

5. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии. М., 1918.
6. Васильев Л.С. Культур, религии, традиции в Китае. М., 1970.
7. Hanayama Shoyu. A Summary of Various Research on the Prajñāpāramitā Literature by Japanese Scholars. — Acta Asiatica, Bulletin of the Institute of Eastern Culture, Tokyo, 1966, vol. 10.
8. Conze E. Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra. — Serie Orientale Roma, Roma, 1957, vol. XIII.

А.А. Терентьев

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ СХЕМ

ИНДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Обращаясь к исследованию неортодоксальных религий Индии, следует отметить, что пышно расцветшее в середине I тыс. до н.э. религиозное свободомыслие, которое подвергло сомнению логику брахманизма, не было для Индии совершенно новым явлением. Следы скептицизма встречаются в индийской религиозной философии еще со времен "Ригведы".

Из чего возникло это мировоззрение, создал ли

/Кто его/ или нет?

Кто видел это на высшем небе.

Тот поистине знает. /А/ если не знает? /1, с.34/.

В "Упанишадах" сомнение фиксируется уже неоднократно: «Есть сомнение по отношению к умершему человеку. "Он существует", — говорит один. "Он не существует", — говорит другой» /2, S.270/.

Однако нас интересует не сам факт высказывания сомнения, а философские следствия его появления, выразившиеся в том, что не-индийские мыслители сочли существование гносеологических ситуаций с наличием неустрашимого сомнения настолько фундаментальным, что, рассматривая их, решили отвергнуть общепринятый исключенного третьего и признать экзистенциальную реальность того парадоксального явления, как одновременное существование и не-существование некоторых предметов.

Первыми (или одними из первых) сказать "существует и не существует одновременно" решились адживики, которые полагали, что к ряду объектов следует применять двойственные определения: "и душа и не-душа", "и мир и не-мир" и т.д. /3, p.275/. Если адживики считали возможным сказать, что нечто "и есть и не есть", то уже в "Ригведе" мы встречаем противоположное по форме высказывание: "Тогда не было ни сущего, ни не-сущего..." /1, с.34/.

Таким образом, индийское мышление к VI-VV вв. до н.э. зна-

волдиков, но скорее всего изменения в произношении слов, в результате которых старые транскрипции стали неудовлетворительными. Знакомство с двумя переводами Сюань Цзана (перевод сутры как самостоятельного произведения в 649 г. н.э. и как девятый части "Махапраджняпарамиты-сутры" в 663 г. н.э.) показывает, что оба перевода практически одинаковы. Например, Сюань Цзане (Япония) считает их одним и тем же текстом.

Таким образом, можно сделать вывод:

1. Все переводы отличаются друг от друга в деталях, причем наиболее краткий перевод Кумаралачарьи соответствует, по-видимому, наиболее ранним редакциям сутры. Большинство различий в китайских переводах обусловлено различиями в санскритских редакциях сутры.
 2. Заметна тенденция увеличения числа переведенных терминов по сравнению с транскрибируемыми.
 3. Изменения в транскрипции отражают фонетические изменения в китайском языке.
 4. Переведенные термины в поздних переводах более адекватно отражают смысл санскритского слова, нежели переведенные термины в ранних переводах.
- Однако различия в переводах терминов определяется скорее всего различиями школ буддизма, к которым принадлежали те или иные переводчики, ибо и первые переводчики обнаруживали прекрасное знание учения праджняпарамиты, составляя специальные пояснения к глоссам.
5. Истоки из ряда факторов и из наличия самого раннего манускрипта сутры, датированного серединой IV в. н.э., можно предположить, что сутра была написана в III-IV вв. или даже во второй половине II в., но вряд ли раньше. Для окончательного решения вопроса сейчас недостаточно данных, но имеющиеся сведения не противостоят подобному предположению.

Литература

1. Мияль Л.Э. Апасахасрика Праджняпарамита (терминологический анализ санскритского и тибетского текстов). Автореф. канд. дис. М., 1973.
2. Мияль Л.Э. К буддийской персоналогии. — В кн.: Труды по знаковым системам. Вып. V. Тарту, 1971.
3. Мияль Л.Э. Об одном возможном подходе к пониманию "Sūtrāyāda", "Terminologia Indica". Тарту, 1967.
4. Conze E. The Prajñāpāramitā Literature. Hague, 1960.

7. Совершенно ясно, что в любом случае сутра написана после "Апасахасрики" — последние итигируются в ней. Нагарджуна она, по-видимому, не была известна, во всяком случае этот философ ее не комментирует.

Приведем еще пример из "Поттханапа-сутты", где Будда разъясняет брахману Поттханапе вопрос о существовании Татхагаты после смерти:

"Я не говорил, Поттханапа, что Татхагата существует после смерти, что это истинно, а остальное - заблуждение... Я не говорил, Поттханапа, что Татхагата не существует после смерти, что это истинно, а остальное - заблуждение... Я не говорил, Поттханапа, что Татхагата и существует и не существует после смерти, что это истинно, а остальное - заблуждение... Я не говорил, Поттханапа, что Татхагата не существует, ни не существует после смерти, что это истинно, а остальное - заблуждение."

— Почему же Бхагават не говорил этого?
— Ведь это, Поттханапа, не приносит пользы, не связано с ихаммой, не относится к целомудрию, не ведет ни к отречению /от мира/, ни к бесстрастию, ни к уничтожению, ни к успокоению, ни к постижению, ни к пробуждению, ни к ниббанае. Потому я не говорил это.

