашел их. Прежде всего ими оказались сами индийские философы – комментатор “Ньяя-сутр” Ватсьяяна, который заметил, что его наука философии отличается от “только познания Атмана” (Itma-vidyā) в упанишадах исследованием специальных дискурсивных категорий (таких, как “сомнение” – *sa/qaṇa*) и наличием трех исследовательских операций – номинация объектов изыскания (*uddeśa*), их дефинирование (*lakṣaṇa*) и критика последнего (*parīkṣā*)<sup>400</sup>, и его комментатор Уддйотакара, подтвердивший это различие. Другими моими «союзниками» стали индийские науковеды, начиная с составителя “Артхашастры” (I-II вв.), которые идентифицировали философию (*Invikṣikṛ*) – родовое единство таких конкретных философских школ, как санкхья, йога (возможно, подразумевалась вайшешика) и локаята как науку “исследования посредством аргументации”<sup>401</sup>. Наконец, ими же оказались те немногие философы, которые отказались от общепринятого слияния стадий истории индийской философии со стадиями индийской культуры в целом. В их числе были известные историки философии XIX века В.Кузен и Г.Риттер, а также наши ориенталисты В.П.Васильев и его ученик Щербатской, считавший, что история буддийской философии должна иметь определенное “самоуправление” в истории буддийской религии (см. глава 4, § 2). В соответствии со своим “сужением” философии до теоретической рефлексии над мировоззренческой проблематикой я счел возможным поставить вопрос о параллелях в генезисе философского дискурса, “упозднив” его начало и в Греции, поскольку предложенному мною критерию философии эллинские мыслители начали удовлетворять начиная не с ионийских “физиков”, но с Ксенофана, подвергнувшего впервые “начало мира” критическому анализу<sup>402</sup>.

Подобно тому, как Щербатскому, вместе с его учителем Г.Якоби (впервые заинтересовавшимся индийским эквивалентом “философии”), пришлось стать объектом

<sup>399</sup> В приведенных пассажах упанишад нет еще объектов философского дискурса в реальном смысле, так как допускать их наличие в дотеоретический период культуры равнозначно тому, чтобы допускать, пользуясь аналогией Л.Витгенштейна, будто математика может описывать до нее и независимо от нее существующие “математические объекты”. По точному сравнению Витгенштейна, математический объект или факт не существуют до процедуры их доказательства подобно тому, как шахматные фигуры не существовали до изобретения правил шахматной игры. См.: Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. М., 1994. С. 83-84.

<sup>400</sup> The Nyāyadarśana. The Sūtras of Gautama and Bhāṣya of Vātsyāyana. Ed. by M.Ganganatha Jha and P.Dhundhiraja Shastri Nyayopadhyaya. Benares, 1925. P. 51-53.

<sup>401</sup> The Arthaśāstra of Kautilya with the Commentary Qr̥m̐-lā of Mahīmāhōpīdhyāyā Gaṇapati Qīstri. Ed. by the Commentator. Trivandrum, 1924. P. 16-18.

<sup>402</sup> См.: “Восток-Запад” в мировом историко-философском процессе // Философские науки. 1988. № 7. С. 100-103; “East-West” in the World Historico-Philosophical Process // Social Sciences, 1989. P. 134-138.

критики за “европоцентризм” (см. введение), моя попытка сузить объем понятия философии также вызвала протест. Так в статье В.Г.Лысенко “Компаративистская философия в России”(1992) указывалось, что предложенные выше критерии наличия философии в культуре устанавливаются априорно – они либо заимствуются из европейской традиции, либо “конструируются из ряда содержательных посылок (например, наличия диалектического и аналитического дискурса, при условии полемики)”, и с помощью их можно легко определить, где философия имела место, а где не состоялась. Этой позиции, охарактеризованной как редукционизм, противопоставлялся более “нейтральный” подход, при котором философские традиции в разных культурах и цивилизациях не являются разновидностями некоего нормативного инварианта, но “выступают как производное от этих самых культур или цивилизаций”. Потому, например, слово “философия” в арсенале сиолога может быть наполнено совершенно иным содержанием, чем у индолога или исследователя европейской культуры. Следовательно концепция философии может строиться на материале каждой неевропейской культурной традиции независимо от европейской, которая в таком случае выступает лишь неким “контрастным фоном, на котором явственнее проступит своеобычие исследуемой традиции”. Другое возражение состояло в том, что помимо задачи объяснить восточную мысль на языке современной европейской науки существует и другая, более достойная внимания – “вчувствоваться” в образ мысли и бытия “другого” как именно “другого”, понять его как бы “изнутри”. Третье, наконец, было связано с тем, что любая попытка более или менее строго определения понятия “философия” на неевропейском материале с помощью какого-то “нормативного” определения философии “будет всегда уязвимой для критики в силу слишком “европейского” характера этого термина и его чрезвычайной многозначности в самой западной традиции”<sup>403</sup>.

На деле весьма “уязвимой для критики” оказывается, по моему предположению, представление о философии в применении к неевропейским культурам у Лысенко. Притом сразу в нескольких аспектах. Во-первых, не совсем понятно, применимо ли к этим культурам понятие философии вообще: с одной стороны утверждается, что применимо, но только с учетом того, что содержание данного понятия может сколь угодно разниться в связи с каждой из них в отдельности, с другой – что термин “философия” имеет “слишком европейский характер” и является слишком многозначным в самой европейской традиции, чтобы вообще экстраполировать его за ее пределы. На мой взгляд было бы логичнее выбрать или одно или другое, но ни в коем случае не то и другое вместе. Во-вторых, оба варианта решения проблемы по отдельности также “уязвимы для критики” с логической точки зрения. Исключение общих родовых признаков философии при выведении “философий” из различных культур равнозначно допущению красных цветов при отказе от исходного понятия “красноты”: характеризуя разные цветы в качестве красных, мы вполне законно предполагаем, что обладаем и общим представлением об этом цвете, отрицая же это, попадаем в логический круг. Предполагая, что “философия” в Европе, Индии и Китае не конституируется общими родовыми признаками, мы тем самым допускаем, что наряду с треугольными треугольниками могут быть также квадратные и круглые. Относительно же “слишком европейского” характера термина “философия” можно сказать, что подобным характером, и ничуть не меньше, обладают и такие термины, как “религия”, “поэзия”, “литература”, “политика”, “культура”, “экономика” или “цивилизация”, и по данной логике мы также не можем применять их к неевропейским регионам, а потому нам придется с востоковедением распрощаться вовсе. Декларативность же рекомендации для востоковедов “вживания в чужое” как в

<sup>403</sup> Лысенко В.Г. Компаративная философия в России // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 152-154.

“другого” очевидна исходя из тех же возможностей и ограничений нашего языка, за пределы коего мы выйти никак не можем (как говорил один очень известный философ, границы моего мира суть границы моего языка), а если бы каким-то невероятным образом и смогли, то перестали бы говорить и тем языком науки, которым говорит не только Запад, но и Восток, ибо он давно уже стал интеркультурным<sup>404</sup>.

