

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ
ИЗУЧЕНИЯ
ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ
ЗАРУБЕЖНОГО
ВОСТОКА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1987

М 54

Ответственные редакторы

М. Т. СТЕПАНИЯНЦ, Г. Б. ШАЙМУХАМБЕТОВА

Рецензенты

Д. В. ДЖОХАДЗЕ, Н. В. МОТРОШИЛОВА,
Т. В. ПАНФИЛОВА

Книга посвящена рассмотрению методологических проблем изучения истории философии Индии, Китая, стран Ближнего и Среднего Востока. Главное внимание уделяется выявлению наиболее острых в методологическом плане вопросов и способам их конкретной разработки на основе марксистской теории историко-философского процесса.

М 0302010000-146 7-87
013(02)-87

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1987.

В. И. Рудой, Е. П. Остроуская

О СПЕЦИФИКЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПОДХОДА
К ИЗУЧЕНИЮ ИНДИЙСКИХ КЛАССИЧЕСКИХ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ

Диалектико-материалистический подход к анализу индийских классических религиозно-философских систем (даршан) предполагает осмысление индийской философии как равноправной составляющей всемирного историко-философского процесса, без учета которой реконструкция последнего оставалась бы односторонней и неполной. Именно в силу этого конкретизация диалектико-материалистической методологии применительно к историко-философским исследованиям классической индийской мысли является давно назревшей и актуальной задачей.

Подступы к научно обоснованному истолкованию и оценке культурно-исторического значения индийской классической философии были разработаны в трудах основателя отечественной историко-философской школы в буддологии Ф. И. Щербатского и его учеников. Присущий исследованиям Щербатского стихийный материалистический историзм открыл возможность активного преодоления европоцентристской установки в методологии, характерной и сегодня для многих работ буржуазных историков философии.

Ф. И. Щербатской поставил, кроме того, вопрос о создании критериев жанровой квалификации классических санскритских текстов, типологически соответствующих европейским философским трактатам. И также — что в не меньшей степени существенно — он указал на известную ограниченность европейского философского терминологического аппарата для интерпретации специального языка индийских религиозно-философских систем, языка, понятия которого кодируют сложнейшие концепции и не могут быть осознаны с позиций так называемого здравого смысла и филологической интуиции. Таким образом, вклад академика Ф. И. Щербатского в исследование классических даршан стал теоретической основой качественно нового подхода к разработке конкретных интерпретирующих процедур.

Проблема историко-философского истолкования даршанических текстов тем не менее не сводится к вопросам реализации специальных методик. И здесь важно, на наш взгляд, подчерк-

нуть, что общие диалектико-материалистические принципы историко-философской науки не могут быть преломлены в интерпретирующих методиках непосредственно. В качестве же отсредствующего звена должна выступать теория средней степени общности, способная дать эксплицитное представление об объекте исследования. Такая теория призвана связать общие диалектико-материалистические принципы, позволяющие вскрыть внутрисистемные связи в объекте (синхронная версия даршаны), и конкретные процедуры истолкования в единое логически не противоречивое целое.

Цель данной статьи — предложить для обсуждения модель историко-философской реконструкции даршан на основе одного или нескольких синхронных текстов. Эта модель разработана на базе сравнительного изучения текстов двух школ-оппонентов — вайбхашики (школа хинаянского буддизма) и синкретической ньяя-вайшешики (школа классического индийского реализма).

В современной индологической литературе, как отечественной, так и зарубежной, имеющей непосредственное отношение к анализу философских источников, пока еще не прослеживается отчетливой грани между исследованием источниковедческим и собственно историко-философским.

Источниковедческое исследование предполагает выявление совокупности доступных исторических реликтов, которые могут быть рассмотрены в качестве базы историко-философского истолкования. На этом первичном этапе реализуются конкретные процедуры источниковедения, однако они, и это важно подчеркнуть, по своим задачам не входят в круг проблем, связанных с историко-философским истолкованием, как таковым.