— О чем же говорил Бхагават?
— Вот страдание, — об этом, Поттханапа, я говорил. Вот возникновение страдания, — об этом, Поттханапа, я говорил. Вот уничтожение страдания, — об этом, Поттханапа, я говорил. Вот путь, ведущий к уничтожению страдания, — об этом, Поттханапа, я говорил.

— Почему же об этом говорил Бхагават?
— Ведь это, Поттханапа, приносит пользу, это связано с ихаммой, это относится к целомудрию, это ведет к отречению, к бесстрастию, к уничтожению, к успокоению, к постижению, к пробуждению, к ниббанае. Потому я говорил об этом.²

2 «Ayuḍakataṃ kho etaṃ Poṭṭhapāda mayā. "Hoṃi Taṭhāgato param maraṇā. Idam eva saccam mogham aññaṃ ti"». «Etaṃ pi kho Poṭṭhapāda mayā ayuḍakataṃ: "Na hoṃi Taṭhāgato param maraṇā. Idam eva saccam mogham aññaṃ ti"». «Ayuḍakataṃ kho etaṃ Poṭṭhapāda mayā. "Hoṃi Taṭhāgato param maraṇā. Idam eva saccam mogham aññaṃ ti"». «Etaṃ pi kho Poṭṭhapāda param maraṇā. Idam eva saccam mogham aññaṃ ti"»...
"Kasma bhante Bhegavata ayuḍakataṃ ti?"
"Na h'etaṃ Poṭṭhapāda attha-samhitam na dhamma-samhitam na ādibrahmācariyakaṃ na nibbidāya na vira-gāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya samvattati. Taṃ mā taṃ mayā ayuḍakataṃ ti".

"Kim pana bhante Bhegavataṃ vyākataṃ ti?"
«"Idam dukkhaṃ" ti Poṭṭhapāda mayā vyākataṃ. "Ayaṃ dukkha-samudayo" ti kho Poṭṭhapāda mayā vyākataṃ. "Ayaṃ dukkha-nirodho" ti kho Poṭṭhapāda mayā vyākataṃ. "Ayaṃ dukkha-nirodha-gāmiṃ patipadā" ti kho Poṭṭhapāda mayā vyākataṃ ti».

по по крайней мере четыре способа описания реальности. Схема, обрисованная их, получила наименование "чагушкотика", т.е. "мелочная четырехвершинка". Провержены чагушкотики утверждали, что о любом предмете можно сказать, что он (1) есть, или (2) не есть, или (3) и есть и не есть, или (4) ни есть, ни не есть.

Чатушкотика и тесно связанные с ней доктрины аджнянавада и сивавада, созданные в Индии задолго до нашей эры, в последние годы все чаще привлекают внимание исследователей тем, что по существу весьма похожи на некоторые концепции логики XX в. Теллер, когда широко распространялось убеждение, что аристотелевская логика ка лишь одна из множества возможных логик, когда диалектический способ мышления все интенсивнее проникает в науку, парадоксальные идеи индийских философов встречаются растущее понимание. Увеличилось число публикаций на эту тему, особенно за рубежом. Но с некоторыми интерпретациями, в особенности неопозитивистскими, нельзя согласиться, поэтому здесь мы попытаемся предложить толкования, более адекватно, как нам представляется, передающее идеи брахмантических мыслителей Древней Индии.

Рассмотрение трех упомянутых доктрин, каждая из которых своеобразно и по-новому развивала интересующий нас метод постижения предмета в его противоположных определениях, начнем с чагушкотики, наиболее простой теории, но-видимому, послужившей основой для дальнейших модификаций.

Вначале попытаемся прояснить вопрос о происхождении чагушкотики. В литературе широко распространено ошибочное мнение о том, что чагушкотика — буддийская доктрина /4, p.111; 5, p.80; 6, p.339/. Мнение это обосновывается тем фактом, что больше всего сведений о ней встречается в буддийских текстах. Это действительно так. Но возникает вопрос, для чего используется чагушкотика буддистами.

Обратимся к известным примерам. К. Джайатиллеке, философ неопозитивистского толка, тщательно исследовавший эту теорию, берет в качестве отправного пункта своего анализа следующий отрывок: "... этот мир конечен... этот мир бесконечен... этот мир и конечен и бесконечен... этот мир ни конечен ни бесконечен..."/6, p.340/.

Здесь итируются слова из "Брахмаджала-сутты", известного текста палийского канона. Но К. Джайатиллеке упускает, что данная точка зрения привнесена в число еретических доктрин, критикуемых Буддой. Подводя итог изложению этой позиции, текст гласит: "Итак, монахи, Татхагата понимает: "Эти воззрения так-то достигнуты, так-то усвоены, принимаются к тому-то, приносит то-то в будущем существование". И их Татхагата понимает, и то, что выше их, понимает и не привязывается к этому пониманию..."¹.

1 «Tayidaṃ, bhikkhave, Taṭhāgato pajānāti: "Ime diththihānā evaṃ gahitā evamparāmañña evaṃ-garika bhāviṣṣanti evaṃ-abhisamparāyā ti". Taṃ ca Taṭhāgato pajānāti, tato ca uttaritaram pajānāti taṃ ca pajānam na pe-kāmasati..."/7, p.24/.

Приведенный выше отрывок интересен тем, что в нем не только проследивается отказ использовать схему чагушкоттики, но и обосновываются причины этого отказа. Мы видим, насколько худша внутренняя структура буддизма сама постановка подобных вопросов. Являясь преимущественно мистическим учением, буддизм не мог относиться серьезно к попыткам выразить в словах, с помощью логических рассуждений подлинную природу реальности.