Соотнося родовые признаки философии с исследовательской деятельностью, реализуемой в таких определяющих алгоритмах, как критика суждений (диалектика) и систематизация понятий (аналитика), применяемых к проблемам бытия, познания и целей и ценностей человеческого существования, автор этих строк предложил в монографии “Брахманистская философия” (1994), а затем в книге “Первые философы Индии” (1997) сопоставление стадийальных процессов становления философии в Индии и Греции<sup>405</sup>. Пользуясь этой нормативной характеристикой философии (речь идет именно о характеристике, а не об окончательном дефинировании, которое было бы слишком нереалистической задачей), я соотнес границы начальной философии в обеих культурах с первыми прецедентами применения рассмотренной исследовательской деятельности к мировоззренческой проблематике. Исторический фон философии составляют спекуляции на мировоззренческие темы, в коих еще не обнаруживается исследовательская рефлексия, иными словами, *до-философия*. Условие же появления философии соответствует начальный опыт культуры в применении рефлексивных процедур к немировоззренческому материалу, иными словами, *пред-философия*.

Дофилософскому эзотеризму ведийских риши и учителей упанишад, посвященных в “тайнознание” и пытавшихся открыть завесу над сокровенным устройством космоса и мистерией всеединства мира, соответствует широкий спектр древнегреческих кружков до середины VI в. до н.э. Этот спектр, типологически сходный со школами древнего брахманистского гносиса, представлен в орфизме с его генеалогиями богов и начал мира, пантеистическим учением и учением о переселении душ (в коем многие индологи напрасно усматривали индийское влияние – см. гл. 1), а также в традициях, связанных с именами Мусея (тот, кто “открыл посвящение в мистерии и стал иерофантом”<sup>406</sup>), Лина, Эпименида, Алкмана, Акусилая, Аристия. К первым греческим гностикам (в которых историки философии неоправданно видят первых философов), относятся и ранние “натурфилософы”, занимавшиеся поисками исходной стихии мира – Фалес, Анаксимандр, Анаксимен. Классический гносис эпохи древности я видел в школе “греческого риши” Пифагора, в которой обнаруживаются и посвящение адепта в эзотерическую традицию “тайной доктрины” моделирующих мир чисел, и “путь восхождения” с различением начальных и продвинутых практик, и дальнейшая передача учения теми, кто прошел уже посвящение, новым последователям. Как и в истории

<sup>404</sup> Здесь же мне ставится на вид, что при предлагаемой мною “рационалистической” трактовке философии следовало бы и из западной философии изъять все направления, занимавшиеся “смысложизненными” вопросами начиная с А.Шопенгауэра и кончая экзистенциализмом и даже “новейшей семиотикой” (Там же. С. 158). Соображение некорректное по той простой причине, что я “ограничиваю” поле философии, как было уже отмечено, не с точки зрения *о чем*, но с точки зрения *как*. “Смысложизненные” вопросы могут исследоваться средствами философского дискурса, а могут просто переживаться на художественном уровне. Если мы проигнорируем это серьезнейшее различие, то у нас не будет возможности не принять и ту, достаточно абсурдную ситуацию в изучении отечественной истории философии, когда, например, в настоящее время в бесчисленные словари по русской философии включаются “Слово о полку Игореве”, Пушкин или Гоголь (тогда как Достоевский и Толстой давно же занимают почетное место среди классиков русской философии).

<sup>405</sup> Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. С. 288-296; Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997. С. 189-209.

<sup>406</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Изд. подгот. А.Лебедев. М., 1989. С. 66.

индийской мысли, до-философское здесь вовсе не завершается с появлением философского и воспроизводится наряду с ним – иногда в лице мыслителей “недискурсивного” типа (вроде Эмпедокла), но чаще в лице мыслителей “двуипостасных”, совмещающих, как и в Индии, деятельность дискурсиста и теурга.

Стадиальные параллели выясняются и в связи с предфилософией. Подобно тому как одни и те же тексты брахман содержат наряду с космогоническими спекуляциями и тайными учениями (они и назывались *upanīwadaz*) элементы теоретизирования, исследования священного обряда и сакрального языка, в мистическом по преимуществу наследии пифагореизма также можно выявить и начала исследования математических объектов. По Прокловым комментариям к Эвклиду Пифагор занимался изучением высших оснований геометрии, рассматривал теоремы “ноэтически” и открыл теорию “космических фигур”<sup>407</sup>. Вместе с тем нельзя исключить и возможность существования тех предшественников Теогена и “гомеров”<sup>408</sup>, которые, подобно поздневедийским экзегетам, могли дискутировать проблемы, связанные с текстом и мифом, а также “политологов”, обсуждавших условия бытия полиса.

В типологически сходных условиях происходит в обеих культурах и становление философии. Философия как теоретическое исследование мировоззренческой проблематики посредством применения к ней указанных выше рефлексивных процедур, предполагает также наличие и определенной культурной ситуации. Необходимым “минимумом” этой ситуации следует считать наличие в культуре поляризации мнений, дискуссий, “партий”, *pro* и *contra*. Критическое исследование мировоззренческих суждений предполагает обоснование и логическую аргументацию, которая вне дискуссии немыслима, ибо эта аргументация оппонента немотивирована (индийского риши Уддалаку и “греческого риши” Мусея никто не подвергал экзамену и не требовал от них доказательств их “положений” и им и не надо было обращаться к аргументации). Систематизация же понятий, прежде всего их дефинирование, в этой ситуации также предполагает дискуссию, ибо критическое определение *A* в качестве *X* означает учет возможности (и реальности) альтернативного определения *A* в качестве *У*. Поэтому философия оказывается возможной, когда опыт дискуссий предфилософского этапа распространяется на мировоззренческие проблемы.

Первые философы Индии – это странствующие диспутанты, ищущие любой возможности “сразиться” друг с другом, участники словесных турниров, победы на которых присваивают арбитражные комиссии “экспертов”. Эллина об этой особенности индийцев знали. Недаром Плутарх и другие античные историки видели во встрече Александра с индийскими гимнософистами не что иное, как своего рода словесный турнир, а Мегасфен отмечает, с какой увлеченностью индийские философы стремятся друг друга опровергнуть. Но они обращают на это внимание потому, что та же стихия диспута пронизывала атмосферу и греческого философствования. А о том, что свое родство с эллинами в этом ощущали и сами индийцы, свидетельствует и знаменитая “Милиндапаньха” (I-II вв.), в которой также можно видеть определенное описание философского турнира двух “партий” – буддистов, возглавляемых Нагасеной, и греков (по-индийски, яванов) во главе с царем Милиндой (Менандром). Однако полемическая стихия греческого философствования имеет и гораздо более глубокие корни. Само слово *problēma* буквально означает нечто, с помощью чего некто хочет защитить себя как щитом и нечто, что он может бросить в своего противника.

Первым греческим философом был Ксенофан Колофонский (время жизни сейчас определяется между 570-ми и 470-ми годами до н.э.) – по времени деятельности непосредственный предшественник первых индийских философов, которые также были

<sup>407</sup> О собственно научных занятиях пифагорейцев см., в частности, Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Л., 1990.



полемистами. Знаменитое монистическое учение Ксенофана невозможно понять вне оппозиции по отношению к “традиционалистам”, сторонникам “религии поэтов”, веры во множественность богов. О критике у Ксенофана и греческих и египетских “многобожников” свидетельствуют и Диоген Лаэртский, и Плутарх, и Аристотель. А текст псевдо-Аристотеля позволяет реконструировать и целую систему его аргументации против них, в ходе которой разрабатывается само монистическое учение. Вначале Ксенофан опровергает идеи теогонии, “разрушая” саму возможность возникновения чего-либо в принципе. Доказав таким образом вечность (соответственно и безначальность) Божества, он обосновывает его единство – через доказательство несовместимости представления о его могуществе с допущением множественности богов. Далее подчеркивается, что его вечность, единство и самотождественность исключают применение к нему атрибутов бесконечного и конечного, а затем неподвижного и подвижного. В результате Божество определяется апофатически – как Бытие вне становления, вне множественности, вне пространственности и вне движения<sup>408</sup>, притом это определение – результат опровержения возможных альтернативных мнений. На разрушении мнений “обыденного сознания” и выражающих эти мнения философов основывается полемическое философствование первой греческой собственно философской школы – элейской школы Парменида, Зенона и Мелисса.

Значительные сходства обнаруживаются и при сопоставлении отдельных направлений индийского и греческого философствования, предшествовавших встрече Александра с гимнософистами.

Среди первых философов Индии можно различать тех, кто отстаивал в дискуссиях какие-либо взгляды и тех, для кого дискутирование и победа в словесном турнире были самоцелью. Палийские тексты называют их *витандики*. Древним локаятикам-витандикам (первые “локаятики” были профессиональными эристами, а не материалистами, как последующие), которые с одинаковым успехом доказывали, что все существует и ничего не существует, все есть единство и все есть множественность и даже собирались на специальные “сессии”, где одна “партия” отстаивала любой тезис типа *A* есть *X*, а другая – антитезис *A* есть *не-X* и затем они менялись местами, соответствуют аналогичные занятия в школах афинских софистов. До нас дошел даже учебник софистов под названием “Двойкие речи”, который открывается обсуждением “программных” предметов: “А именно, одни говорят, что добро и зло отличны друг от друга; по мнению же других (добро и зло) одно и то же, и то, что благо для одних, для других есть зло, и для одного и того же человека (то же самое) бывает иногда благом, иногда злом”<sup>409</sup>. Составитель этого пособия (некоторые исследователи видят в нем даже запись лекций Горгия) вначале присоединяется ко второму мнению и приводит убедительные аргументы в его пользу, а затем столь же аргументированно отстаивает первое. Точно так же он рассматривает проблему единства и различности справедливости и несправедливости, прекрасного и постыдного, истины и лжи, а также вопрос, можно ли научиться добродетели. Другое сходство – в пристрастии к парадоксам (рассуждения, в ходе которых вскрываются реальные трудности) и к софизмам (рассуждения, в которых вскрываются трудности мнимые). Использование подобных приемов, облегчающих победу в диспуте, превращает, по Аристотелю, софистический спор в эристику, точно соответствующую индийской витанде. Эристика локаятиков, создававших ложные апории типа: “Все чисто – все нечисто; ворона – белая, ибо у нее кости белые, цапля – красная, ибо у нее кровь красная” напоминает апоретику Менедема, который вопрошал: “То-то и то-то вещи разные? Польза и благо – вещи

<sup>408</sup> См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 160.

<sup>409</sup> Маковельский А. Софисты. Вып. 2. Баку, 1941. С. 87.

разные? Стало быть польза не есть благо”<sup>410</sup>. В первом случае произвольно выбранные части выдаются за целое, во втором различие в объеме двух понятий подается как доказательство их взаимоисключения. Но в обоих случаях налицо упражнения в обосновании и опровержении любого возможного и невозможного положения.

Аналогичны выступления индийских и греческих философов и на авансцене общественной жизни – выступления, которые представляют особый интерес в связи с тем, что “выступавшие” были современниками в буквальном смысле. Большинство индийских софистов вышли из среды *паривраджаков* – “пилигримов”, которые обходили всю Северо-Восточную Индию с укомплектованным набором полемических тезисов, вступая в дискуссию с хорошо подготовленными “шраманами и брахманами”. Но очень схожую картину с Магадхой времени правления Бимбисары мы видим в Афинах времени Перикла. Паривраджак Пасура, ставивший на воротах любого города свою веточку яблоневого дерева джамбу в знак того, что он посылает вызов любому потенциальному участнику словесной дуэли, и джайнский “пилигрим” Саччака, обходивший те же города со своими сестрами, заставляют вспомнить о самом знаменитом из старших софистов Протагоре – организаторе философских турниров, чье появление в любом городе становилось сенсационным событием, привлекавшим толпы заинтересованного и праздного населения. Однако и индийские и греческие философы-пилигримы не только странствовали, но и давали частные уроки. Паривраджак Сабхия, перенявший от своей матери двадцать полемических тезисов, преподавал искусство доказательства и опровержения приходившим к нему отпрыскам знатных фамилий<sup>411</sup>, Продик давал уроки за одну драхму и за пятьдесят, а о Горгии ходили упорные слухи, будто его гонорары были столь внушительны, что он мог даже позволить себе посвятить Аполлону в Дельфах собственный бюст из чистого золота. Обучение этим тезисам и контртезисам свидетельствует о том, что в V в. до н.э. философию “разучивали” как и любое другое ремесло.

Среди тех философов, которые отличались большей принципиальностью, отстаивая и опровергая не все тезисы, но отдавая предпочтение одним перед другими, следует выделить фигуры первых материалистов. Один из шести основных шраманских учителей Аджита Кесакамбала интересовался, в отличие от его младшего современника Демокрита, не столько натурфилософией, сколько проблемой значимости человеческих деяний. Но мыслили они весьма сходно. Оба настаивали на том, что единственным источником наших знаний о мире являются данные чувственного опыта, который свидетельствует, по их мнению, об отсутствии нематериальных сущностей. Оба, однако, не доверяли чувствам до конца, различая то, что можно назвать феноменальным уровнем действительности и его субстратом, “подкладкой”. По Аджете живые существа, населяющие мир, как и сам мир, суть в конечном счете лишь комбинации четырех материальных элементов – по Демокриту все вещи, мир составляющие, суть образования атомов, различающихся лишь фигурой, величиной и расположением в пространстве. Душу и тот и другой считали также агрегатом материальных начал, отрицая, естественно, и посмертное существование. Это сведение всего сущего к материальному можно охарактеризовать в качестве бескомпромиссного редукционизма (по Демокриту, как известно, кроме атомов существует только пустота, которая обеспечивает им возможность движения). Различие лишь в последовательности Аджиты, который как убежденный материалист искренне высмеивает общепризнанные нормы религии и морали, тогда как Демокрит их не отрицает. Более того, он не

<sup>410</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 133.