На первый взгляд такое утверждение может показаться странным — ведь всем известны логические трактаты светил буддийской философии Дхармакарты, Дигнага и других. Однако не следует забывать, что эти трактаты были действительно логическими, т.е. рассматривали законы и формы правильного построения высказываний, ошибки в рассуждении и прочие проблемы, относящиеся к сфере языка науки. Эти исследования были полезны для целей проповедничества, полемике с представителями прочих философских и религиозных направлений и других вспомогательных задач. Но разве пытался кто-нибудь из буддийских мыслителей утверждать, что сущность реальности, ирриваны, Будды выражается той или иной комбинацией слов?

Чагушкоттика и ей подобные доктрины потому только и подвергались критике буддистов, что претендуют на описание истинного положения вещей, как они есть в действительности. Этого не понимают в силу своих методологических установок представители лингвистической философии. Отожествляя философский анализ с анализом языка, они и в древних учениях видят свои проблемы. Для логосциентивиста кажется бессмысленным говорить о вещах, стоящих вне рамок высказываний, и это мешает понять подлинный смысл обр-суждаемых доктрин.

Отметим, что отрицательное отношение к возможности адекватно выразить истину с помощью чагушкоттики проследивается не только в буддийском каноне, послужившем основным источником для К. Джаягитилеке, но и в более поздних текстах, уже махаянского толка. Подвергает критике все четыре способа высказаться о существующем вещей знаменитый Нагарджуна. Вопрос о чагушкоттике неоднократно поднимается в "Ланкаватара-сутре", одном из наиболее почитаемых текстов тибетского буддизма:

"Те, кто рассматривает мир как разворачивающийся из причин и условий, привязаны к чагушкоттике и не могут постигнуть мое учение. Не из сущего порождается мир, не из не-сущего, не из сущего-и-не-сущего, не из чего-либо другого, /а также/ не из причин и условий, как думают глупцы! полныя перевороты в психике и безосновность достигаются тогда /лишь, когда/ мир arises ни существующим, ни не-существующим, ни существующим-и-не-

"Kasmā pañ' etañ bhante Bhagavatā vyākatan ti?"
"Etañ hi kho Poññarāda attha-samhitam etañ dhamma-samhitam etañ ādibrahmacariyakara, etañ nibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbanāya samvattati. Tasmātam meya vyākatan ti"
(Dīgha Nikāya, 1. IX, 27-30)

существующим, ни прочим... глупые и простые люди с безначальных времен продолжают писать как маршкетки на ниточках своих примитивных выдумок и заблуждений. Они неспособны к методу самостижения; привязываясь к внешнему миру, который суть проявление сознания, они погружаются в изучение различных теорий, которые не более, чем средство, и не знают, как достичь истины самостижения, полностью очищенной от четвертичности чагушкоттики³.

Приведенные свидетельства текстов достаточно убедительно подтверждают, что чагушкоттика не являлась и не могла являться буддийской доктриной.

Но какие же философские направления представляли те оппоненты буддистов, которые защищали эту концепцию? Насколько нам известно, ни джайнские, ни индуистские тексты, традиционно считающиеся современными с древними частями буддийского канона, не пытаются защищать чагушкоттику, хотя знакомство с ней, судя по буддийским текстам, проявляют и странствующие брахманы, и шраманя. По-видимому, в рассматриваемый период эта концепция успела стать общим достоянием индийских философов, хотя нельзя совсем исключать и основанное на некоторых косвенных данных предположение, что больше других были привержены к чагушкоттике последователи локайты⁴.

В пользу этой альтернативы говорят употребленные в приведенной выше цитате из "Ланкаватары" эпитеты "глупый", "простой человек", которыми обычно награждали локайтиков представители самых разных религиозных течений Индии, и даже прямое указание на локайту, встречающееся в этом тексте: "...вечное и не-

3 "Kāraṇaṅ pratyayaścāpi yeṣāṃ lokaṅ pravartate cātuṣkoṭikayā yuktā na te mama yakovacāh, āsanna jāyate loka na sanna sadasaṅkacit pratyayaṅ kāraṇaścāpi yathā bālaivikalpyate na sannāsanna sadasadyedā lokaṃ prapasyate tadā vyāvartate cittaṃ nairatmyaṃ cādhigocchahi ... pūnarāparaṃ mahāmate bāleprthageṇā anādikālepra-raḥcādauṣṭhulyasvaprāṭivikāraṇā nāṭake nṛtyantaḥ svasiddhāntanayadeśanāyāmāktuśāṅgh svacittadṛṣyabāhy-abhāvalakṣaṇābhiniṣṭā upāyadeśanāpāthamābhiniṣṭān-te nā svasiddhāntanayaṃ cātuṣkoṭikanayaviśuddhaṃ pravivihāvayanti" /8, p. 152-153, 174/.

4 Здесь следует упомянуть о распространенном ошибочном отождествлении философской школы локайты и индийского материализма. Исследованию К. Джаягитилеке /6, с. 46-57/ не оставляет сомнения в том, что эта идентификация не совсем верна, что в древний период и в раннее средневековье термин "локайта" относился не только к материалистам, но и ко всем философам, безразлично или враждебно относящимся к общепринятому религиозному идеалу "освобождения", мошки, к любителям дискуссий и космологических теорий.

кританги" /12, р.138-139/, к У-У1 вв. до н.э. имели по крайней мере четыре разные школы.