<sup>411</sup> Сведения о Сабхии представлены в: Маджджхима-никая III.148-149; о Саччаке в: Маджджхима-никая I.227, 232-233, 237 (римские цифры соответствуют тому по нормативному изданию Pali Text Society, арабские – страницам).

возражал и против идеала разумной, созерцательной жизни, не призывая (что было бы естественным для последовательного материалиста) к грубым наслаждениям, видимо, вовсе не задумываясь, зачем вести подобную жизнь, которая, как и “неразумная”, закончится возвращением всех “кирпичиков”, из которых сложен человек, в исходные стихии. Аджита Кесакамбала, который задумывался как раз над этим, вывел, что мудрость и глупость, добродетели и злодеяния равны и в одинаковой мере незначимы<sup>412</sup>.

Если Аджита был старшим современником Демокрита, то Пакудха Каччана – младшим современником Парменида (род. ок. 515 г. до н.э.). Этих двух философов сближает различие двух уровней истины: истины обычного, “повседневного”, конвенционального опыта и истины в конечной инстанции. Обычному сознанию мир представляется, согласно Пакудхе (а в его лице мы имеем “философского предка” Нагарджуны – см. выше), миром множества живых существ, которые трансмигрируют, с точки же зрения конечной истины существуют лишь семь неизменных начал в виде земли, воды, огня, ветра, счастья, несчастья и одушевляющего начала (*jīva*). И потому даже удар мечом по черепу означает для него не убийство, но лишь разделение и без того достаточно условно связанных начал, которые сами по себе недвижимы, неизменны, неколебимы как вершины гор и несокрушимы как колонны<sup>413</sup>. Поскольку индивид, таким образом, без остатка “делится на составляющие”, представления о действующем, воспринимающем, познающем и волящем индивиде составляют лишь первый уровень истины. О двух истинах Парменида речь шла уже выше, но существенно важно, что то же различие двух истин было основной посылкой знаменитых апорий его гениального ученика Зенона (ок. 490-430 гг. до н.э.), который вовсе не отрицал множественность, пространственные деления и движение, но доказывал лишь, что они релевантны только на уровне “мнения”, т.е. обычного опыта, но не конечной истины. Третий элеат, Мелисс, прямо утверждавший, что показания чувств дают лишь видимость истины, также настаивал на том, что с точки зрения конечной истины сущее едино, неизменно и вечно (новым было то, что он добавил к этим атрибутам и беспредельность).

Другие существенные параллели – дискуссии по проблемам “практической философии”, прежде всего в связи с тем, что условно можно назвать агатологией (от греч. *agathon* – “благо”) у паривраджаков и софистов, к которым позднее присоединяется Сократ, а также противостояние “догматиков” – тех, кто отстаивал категорические утверждения в связи с мировоззренческими вопросами, и “уклонистов”, отказывавшихся от категорических суждений (в Индии буддисты называли их “скользкими угрями”). Параллели касаются и использования нетривиальных логических моделей: Горгий, как и адживики, знает трилемму, Платон, как многие “шраманы и брахманы” – тетралемму, а Пиррон, по свидетельству его ученика Тимона Флиунтского, использовал и “антитетралемму”. Последняя параллель является комплексной: скептицизм появляется уже тогда, когда культура испытывает переизбыток философских мнений (что произошло и в Индии и в Греции на раннем уже этапе), и в обоих случаях имеет “практически” мотивированный характер, ибо рассматривается как средство достижения бесстрастия (ср. пирроновская *ataraxia*).

Параллельность, однако, никогда не означала тождества, в том числе в стадийном развитии философии различных культурных регионов. Эллинская мысль проходит стадии от до-философии через пред-философию к собственно философии быстрее, чем индийская. Первого философа Ксенофана от первого ионийского “физика” Фалеса отделяют максимум два поколения, и второй был еще жив, когда первый положил начало философской аргументации, тогда как поздневедийских риши

<sup>412</sup> Об Аджете см.: Дигха-никая I. 55.

<sup>413</sup> О Пакудхе см.: Дигха-никая I. 56.

отделяют от шраманских философов несколько столетий. Стадия пред-философии на индийском материале также может быть “прописана” гораздо лучше, чем на греческом: если в первом случае мы можем констатировать по крайней мере полтора-два века, в течение которых теоретизирование вначале осваивало на научном уровне исследование ритуала и сакрального языка и лишь после этого обратилось к мировоззренческой проблематике, то на материале греческом первые теоретики хронологически почти совпадают с первыми философами. Другое различие связано с теми приоритетными областями дискурса, которые повлияли на все последующее теоретизирование, в том числе и на философское: в Индии “царицей наук” всегда оставалось языкознание, в Греции – математика. Генезис собственно философии осуществлялся в обоих случаях в обстановке дискуссий, контroversии и “партий”, ибо, как было уже выяснено, вне альтернатив, оппозиций и диспута философское изыскание как таковое “немотивировано”. Однако в Индии философское дискуссионное поле в большей мере определялось взаимным противостоянием конкурирующих религиозных групп, конфессий, предлагавших альтернативные программы достижения высшего блага, тогда как в Греции – “конфессионально нейтральными” расхождениями в понимании абстрактных принципов мирообъяснения, бытия и небытия, единства и множественности, сущности и становления.

Более “растянутая” эволюция индийской мысли в сравнении с греческой кажется “компенсируется” разительной активностью философствования в шраманскую эпоху: накопленный опыт индийской культуры в теоретизировании претворяется в практически синхронное образование множества кружков и “атомарных” философских групп, и когда “Брахма-джала-сутта” называет 62 таких направления, она дает преувеличение не очень значительное. Однако “шраманский взрыв” индийская культура будет “переваривать” много столетий – до тех пор, пока в первые века новой эры не начнут кристаллизироваться философские системы, создаваемые на основе базовых текстов – сутр, предполагающих пояснительные комментарии. Эта сравнительно поздняя стадия систематизации объясняется многими явлениями, среди которых не последнее место занимает и то, что каждое значительное направление представляет собой почти такой же “дискуссионный клуб”, как индийская философия в целом, а потому процесс унификации был связан с решением весьма непростой задачи преодоления “ортодоксальной” линией “внутренних диссентеров” (эта линия в каждом направлении и взяла ответственность за кодификацию его наследия в соответствующих базовых текстах). Нечто аналогичное было бы и у эллинов, не появившись у них Афинская школа, когда вначале Сократ, а затем Платон и, наконец, Аристотель взяли курс на вытеснение софистов и эристов, упражнявшихся в доказательствах и опровержениях любого тезиса *A* и *не-A* и полагавших, что “человек есть мера всех вещей”, чем легитимизировался и любой мыслительный плюрализм. “Мерой всех вещей”, а заодно и философских идей стал мир понятий, эйдетический универсум, требовавший канона правильных умозаключений, основанного на твердых законах мышления, а также ясной по своей структуре предметности, мыслившейся уже начиная со второго схоларха Академии Ксенократа в виде единства “логики”, “физики” и “этики”. Индийцы же начнут создавать свой “Органон” уже после становления основных систем – почти тысячелетие после Аристотеля, в эпоху Дигнаги. Дисциплинарную же структуру философии они не представят никогда, несмотря на то, что в шраманский период паривраджаки канонизировали основные предметы дискуссий.