Скептики подвергли сомнению возможность высказывать истину, пользуясь любым из предлагаемых чатушкотийкой вариантов:

«Если бы ты спросил меня: "Другой мир существует?", и я полагал бы, что другой мир существует, то я ответил бы, что другой мир существует. /Но/ я не говорю этого. Я не говорю так. Я не говорю иначе. Я не говорю нет. Я не говорю не нет.

Если бы ты спросил меня: "Другой мир не существует?", и я полагал бы, что другой мир не существует, то я ответил бы, что другой мир не существует. /Но/ я не говорю этого. Я не говорю так. Я не говорю иначе. Я не говорю нет. Я не говорю не нет.

Если бы ты спросил меня: "Другой мир и существует и не существует?", и я полагал бы, что другой мир и существует и не существует, то я ответил бы, что другой мир и существует и не существует. /Но/ я не говорю этого. Я не говорю так. Я не говорю иначе. Я не говорю нет. Я не говорю не нет.

Если бы ты спросил меня: "Другой мир ни существует, ни не существует?", и я полагал бы, что другой мир ни существует, ни не существует, то я ответил бы, что другой мир ни существует, ни не существует. /Но/ я не говорю этого. Я не говорю так. Я не говорю иначе. Я не говорю нет. Я не говорю не нет»⁶.

Буддийский канонический текст "Саманничала-сутта" приписывает эти слова бродячему аскету Саллхажя Беллатхугга. На этом основании К.А. Кит /13, р.309/ и Т.Якоби /14, р.ХХVIII/ полагают, что именно Саллхажя первым сформулировал приведенный выше комплекс из пяти высказываний. Однако в упоминавшейся уже "Брахмаджала-сутте" говорится о целом ряде аскетов и брахманов, стоявших на тех же позициях и отвечавших на вопросы уклончиво, слово по слову: "Я не говорю этого. Я не говорю так. Я не говорю иначе. Я не говорю нет. Я не говорю не нет" /7, р.25/.

На этом основании можно предположить, что пяттеричная схема отрицательной префиксации уже использовалась в разных скептических школах того времени. Буддийский комментатор Буддхагхоша дает два варианта объяснения этой пяттеричной схемы. В первом из них предполагается, что высказывание "я не говорю так" конкретно. То есть первое из этих высказываний является общим ответом на поставленный вопрос, а второе и последующее разворачивают этот ответ по схеме антитатушкотийки. Вторым вариантом объяснения, согласно К. Джаятилехе /6, р.136/, можно представить следующим образом.

Обозначим объект высказывания буквой А. Теперь запишем аджняваду в такой форме: 1) неверно, что А есть; 2) неверно, что

6 «Atthi paro loko 'ti iti se tam pucchasi, "atthi paro loko" ti iti se me assa, "atthi paro loko" ti iti te nam vyākareyyam. Evaṃ pi me no. Tathā ti pi me no. Aññatā ti pi me no. No 'pi me no. No ti pi me no. No no pi me rfo. "N'atthi paro loko?"... /7, р. 58/.

вечное", "сотворенное и несотворенное", "этот и другой мир" - все эти и подобные (ложные представления) относятся к ложяге⁵.

Исходя из точки зрения о небуддийском характере чатушкотийки, изложенной в данной статье, мы вынуждены поставить под сомнение имевшиеся в литературе интерпретации этой доктрины, основанные на ложной предпосылке, что речь идет о чисто буддийской доктрине, и привлекшие для ее объяснения сугубо буддийские идеи /9, р.133; 10, р.47/. Поэтому на данном этапе исследования представляется преждевременным строить модели чатушкотийки; вначале нужно осмыслить с новых позиций сведения о ней, имеющиеся в текстах буддизма и других религиозных учений Индии.

Что касается использования четвертичной схемы буддистами в протидеяческих целях, то оно объяснено, например, в "Тун-туне", комментарии на "Махьямика-шастру" Нагарджуны:

«Чтобы спасти живых существ, они (Будды. - А.Т.) учат часть: "Все истинно". Часть они учат: "Все не-истинно". Часть они учат: "Все истинно-и-не-истинно". Часть они учат: "Все ли-истинно-и-не-истинно".

Все истинно. /Если/ напряженно искать истинное свойство дхарм то все в высшем смысле выступает как обремененное этим качеством, то есть бескачественностью. Подобно тому, как волны, различно выгибаясь [намарула], различного вкуса, впадают в огромное море и тогда принимают один вид и один вкус.

Все не-истинно. Таковы дхармы, еще не вошедшие в свойство истинности, каждая исследуется отдельно, все без исключения не-истинны, выделяются лишь благодаря условиям [пратьяя].

Все истинно-и-не-истинно. Живые существа [сарва] бывают трех родов: [Истощие] высоко, в середине и в глубине. Выские рассматривают свойство дхарм как не-истинное-и-не-истинное. Средние рассматривают свойство дхарм /так/: все истинное, все не-истинное. Низкие с поверхностной рассудочностью рассматривают иривану как несозданную (асамскрита) дхарму, ибо она не исчезает, и потому как истинную; рассматривают сансару как созданную [самскрита] дхарму, ибо она иллюзорна; и потому как не-истинную.

/Того/, кто /говорит/ "не-истинно-и-не-истинно", ибо он оспаривает "истинно-и-не-истинно". /Будда/ учит: "Ни-истинно-и-не-истинно" » /11, S.120-121/.

Таким образом, для буддийских проповедников чатушкотийка представляла собой лишь набор вариантов для индивидуального подхода к различным людям и не претендовала на самостоятельную роль в рамках учения.

Не так обстояло дело с двумя другими доктринами, развившими принципы чатушкотийки - с аджнявадой и сядвадой. Аджнявада широко использовалась индийскими скептиками, которые, по свидетельству одного из древнейших текстов джайнского канона "Сутра-

5 "...nityamanityam kṛtakamakṛtakam parāparam evam mādhyāni sarvāni lokāyatanaṃ bhavet" /8, р. 182/.

ный глиняный, находящийся сейчас в этой комнате. Если не употребить термин "некоторым образом", то неясно, о каком кувшине идет речь. Можно предположить, что оппонент имеет в виду не глиняный, а серебряный кувшин; тогда, с его точки зрения, высказывание 1 будет ложным, а истинным становится высказывание 2, которое ложно с точки зрения говорящего об упомянутом глиняном кувшине.

Поэтому последователь сядвады любую дискуссию начнет с уточнения терминов, без которого дальнейшее обсуждение может оказаться бессмысленным разговором о разных предметах.

Высказывание 2, как сообщает нам джайнский логик ХП В. Маллишена, ссылается на древний авторитет "Таттвартахашлока-варттики", вводится "по причине установления неланного данья" /16, р.132/. Здесь имеется в виду, что отсутствие известного кувшина указывает на наличие новой ситуации. Ведь бытие вещи есть небытие, отрицание всех других вещей в данной определенности, и, наоборот, бытие одной вещи есть бытие другой вещи. Если о кувшине говорят, что он некоторым образом не есть, не существует, то это отрицание может иметь основания: кувшин некоторым образом не кувшин, а кусок обожженной глины, товар или просто не тот кувшин, который имелся в виду.

Отметим, что понимание небытия как отсутствия бытия конкретной вещи встречается в соответствующем месте и у Гегеля: "Ничто, противоположаемое (взятому) нечто, есть ничто какого-нибудь нечто, определенного нечто" /17, с.141/.

Хотя высказывания сядвады могут считаться истинными только относительно своих предшлыков, джайны не абсолютизируют относительность их истинности. Называя каждое предположение "неполным", Маллишена пишет, что в них имеется "собственная природа полного выражения и собственная природа неполного выражения", где "полное выражение" (сакаладеша) — это "положение, единственно выходящее составленный из бесконечного числа атрибутов объект, выбранный для познания ... с приматом нераздельности атрибутов и носителя атрибутов ... положение, относящееся к ним одновременно. Неполное же выражение (викаладеша) через примат различий устанавливает то же самое в последователности..." /16, р.139/.

Под полным выражением понимается уже не обычное вербальное высказывание, а некий мистический синтез всех "неполных выражений", преодолевающих их ограниченность уже не на дискурсивном уровне. Согласно джайнским воззрениям, возможность полного выражения обеспечивается духовной эволюцией субъекта, овладевшего на пути к спасению ясновидением, теленатией и, наконец, "хемала" — абсолютным всеведением. Так осуществляется переход логики в мистику, и философская методология превращается в этап религиозной теории — явление, чрезвычайно характерное для индийского умозрения.

Тем не менее сам факт видения полного выражения в полном, абсолютной истине в относительной интересен именно с философской точки зрения и свидетельствует о развитости теоретической мысли джайнов. "Для объективной диалектики в реалитивном есть абсолют-

А не есть; 3) неверно, что А есть и не есть; 4) неверно, что А ни есть, ни не есть; 5) неверно, что высказывания 1, 2, 3, 4 истинны. Действительно, "так" (высказывание 1) значит не "этак" (высказывание 2); "иначе" (высказывание 3) означает не "так", ни "этак"; "нет" (высказывание 4) отрицает все три перечисленные возможности. Высказывание 5 отрицает отрицание, содержащееся в первых четырех суждениях.

При этом необходимо отметить, что использованный здесь термин "неверно" отличается от отрицания "не" отсутствием контракторности. Поэтому отрицающие друг друга пять высказываний не являются взаимоисключающими.

В целом обе интерпретации опираются прежде всего на структуру вопроса, который был задан: "Существует ли другой мир, не существует, и то и другое, или ни то ни другое?", и выглядит одинаково убедительно.

Буквально слово "аджнянавада" означает "агностицизм". Тем не менее аджнянавада представляет собой последовательную и до конца проведенную точку зрения скептицизма: сторонник ее отрицает не только возможность сказать что-либо о предмете, но и само это отрицание. Аджнянавадин не знает, знает он или не знает, в то время как последовательный агностик твердо уверен в своем неведении.

Позиция скептицизма достаточно известна в советской философской литературе и нет необходимости здесь на этом останавливаться.

Более сложной является джайнская доктрина сядвада, которая утверждает, что о любом объекте можно высказываться семью способами. Предмет высказывания: 1) некоторым образом существует (сйадаста); 2) некоторым образом не существует (сйаданаста); 3) некоторым образом и существует и не существует (сйадаставайтма); 4) некоторым образом не существует и не существует (сйаданаставайтма); 5) некоторым образом и существует и не существует и не существует (сйадаставайтма); 6) некоторым образом и не существует и не существует (сйаданаставайтма); 7) некоторым образом и не существует, и не существует, и не существует (сйаданаставайтма) /15, р.190/.

При этом все семь высказываний сядвады не исключают одно другое, как и пять высказываний алджанавады. Однако, в отличие от последней, все семь высказываний могут быть истинны одновременно, каждое относительно своих предшлыков, которых выделяется четыре: цветоформа (рупа), субстанция (дравья), место (кшетра) и время (кала).