Эти различия очень важны и взаимокоррелятивны. В Индии в “Органоне” столь долгое время не возникло потребностей по причине удовлетворенности тем положением дел, при котором решающее значение имеет не столько доказательство, сколько убеждение оппонента и аудитории. Тематизация философии осуществлялась также не по принципу структурализации ее предметности, но исходя из практики

контroversии. Следовательно мы имеем дело с типом рациональности, в большей мере, чем эллинский, ориентированным на *диалогический дискурс*.

§ 3. Здесь мы пересекаемся с тем измерением сравнительных штудий Щербатского, которое может быть условно названо, в противоположность компаративистике “археологической”, компаративистикой перспективной – выявлением тех тенденций неевропейской философии, которые отвечают интенциям новейшей философской мысли. Актуальность данного направления сравнительных штудий представляется очевидной, если не ограничивать их задачами “археологического” порядка и поставить вопрос о том, что может дать неевропейская философия не только историку философии, но и философу. Расхождение наше с создателем “Буддийской логики” только в том, что если он видел “современность” индийской философии в буддийском догмате отрицания “я”, который по-существу противоречит всему ценностному миру человека (а человека можно определить в некотором смысле и как создателя и реципиента ценностей), то мы ее находим как раз в интересубъективных аспектах индийского философского дискурса. Данная проблема также была уже мною затронута<sup>414</sup>, но здесь она заслуживает более специального внимания.

После теоретиков классицизма в европейской культуре наметилась длительная тенденция пренебрежения к риторике – одному из фундаментальных достижений античности. Даже на родине Н.Буало в первые десятилетия прошлого столетия риторика сохраняла позиции практически только в консервативной университетской среде. До середины XX столетия риторика рассматривалась лишь как вполне прикладное, практическое искусство красноречия и предмет изыскания литературоведов, но никоим образом не философов. Последние видели в ней, как и в диалектике (в начальном смысле слова), преимущественно “дофилософский” способ рассуждения, не обеспечивающий получение достоверного знания и не актуальный после достижений логики. Отношение философов к риторике начало меняться только после исследований брюссельского профессора философии Х.Перельмана (1912-1984), который совместно с Л.Ольбрехтс-Титекой предпринял фундаментальный анализ методов рассуждения, применяющихся прежде всего в судопроизводстве, но также в политике и гуманитарных дисциплинах и открыл целый универсум доказательств, которые, в отличие от формальных доказательств математики и естественных наук, не сводятся лишь к формально правильной дедукции следствий из посылок, но учитывают содержание и тех и других. Этим родовым различиям двух типов доказательств соответствует, согласно этим двум теоретикам “новой риторики”, принципиальное различие в самой их интенциональности: целью формального доказательства является дедуцирование частных следствий и общих законов, доказательства неформального – убеждение как особая коммуникативная деятельность, направленная на изменение взглядов людей. Именно поэтому в центре внимания “новой риторики” оказывается не “монологическое” дедуктивное доказывание, но диалог, понятие аудитории как адресата аргументатора и материализация аргументации в реальном диалоге, который есть дискуссия. Перельман и Ольбрехтс-Титека различают целую иерархию аудиторий. Наиболее общая аудитория, к которой апеллирует аргументатор – человечество в целом; эта аудитория является абстрактной, мысленно конструируемой, но она определяет некоторые “ходы” аргументатора, и те идеи, которые выдвигаются им в качестве “фактов”, на деле предполагают апелляцию к любому “разумному реципиенту” в той или иной области знания или практики. Вторая аудитория – другой человек или люди, к которым аргументатор обращается непосредственно. Третьей соответствует сам аргументатор, поскольку он осмысляет или создает аргументы,

<sup>414</sup> Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. С. 302-305.



обосновывающие его собственное поведение. При этом взаимодействие аргументатора с аудиторией не бывает односторонним: она также оказывает на него воздействие самими своими ценностными установками и ориентирами<sup>415</sup>.

Если античная риторика оппонировала, по Перельману, мифу, гуманистическая – схоластической научности, то “новая риторика” – новому позитивизму, пытавшемуся изгнать из области рациональности методы рассуждения, не соответствующие правилам точных наук. Новые позитивисты не случайно изгнали из этой области саму философию, и по-своему были правы, так как философия действительно пользуется иной системой доказательств. “Философия поэтому, – писал Перельман, – не может мыслиться в качестве дедуктивной науки. В последних доказательство может быть выработано посредством механического применения процедур, в которых каждый шаг “обеспечен”, и можно было бы создать машину, демонстрирующую определенные пропозиции. Но в случае с философской демонстрацией дело обстоит совершенно по-другому. Метод здесь – *диалектика* или *риторика*. Аргументы, которые используются здесь для перехода от одной пропозиции к другой, больше напоминают методы судопроизводства, чем математики... Цель философии – скорее влияние на умы и завоевание их согласия, чем осуществление чисто формального изменения пропозиций”<sup>416</sup>.

Изучение философской аргументации (как рационально-логической методы убеждения) привело Перельмана к историческому исследованию “диалектики”, которая и этимологически происходит от “диалога”, к реконструкции диалогической традиции в западной философии. Диалектик у Платона – тот, кто знает как спрашивать и отвечать, подвергать испытанию тезис оппонента и опровергать возражения к собственному (“Кратил” 390с), и весь диалог “Федр” посвящен собственно риторике. Наследник античной антитетики – Кант, представляющий “в трансцендентальной диалектике” арбитраж разума над его же собственными равным образом доказуемыми и опровержимыми тезисы (представляется, что здесь аналогия с судопроизводством, как ни удивительно, более чем оправдана). Тезис и антитезис у Гегеля – моменты восхождения к Абсолютному духу<sup>417</sup>.