Уточнение, вводимое термином "сйад" ("некоторым образом"), важно не только по существу, указывая на ограниченность и конкретность высказываемой истины, но и в связи с практической необходимостью участвовать в философских диспутах. Термин "сйад" ограничивающий объем высказывания, не позволял противнику намеренно расширять его субъект, сплыв тем самым это высказывание уязвимым для критики. То есть, говоря, например, о кувшине, что он существует некоторым образом, джайнский философ подчеркивает, что имеет в виду некоторый конкретный кувшин, допустим большой крас-

ное. Для субъективизма и солистики религиозное только религиозно и исключает абсолютное" /18, с. 317/.

Остановимся теперь на высказывании 3, где предмету приписываются противоположные предикаты, что утверждает совпадение бытия и небытия в каждой вещи. Комментируя это положение слайда, джайнский автор У. В. Самантабахдра в своем сочинении "Гандха-астимахабхашья" убедительно показал неизбежность совпадения бытия и небытия в объективной реальности, справедливо полагая, что при полном отрицании небытия "...вещи теряют способность к изменению, становятся безначальными, бесконечными, неразличимыми-ся..." /19, с. 24/, а полное отрицание бытия утверждает свое собственное несуществование.

Такое мнение уже вполне современно, В.И. Ленин приводит из "Науки логики" следующую шутку: "Было бы нелегко обнаружить это единство бытия и ничто... в каждой (курсив Гегеля) действительной вещи или мысли..." "виде их на небе, ни на земле нет ничего, что не содержало бы в себе того и другого, бытия и небытия" /18, с. 94-95/.

Многие исследователи /20, с. 188; 21, с. 82/, однако, полагают, что высказывание 3 представляет собой механическое соединение двух первых высказываний: вещь одновременно существует с одной точки зрения и не существует с другой точки зрения. Такую упрощенную (по сравнению с позицией Самантабахдры) интерпретацию можно встретить и в каноне секты шветамбаров⁷. Так, в тексте Бхагавая, где изложение слайда ведется на материале джайнской атомистической теории строения материи, утверждается, что высказывание 3 может быть отнесено лишь к вещам, занимающим две и более единицы пространства (прадеша). Такая сложная вещь "одновременно обладает и не обладает реальностью, если часть ее рассматривается с точки зрения ее собственных свойств, а другая часть - с точки зрения чуждых свойств" /22, р. 191/.

Высказывание 4, утверждающее, что предмет некоторым образом непредикативен, неопределим, неясно, иллюстрируется в Бхагавая следующим образом: "...нельзя сказать, что они (демоны и небеса. - А.Т.) обладают или не обладают реальностью, если они рассматриваются с обеих точек зрения (собственных и несобственных свойств. - А.Т.)" /22, р. 191/.

Здесь имеется ряд отличий от высказывания 3. Во-первых, весь объект одновременно рассматривается как с позиции собственных свойств, так и с позиции несобственных свойств. Это означает, что высказывание 3 применительно к простым объектам, занимающим одну единицу пространства. Во-вторых, утверждается, что на некоторые вопросы ответа не существует. Так, на вопрос о цвете кувшина можно было бы в первом приближении ответить, что некоторым образом (например, при свете солнца) он желтый, а некоторым образом не желтый (например, при свете красной). Но что можно от-

⁷ Шветамбары и дигамбары - две основные секты джайнов.

вещи, если спросит, каков цвет кувшина в действительности? Вещь действительна всегда конкретно.

Таким образом, высказывание 4 констатирует наличие вопросов, которые по самой природе дожны остаться без ответа, и подчеркивает, что любое словесное описание неполно, обусловлено и ограничено точкой зрения субъекта, т.е. некоторым образом неистинно, не-высказано. Здесь опять напрашивается сопоставление этих идей с мыслью Гегеля, заметившего, что "при действительной попытке выразить в словах этот (мат. бумагу) он был бы превращен в цепель..." /23, с. 88/.

Применительно, что и эта точка зрения не абсолютизируется джайнами. Малипена подчеркивал, что вещь неопределима только некоторым образом, ведь само слово "непредикативность" уже является предикатом /16, р. 132/.

Высказывания 5, 6, 7 повторяют ход мысли, проявившейся в вариантах 1, 2, 3, с учетом критики возможности предикации вообще, содержащейся в варианте 4.

В атомистической трактовке Бхагавая высказывание 5 принимается как возникающее при рассмотрении части предмета со стороны его собственных свойств, а части - со стороны и собственных и несобственных свойств одновременно; высказывание 6 - при рассмотрении части предмета со стороны несобственных свойств, а части - со стороны и собственных и несобственных свойств одновременно; высказывание 7 может возникнуть только при рассмотрении тел, занимающих не менее трех единиц пространства. В последнем случае одна часть вещи может рассматриваться с точки зрения собственных свойств, другая - с точки зрения несобственных свойств, а третья - с точки зрения собственных и несобственных свойств одновременно /23, р. 192/.

При рассмотрении высказывания 7 в логическом плане можно увидеть конъюнкцию высказываний 3 и 4 или всех четырех первых типов предположений. Высказывания 5 и 6 представляют собой конъюнкцию предположений 1 и 4, 2 и 4 соответственно. Постоянно присутствующий термин "снад" ("некоторым образом") показывает некую неуловительность, неполноту каждого предположения. Именно этот термин ввел в заблуждение некоторых авторов, писавших о слайде. Sūyat - это третье лицо единственного числа санскритского глагола as ("быть") в желательном (optativ) наклонении. Если перевести этот термин буквально, как "может быть", "возможно", то смысл всей доктрины неузнаваемо искажается.