Перельман не был единственным философом, обратившимся к аргументации в коммуникативных процессах и взявшим за образец аргументацию в судопроизводстве. Эти проблемы встали и перед американским логиком С.Тулмином, сформулировавшим тезис, по которому “логику интересует не способ получения выводного знания или технические проблемы: ее первое дело – ретроспективное, оправдательное”<sup>418</sup>. Тулмин предложил различать в аргументации константные составляющие (*field invariant*) и переменные (*field dependent*) – во втором случае речь идет об аргументах, в которых учитывается конкретная аудитория. Почти одновременно с ним его соотечественник Г.Джонстон выступил с антипозитивистским тезисом, согласно которому категория истины в философии отлична от истины в точных науках и релевантна аргументации. Дальнейшее развитие данного тезиса привело его к формулировке двух других. Во-первых, без учета аргументативного контекста любое философское утверждение является двусмысленным и нерелевантным, во-вторых, аргумент в пользу философского утверждения есть часть смысла данного утверждения (другой частью

<sup>415</sup> *Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation. L., 1969. P. 19.* Сопоставлению логики формальной и “логики юридической” посвящены многие разделы книг Перельмана. См., в частности: *Perelman Ch. Justice et Raison. Bruxelles, 1963. P. 218-223.* О системном различии доказательства и свидетельства см.: *Ibidem. P. 140-154.*

<sup>416</sup> *Perelman Ch. An Historical Introduction to Philosophical Thinking. NY, 1966. P. 101-102.*

<sup>417</sup> *Perelman Ch. Le Champ de l'argumentation. Bruxelles, 1970. P. 228-235.*

<sup>418</sup> *Toulmin S. The Uses of Argument. Cambridge, 1958. P. 6.*

является и аргумент против этого утверждения)<sup>419</sup>. В США начиная с 1960-х годов можно даже различать специализацию философов, изучающих коммуникативную рациональность: некоторые, например, У.Фотерингэм, Т.Мартин и К.Андерсен, Т.Шейдель, Т.Бейсекер и Д.Парсон специализируются по процессу убеждения (persuasion), другие, такие как Дж.Мак Бурни и Г.Миллс, О.Фрили, У.Фишер и Э.Сэйлес – по собственно аргументации (argumentation)<sup>420</sup>.

В настоящее время в Америке изучение аргументации получило широкий доступ в учебный процесс (в соответствии, как и в Греции эпохи старших софистов, с установками на обучение выигрывать судебные процессы и участвовать в политической жизни). Среди учебных пособий, адресованных преподавателям, следует выделить книгу Р.Рике и М.Силларса “Аргументация и процесс принятия решений” (1975). Исходя из посылки о том, что родовой характеристикой человека является “производство аргументов”, авторы претендовали на создание теории аргументации как сосредоточенной на аудитории (argumentation as audience centered). Платоновский критерий истины “снимается”: удовлетворительным считается аргумент, на который может согласиться аудитория. Аудитория понимается не как наличная публика; по словам авторов книги, “мы включаем в наше понятие аудитории любое человеческое существо, которому сообщается какой-то аргумент через какого-то посредника. Под процессом аргументации мы понимаем процесс выдвижения альтернативных “заявок”, обеспечение их обоснованиями, взаимную критику и обеспечение приверженности [аудитории] к одной из них”<sup>421</sup>. Аргументация может быть общезначимой (general argumentation) и специализированной в судопроизводстве, науке, политике, бизнесе и т.д. (special argumentation).

Теория аргументации получила определенный резонанс и в современной отечественной философии. К ней обратились Г.Брутян, А.Ивин и ряд других авторов. В небольшой, но хорошо сделанной книжке Г.И.Рузавина “Методологические проблемы аргументации” (1997), в которой анализируется современное состояние данной области философии, предпринимается попытка классификации типов диалога, в коих реализуется рациональная аргументация, и автор различает среди них дискуссию, дебаты и полемику исходя из интенций аргументаторов<sup>422</sup>.

Когда Перельман завершил свои изыскания в неформальных доказательствах юриспруденции и современных гуманитарных наук, он с изумлением обнаружил, что только реабилитировал ту часть аристотелевской логики, которая игнорировалась или презиравалась, а именно логику диалектических рассуждений, разработанную в “Риторике”, “Топике” и “О софистических опровержениях”. Рике и Силларс также сопоставляют, не без амбициозности, свою “аргументацию, сосредоточенную на аудитории” с “Федром” и “Риторикой”, дистанцируясь от Платона и вступая в “диалог” с Аристотелем. Я.Хинтика и Д.Бачман, создатели интеррогативной концепции диалога, пытаются восстановить в прежней силе, но с нововведениями сократовский метод

<sup>419</sup> Johnston H.W. Philosophy and Argument. The Pennsylvania State University Press, 1959.

<sup>420</sup> См.: Rieke R.D., Sillars M.O. Argumentation and the Decision Making Progress. NY etc., 1975. P. 8-10.

<sup>421</sup> Ibidem. P. 6-7.

<sup>422</sup> Рузавин Г.И. Методологические проблемы аргументации. М., 1997. С. 184-187. Проблемы полемического диалога изучались в России и раньше. В 1918 г. логик С.И.Поварнин занимался ими в контексте “практической логики”, задачу которой он видел в “искусстве убеждать и спорить”. См.: Поварнин С.И. Логика. Общее учение о доказательстве. Пг., 1916. С. 22. См. недавнюю публикацию: Поварнин С. Спор. О теории и практике спора // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 57-133 (классификации спора, в разработке которой он руководствуется самыми различными принципами, посвящены главы III-VI).

вопрошания (майевтику)<sup>423</sup>. В результате создается впечатление, что “новая риторика” есть ренессанс античности. Но речь идет об античности только европейской. Несмотря на то, что по самой своей интенциональности индийский философский дискурс еще ближе рассматриваемому философскому направлению, чем эллинская диалектика, он полностью им игнорируется. В своей основополагающей книге Перельман и Отльбрехтс-Титека обращаются к индийскому пятичленному силлогизму лишь в связи с “аргументацией с помощью примера” (далее рассматриваются и другие случаи обоснования посредством апелляции к частному случаю: иллюстрация и образец), называя его типичным и “даже утрированным” случаем данного способа аргументирования<sup>424</sup>. Вместе с тем значение индийской модели силлогизма может быть осмыслено в связи с движением “новой риторики” и более объемно.

Дело в том, что если в аристотелевской логике силлогистика и диалектика располагаются в разных нишах, то в индийском пятичленном силлогизме они совпадают. И это можно продемонстрировать поэтапно. В формальном доказательстве выдвижение тезиса означает заявку на установление его истинности. В диалогической аргументации – помимо этого и на его принятие в качестве оптимального способа решения проблемы в сравнении с альтернативным. Лучший пример – тезис найяиков в контексте противостояния мимансакам: “Звук не вечен” (pratij'I). Далее, в формальном доказательстве обоснование тезиса идентично цепочке умозаключений (развернутой или свернутой), тогда как в диалогической аргументации оно включает, помимо этого, также последовательные шаги по убеждению в том или ином положении других лиц. Но все это находит точное и даже стадияльное соответствие в трех последующих членах индийского силлогизма в виде собственно аргумента, который даже терминологически соответствует “причине” принятия именно отстаиваемого тезиса (hetu): “Ввиду того, что он производим”; приведения положительного или отрицательного примера (udIhara;a): “Но все, что производимо, не вечно, как, например, горшок” или “Но все вечное непроизводимо, как, например, Атман”; приведение сказанного в соответствии с аргументируемой ситуацией (урапауа): “Но то же самое в случае со звуком” или, соответственно, “Но не так в случае со звуком”. Конечный пункт формального доказательства – констатация истинности того или иного высказывания, диалогической аргументации – кроме того и попытка превращения собеседника в единомышленника. Именно данный момент составляет основную интонацию пятого члена индийского силлогизма (nigamaṇa): “Следовательно, [можно убедиться в том,] что звук не вечен”.