В. Рубен, например, изложил слайду следующим образом: "Нельзя с определенностью сказать, что это (1) существует, или (2) не существует, или (3) существует и не существует одновременно..." /24, с. 129/.

Такое толкование неприемлемо. Как видно из всех цитированных отрывков джайнских текстов, слайда утверждает как раз противоположное: о любом предмете можно сказать с определенностью, что он существует, не существует и т.д. Нельзя лишь абсолютизировать эту определенность. "Снад" - частица, означающая "не-единствен-

ность" (анаканта), как указывает Меллшпена /16, р. 22/.

Ошибка, прощедшая из-за неправильного понимания этого термина, еще раз напоминает, что в античных философских текстах слово, как правило, нельзя переводить, основываясь только на значении, подсказываемом этимологией. Обычно термины используются лишь как ключи, вводящие нас в определенную текстовую ситуацию, и почти не коррелируют со своим бытовым значением. Для того чтобы правильно переводить такие термины, необходимо знать референтный текст, к которому относится термин и в котором искомая текстовая ситуация присутствует в развернутом виде.

Еще более распространённой ошибкой в трактовке сдвигов является понимание её как чисто логической доктрины. Многие авторы забывают, что древние учения были синкретичными, что "первоначальное" логика зарождается в недрах единой всеобъемлющей неразделённой науки - философии - и носит в основном онтологический характер, то есть относится непосредственно к порядку вещей, а не к порядку идей" /25, с. 4/. Эту же мысль подчеркивают С. Челтерджи и Д. Дарта, напоминая, что высказывания сдвигов не просто субъективные идеи, "но соответствуют реальным аспектам объекта" /21, с. 81/. Относительность наших суждений о вещах, по мнению Джайнов, находится "в зависимости не просто от склонности судящего рассудка, но от относительного характера самой многогранной реальности" /21, с. 81/.

Такого рода соображения, основанные на приведенных текстовых примерах, не позволяют согласиться с неопозитивистской трактовкой сдвигов как чисто лингвистической доктрины /6, р. 347-367/. По этим же причинам представляется не совсем удачным сопоставление сдвигов с интуитивистским (конструктивистским) направлением в логике и математике /26/, отказывающимся от использования закона исключенного третьего.

Онтологическая насыщенность сдвигов приводит к мысли, что вернее было бы сопоставить эту доктрину не с логико-математическими теориями, а с методологическими, например с приращением деятельности, который, по словам Н. Бора, физика вынуждена была применить после формулирования Гейзенбергом соотношения неопределенностей и открытия Планком кванта действия /27, с. 205-208/.

Дополнительный способ описания, как и сдвигов, подчеркивает обусловленность результата исследования методом подхода исследователя. В терминах сдвигов это можно проиллюстрировать на следующем популярном примере: 1) электрон некоторым образом есть (частица); 2) электрон некоторым образом не есть (частица, а есть волна), где "некоторым образом" означает некоторую экспериментальную ситуацию. Хотя пример этот заимствован из области физики, сама идея дополненности важна не как конкретно-научная, а как общеметодологическая концепция. Уже Н. Бор писал, что принцип дополненности сохраняет эвристическое значение не только в физике микромира, но и в психологии, семантике, биологии, культуре. Параллели своим мыслям он видел и в восточных религиях.

Смысл и содержание принципа дополненности неоднократно обсуждался в советской философской литературе. Было выявлено, что недостатком этой концепции является введение понятия дополненности до признания диалектического противоречия в реальности. «Материалистическая диалектика не отрицает, не удовлетворяясь "скоплением от одной стороны к другой стороне" или "переброданием их как соположенных в пространстве и во времени"» /28, с. 240/.

В дискуссии по поводу оценки концепции дополненности мы склонны согласиться с авторами, пришедшими к выводу, что "дополненность как теоретико-познавательная ситуация, являясь необходимой фазой научного познания, в то же время является необходимым состоянием для всякой конкретной науки на определенном этапе ее развития" /29, с. 47/.

Отметим, что и джайские мыслители не считали сдвигу вершиной методологии познания. Им тоже было ясно, что необходимым синтезом, обнаружение единства противоложных подходов и определений. Однако и здесь обнаруживается коренное отличие религиозного мышления от научного - синтез этот предполагалось обрести в мистическом созерцании святого, а не в диалектическом мышлении обычного человека.

Литература

1. Древнеиндийская философия. М., 1972.
2. Sechzig Upanishads des Veda aus dem Sanskrit übersetzt von P. Deussen. Leipzig, 1897.
3. Basham A.L. The History and Doctrines of Ajivikas. L., 1951.
4. Poussin L. de la V. The Way to Nirvana. Cambridge, 1917.
5. Miyamoto S. The Logis of Relativity as the Common Ground for the Development of the Middle Way. - In: Buddhism and Culture, Kyoto, 1960.
6. Jayatilke K. The Early Buddhism Theory of Knowledge. I, 1964.
7. The Digha Nikaya, Vol. I. /Ed. by TW Rhys Davids and J.E. Carpenter. L., 1890.
8. The Lankavatāra sūtra /Ed. by B. Nanjio. Kyoto, 1923.
9. Rhys Davids, C.A.F. Logik (Buddhist) - In: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 8. /Ed. by J. Hastings. N.Y., 1926.
10. Barua B. A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy. Calcutta, 1921.
11. Walleser M. Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen. Heidelberg, 1912.
12. The Jaina Sūtras / Tr. by H. Jakobi. - In: The Sacred Books, of the East. Vol. 45. Oxford, 1895.

13. Keith A. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford, 1923.
14. Jakobi H. *The Jaina Sūtras. Introduction.* - In: *The Sacred Books of the East*. Vol. 45. Oxford, 1895.
15. Śrī Hemacandraśārya vicārīta Anyāyogavṛyavacche-dikā ca Śrī Malliṣeṇa - Sūri prāñitā Śyādvādaṃāñ-jarī. Poona, 1926.
16. Śrī Malliṣeṇa Sūri Śyādvādaṃāñjari / Tr. by F.W. Thomas. Berlin, 1960.
17. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.1. М., 1970.
18. Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.29.
19. *Vidyabhūṣana S.C. The History of Mediaeval School of Indian Logic*. Calcutta, 1909.
20. Чагтоналхьяя Д. История индийской философии. М., 1966.
21. Чагтерджи С., Датта Д. Древняя индийская философия. М., 1954.
22. Deleu J. *Vyāharaṃamati (Bhagavatī)*. Brugge, 1970.
23. Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin, 1970.
24. Ruben W. *Geschichte der indische Philosophie*. Berlin, 1956.
25. Маковскийский А.О. История логики. М., 1967.
26. Куль И., Миль Л. К проблеме тетраграммы. - В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1967.
27. Бор Н. Прочинность и дополнтельность. - Избр. научные труды. Т.2. М., 1971.
28. Багшнев Г.С. Борьба и развертывание противоположностей. - В кн.: Ленин об элементах диалектики. М., 1965.
29. Гаврилова И.П. Принцип дополнтельности как общая закономерность научного познания. - В кн.: Принцип дополнтельности и материалистическая диалектика. Материалы теоретической конференции. Обнинск, 1972.

С.П. Нестеркин

НЕКОТОРЫЕ ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЧАНЬСКИХ ГУН-АНЬ

Как известно, школа чань (яп. дзен) - одна из наиболее влиятельных школ китайского буддизма махаяны - в процессе своего исторического развития выработала сложную систему методов воздействия на сознание adeptов, которая легла в основу чаньской практики дзихотренинга и психической саморегуляции. Эти методы были признаны радикально переструктурировать психику чаньского adeptа с целью достижения состояния так называемого "просветления" (кит. да-у, яп. сатори), которое являлось высшей сотерологи-

ческой целью учения чань-буддизма. Важное место в чаньской практике психической саморегуляции занимал такой метод воздействия на сознание человека, как решение парадоксальных задач (кит. гун-ань, яп. коан), загадок или вопросов, не имеющих логического решения с точки зрения дискурсивного мышления. (К таковым относятся, например: "Все вещи возвращаются к Единому, к чему же тогда возвращаются Единое?"; "Каким был твой лик первоначальный, когда родители еще не произвели тебя на свет?"; "Где ты будешь (находиться), когда твое тело будет кремировано и пепел развеян по ветру?" и т.д.)

Исторически гун-ань возникли из чаньских диалогов (кит. вань-да; яп. мондо) /1/. Они являлись ключевым элементом такого рода диалогов, которые, в свою очередь, представляли собой обмен парадоксальными вопросами-загадками и ответами на них, облеченными в не менее энигматическую форму.

В гун-ань фиксировался прецедент просветления, и предполагалось, что в результате интуитивного постижения этого духовного опыта работающий (кит. гун) над гун-ань adept также должен был получить просветление /2/.

Термин "гун-ань" встречается уже в работах Хуан-бо /3, с.153/. Однако систематическое приращение гун-ань как апробированного средства дзихотренинга начинается на рубеже IX-X вв., когда один из учеников известного чаньского патриарха Линь-цзи (яп. Риндэй; умер в 867 г.) стал предлагать своим последователям в качестве объектов для созерцания высказывания Линь-цзи и эпизоды из его жизни. В "Записях бесед и высказываний Линь-цзи" (кит. "Линьцзи-лу") - одном из самых ярких памятников чаньской литературы жандра юй-лу (записи бесед) - имеется множество эпизодов, напoнeн-ных парадоксальными и энигматическими высказываниями, которые могли служить темой чаньской беседы или медитации. А вот один характерный эпизод, впоследствии часто копировавшийся в подобных текстах: «Однажды Линь-цзи, обращаясь к монахам, сказал: "Существует некий Истинный Человек Без Места, который скрывается за вашей розовой плотью. Он постоянно входит и выходит через органы чувств каждого человека. Если вы еще не обнаружили его, то смотрите! Смотрите!" Один из монахов выступил вперед и спросил: "Кто этот Истинный Человек Без Места?" Тогда Линь-цзи слунулся со своего соположенного сидения и, схватив монаха за грудки, закричал: "Говори! Говори!" Монах замешкался, /придумывая подходящий ответ/. Увидев это, Линь-цзи оттолкнул его и быстро удалился в свои покои, прожелеся следующие слова: "Этот Истинный Человек Без Места годится только на то, чтобы быть палочкой-подтиркой!"» /4, §3/1. Как видно из приведенного здесь эпизода, Линь-цзи сам нередко прибегал к неразрешимым на уровне дискурсивного мышления вопросам-загадкам, чтобы вызвать у своих учеников прорыв к просветлению (хотя при его жизни эта практика не

1 Здесь и далее цитаты из "Линьцзи-лу" даны в переводе Н.В. Абаева.