Из сказанного видно, что так называемые лишние члены этого силлогизма связаны не с сочетанием в нем дедукции с индукцией, но с его развернуто диалогическим и “неформальным” характером. Однако пять членов силлогизма для индийцев – еще не предел. Так, в медицинском трактате “Чарака-самхита”(первые века новой эры) представлен семичленный силлогизм на примере доказательства тезиса “Атман вечен”. К пяти членам здесь добавляются два других, и после демонстрации тезиса перед аргументом вводятся “оправдание” тезиса (ср. justificaton в “новой риторике”) – sthIpanI: “Атман никем и ничем не произведен, подобно пространству” и контртезис оппонента – pratiwfharInI: “Атман, напротив, эфемерен, ибо наблюдаем, подобно кувшину”<sup>425</sup>. Очевидно, что “оправдание” практически дублирует аргумент с примером, но введение в действие оппонента уже полностью эксплицирует диалогическое содержание данной

<sup>423</sup> О концепции диалога Хинтиikki и Бачмана см.: Рузавин Г.И. Методологические проблемы аргументации. С. 166-174.

<sup>424</sup> Перельман Х., Ольбрехтс-Титека Л. Из книги “Новая риторика: трактат об аргументации” // Язык и моделирование социального взаимодействия. М., 1987. С. 209.

<sup>425</sup> The Charakasa/hitI of Agniveqa Revised by Charaka and Dridhabala. Ed. by SIhitya-@yurvedIchIrya Pandit TIRIdatta Patna. Pt. 1. Benares, 1939. P. 285-286.

силлогистической модели. Но и семь членов силлогизма не были еще пределом. Примерно к тому же времени относится и опыт в построении десятичленного силлогизма у джайнов. Он слишком громоздок, чтобы его здесь полностью воспроизводить, и достаточно сказать, что между тезисом и аргументом вводится пункт уточнения тезиса (*pratiḥ'ī-vibhakti*); между аргументом и примером – уточнение в связи с аргументом (*hetu-vibhakti*), контртезис оппонента (*vipakwa*) и опровержение контртезиса (*vipakwa-pratiwedha*); между примером и заключением, при устранении применения к ситуации, сомнение относительно приведенного примера (*Iqa[kI]*) и устранение этого сомнения (*Iqa[kI-pratiwedha*)<sup>426</sup>. Таким образом, перед нами уже силлогизм-дискуссия, притом поэтапно развернутая и рассчитанная на тройственную аудиторию, которая включает оппонента, зрителей и арбитра спора.

Все три указанных компонента аудитории (*parīwat* – букв. “круг собрания”) анализируются, наряду с различием основных видов дискурсивного диалога в упомянутой “Чарака-самхите”, в специальном ее трактате, посвященном дискуссии (VIII.15-67). По выкладкам австрийского индолога Г.Оберхаммера, опиравшегося на изыскания Дж.Туччи, в Индии существовала специальная дисциплина знания, которую он обозначил как *Vīda-Tradition*, а именно наука о диспуте, “реликты” которой сохранились в названном сочинении, а также в “Ньяя-сутрах” и некоторых буддийских трактатах до Дигнаги (прежде всего принадлежавших Васубандху), из которых версия “Чарака-самхиты” представляется наиболее древней<sup>427</sup>.

Экспозиция дискурсивного диалога в этом тексте представлена в двух частях, в которых излагаются, соответственно, формы и предметы дискуссий. Первая часть, представляющая наибольший интерес в связи с “новой риторикой”, открывается делением диспутов (*sa/bhIwI*) на “дружественные” (*sa/dhIyasa/bhIwI*) и “сопернические” (*vig<hyasa/bhIwI*). Дискуссия первого типа предназначена для выяснения истины, второго – для победы над противником. Дискуссию “дружественную” следует вести с наделенным способностью к “познанию и различительному знанию, к аргументации и контраргументации” и к корректному ведению спора. Дискуссию “соперническую” – хорошо изучив “способ действия [противника], достоинства и недостатки [собственные и противника] и особенности аудитории.” Здесь размечена целая стратегия, в которой учитываются достоинства оппонента – он может быть высшим, низшим и равным, а также аудитории, которая делится двояко – на образованную и невежественную, сочувствующую и враждебную диспутанту. При этом рекомендуется выступать только в сочувствующей и даются макиавеллистические советы, как следует использовать ее некомпетентность для давления на оппонента и слабости самого оппонента. Среди теоретиков диспута были, разумеется, и разномнения: некоторые из них считали, что любыми средствами достижения победы следует пользоваться и с сильным соперником, более же осмотрительные полагали, что здесь следует проявлять осторожность. В целом же диалог компетентных оппонентов может быть рекомендован с любой точки зрения: “Дискуссия знатоков приносит радость применения знаний, совершенствует мастерство, развивает силу красноречия, распространяет свет славы, устраняет сомнения относительно услышанного прежде благодаря повторному слышанию о том, что было неясно, укрепляет уверенность относительно того, что не вызвало сомнений [и раньше], делает услышанным то, что не было еще услышано, и те тайные толкования [отдельных] положений [науки], в которые умиловителен учитель постепенно

<sup>426</sup> См.: *Vidyabhushana S.Ch. A History of Indian Logic. Delhi, 1978. P. 166-167.*

<sup>427</sup> *Oberhammer G. Ein Beitrag zu den Vīda-Traditionen Indiens // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud- und Ostasiens, 1963. Bd. 7. S. 75, 81.*

посвящал усердного ученика, с энтузиазмом раскрываются, когда желают одержать победу в диспуте”<sup>428</sup>.

Классификация видов диалога, более сложная в сравнении с предложенной выше, представлена в “Ньяя-сутрах”. Здесь уже нет противопоставления “дружественных” и “сопернических” дискуссий, так как не предполагается возможность ведения диспутов, которые не были бы предназначены для победы в споре. Различаются только средства достижения этой победы и интенции участников диспута. Составитель “Ньяя-сутр” предлагает безупречную системную классификацию трех родов этих диспутов (I.2.1-3). Высшим из них является “дискуссия” (*vīda*), которая определяется как диспут, ведущий “к принятию одного из двух альтернативных мнений о предмете, когда одно обосновывается, а другое опровергается посредством обращения к источникам знания и дискурсу, с использованием пяти членов силлогизма и при отсутствии противоречия принятым доктринам”. Здесь намечены два параметра идеального диспута – использование только корректных дискурсивных средств и лояльность по отношению к изначально принятым положениям. Первый из них нарушается в диспуте, который можно назвать софистическим (*jalpa*): наряду с корректными средствами такой диспут допускает также “придирки, псевдоответы и то, что ведет к поражению в диспуте”. Сразу два нарушаются в третьем типе диспута, который можно назвать эристическим (*vitaḥa*): здесь помимо использования некорректных приемов имеет место и отказ от принятой доктрины по принципу “цель оправдывает средства”. Подобная экономность записи родов полемиического диалога по минимальному набору параметров может быть рекомендована любому современному теоретику “новой риторики”.

Наконец, в Индии этот теоретик получает поддержку и в диалогическом осмыслении самой философии. Определения философии в европейской традиции создают картину беспредельного плюрализма потому, что каждый значительный философ размышлял о природе философии. В индийской культуре этих определений было неизмеримо меньше вследствие “деятельностного подхода” к философии, ибо все знали, что делает человек, считающийся философом. По определению “Артхашастры” (I-II вв.) философия (*Invṛkwikṛ*) – это наука, в которой осуществляется “исследование посредством аргументации”. Но аргументация релевантна лишь в диалоге, и на деле осуществлялась она именно в нем. По-другому, но в соответствии с этим нормативом, определяет философию и Раджашекхара, автор трактата по поэтике и науковедению “Кавья-миманса” (X в.): эта дисциплина знания есть не что иное как диалог, в коем участвуют оппонирующие друг другу стороны, системы “неортодоксальные” и “ортодоксальные” (классические даршаны)<sup>429</sup>. Так суть “философской деятельности” была определена вполне в ключе Перельмана за много столетий до него и там, где он меньше всего ожидал бы найти для себя поддержку.

Учитывая, что здесь были выделены лишь некоторые «пунктиры» индийского материала, соответствующего теории аргументации, можно лишь вообразить, какие бы

<sup>428</sup> The Charakasa/hitI of Agniveqa Revised by Charaka and Dridhabala. P. 283-285. Содержание трактата Васубандху по дискуссии частично рассматривается у Щербатского, который выделяет, в частности, такие ключевые термины, как “оппоненты” (*purva-pakva* и *uttara-pakva*) и “арбитр” (*madhyastha* – букв. “нейтральный”). См.: *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad, 1932. P. 340-341.*

<sup>429</sup> Раджашекхара утверждает буквально следующее: “Философия (*Invṛkwikṛ*) двойственна ввиду [наличия] оппонента (*p-rva*) и того, кто ему отвечает (*uttara*). Системы джайнов, буддистов и локайтиков – это оппоненты. [Системы] санкхьяиков, найяиков и вайшешиков – те, что им отвечают. Таковы шесть дискурсивных позиций (*tarka*). При этом диспут трех видов: дискуссия, спор и эристика...” См.: *The Kīvyamīmāṃsā of Rājasekhara. Ed. with His Own The Kīvyamīmāṃsā Chandrikā Commentary by Śhītyīchīrya Pandit Sri Nīrīyana Śīstri Khiste. P. 1. Benares, 1931. P. 13-14.*



открылись возможности для современной теории философского диалога, если бы его исследователи захотели вступить в диалог с брахманистским, джайнским и буддийским “диалектическим наследием” – философско-востоковедный диалог, о котором все годы своей научной деятельности мечтал надолго опередивший свое время Ф.И.Щербатской.

## Послесловие

Ответ на вопрос, поставленный в начале этой небольшой монографии – о том, какое значение для современной сравнительной философии имеет наследие одного из ее классиков Ф.И.Щербатского и “разработка” этого наследия на его родине – может показаться чрезвычайно простым. А именно, это наследие позволяет уточнить, в чем заключается сам смысл существования, *raison d'être* сравнительных философских штудий в той ситуации, когда участвующие в них, как правило, данной проблемой не задаются, а не участвующие, как правило, саму эту проблему отвергают (см. введение).

“Смысл существования” философской компаративистики раздваивается – исходя из задач *историка философии* и *философа*.

Историку философии восточно-западные сопоставления дают возможность прежде всего реконструировать определенные общие интеркультурные архетипы философствования, позволяющие выявить и специфические “прочтения” сопоставляемых понятий и доктрин (о специфике можно говорить лишь в связи с философскими моделями, имеющими “общий знаменатель”) в различных философских традициях. Конечные перспективы этих изысканий могут видеться в попытках тщательных инвентаризаций основных типов философских мировоззрений и решений конкретных философских проблем посредством введения восточного материала в рубрики общей философии. Одна из наглядных материализаций этих достижений философской компаративистики безусловно должна будет выразиться во введении восточного материала в понятийные историко-философские лексиконы, когда (если ограничиться темами, над которыми работал Щербатской) рубрики, посвященные “восприятию”, “суждению”, “силлогизму”, “причинности”, “проблеме чужой одушевленности” будут содержать полноценно представленный индийский материал, который пока что рассматривается философами как область “только востоковедения”<sup>430</sup>. Другая историко-философская задача в связи с компаративистикой – выявление сходств и различий в самом процессе становления философского дискурса в мировой культуре (см. выше в связи с нашими исследованиями параллельного генезиса философии в Греции и Индии) и в сопоставлении процессов в уже сложившихся философских традициях (ср. рассмотрение у Щербатского параллелей и различий в

<sup>430</sup> В настоящее время даже лучшие издания такого рода, например, эпохальный *Historisches Woerterbuch der Philosophie*. Hrsg. J.Ritter u. K.Gruender. Basel etc., 1971ff., в котором сотрудничают более 700 историков философии, содержат лишь самые “гомеопатические” дозы восточного материала. Индийские части представлены разве только что в таких статьях, как “Философия” или “Медитация”, но никоим образом не в статьях “Абсолют”, “Дух”, “Феноменальное и ноуменальное”, “Пространство”, “Время” и во множестве других, где они были бы более, чем уместны, особенно при учете того, что в конце XX века никоим образом не ощущается недостатка в специалистах, способных ввести соответствующий материал в общефилософский контекст. О сильнейших традициях европоцентризма в историко-философской науке (речь идет о европоцентризме в реальном смысле слова, отождествляющем понятия “философия” и “европейская философия”, а не в оценочном, при котором он приписывался Щербатскому, который как раз отстаивал противоположную тенденцию) наиболее обстоятельно написано в: *Halbfass W. Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel/Stuttgart, 1981. S. 165-183.

становлении буддийского учения о дхармах и лейбницевской монадологии или спора об универсалиях в западной и индийской философии).

Философу же сравнительные штудии позволяют использовать восточные, прежде всего индийские, схемы и концепции для разработки его актуальной проблематики. Приведенный нами пример “потенциальности” индийского диалогического философского дискурса в нынешнюю эпоху “новой риторики” является лишь одним из многих. Иными примерами могли бы послужить проблемы дифференциации источников знания, критериологии (проблемы критериев истинного и, соответственно, ложного познания), категориологии, иерархии уровней реальности, универсалий и многие другие. Эта собственно философская апелляция компаративистики (она же представляется нам наиболее значимой, поскольку “креативные” задачи философии больше напоминают нам цели, а “археологические” – средства) была наиболее отчетливо проакцентирована ранее других Щербатским. И следует признать, что его экспликация апеллятивности индийской философии к философии современной по своей значимости безусловно “перекрывает” все aberrации, связанные с его апологией наиболее сомнительных индийских мировоззренческих моделей.