Процедура историко-философского истолкования сводится к следующим трем стадиям: интерпретация и перевод терминологического аппарата, наличествующего в тексте; реконструкция синхронной версии религиозно-философской системы на основе отдельно взятого текста либо группы текстов (исходный текст — комментарий — субкомментарий); объяснение первоисточника с позиций современного материалистического научного знания. Процесс историко-философского истолкования завершается пониманием текста как результата действия определенных закономерностей, которым подчиняется развитие философской мысли. Однако сами эти закономерности также должны быть установлены в ходе историко-философского исследования.

Современный индийский традиционализм¹, представляющий собой реакцию на европоцентристскую установку буржуазных историков философии на Западе, отрицает общий характер закономерностей развития философской мысли, настаивая на уникальном характере индийской классической философии. Позиции традиционализма свойственны: преувеличение роли религиозной направленности, в рамках которой развивались философские системы; принципиальное непонимание того объективного

обстоятельства, что философский дискурс хотя и возникает в Индии для обслуживания религиозных идеологий, но в процессе своего становления неизбежно обретает относительную автономность. Кроме того, традиционалисты в своих изысканиях игнорируют, по сути дела, историзм, как таковой, вне reflexивно отождествляя содержательный аспект функционирования даршана на ранних и более поздних стадиях (что обусловлено гипертрофией в сознании исследователей авторитета традиции).

Борьба индийских марксистов за классическое философское наследие развивалась по пути противопоставления традиционалистским исследованиям в области истории атеистических взглядов и реконструкции систем вне религиозных, материалистических (локаята даршана). Однако это направление, характерное для периода освоения марксистского подхода к историко-философской проблематике, оказалось недостаточно эффективным ввиду некоторой своей прямолинейности. Последняя монография Д. Чаттопадхьяя ознаменовала собой поворот диалектико-материалистических изысканий в направлении истолкования даршан с позиций марксизма.

Этот процесс закономерен. Индийская классическая философия формировалась в период господства религиозной идеологии, а это обстоятельство означает, что свободомыслие не составляло в ту историческую эпоху решающей альтернативы религиозному мировоззрению. Именно в силу этого философская рефлексия вынужденно отливалась по преимуществу в формы, детерминированные религиозными доктринаами. Однако, обретая свой собственный предмет, религиозно-философские системы неизбежно обращались к рассмотрению проблем, далеко выходящих за пределы, первоначально обусловленные задачами брахманистской или буддийской экзегезы.

Индийские классические даршаны в своем генезисе и актуальном функционировании были опосредованы не только религиозными доктринаами, но также специфическими формами духовно-религиозной практики йогического созерцания, направленной на преобразование сознания. Эти формы возникли как определенная модификация монашеской аскезы, получившей в Индии чрезвычайно широкое распространение. Такая региональная специфика духовной деятельности сказалась самым непосредственным образом на общем характере религиозно-философских систем и прежде всего на процессе складывания предмета философствования.

Практика йогического сосредоточения, этот неотъемлемый аспект функционирования любой классической индийской даршаны неизбежно привлекал внимание мыслителей к анализу психических явлений и состояний сознания, к вопросам разработки критериев истинного знания. Проблема истинности решалась в двух направлениях: как проблема высшей истины, связанная с йогическим типом постижения реальности, и вместе с тем как проблема относительной истины, истины текущего опыта.

Подобный подход естественным образом способствовал развитию диалектики и проявлению элементов материализма, несмотря на господство религиозной ориентации.

Философский текст, таким образом, должен рассматриваться в ходе исследования как исторический реликт, содержащий не только философский дискурс, но и известные корреляты тех сторон функционирования системы, которые не могли быть к этому дискурсу сведены, поскольку в своей актуальности даршана представляла собой полиморфную целостность: доктрина опосредовала философский дискурс, который, в свою очередь, рассматривался как своеобразные пролегомены к практике йогического сосредоточения (психотехнический аспект системы).

Предлагаемая в данной статье модель историко-философского истолкования даршан разрабатывалась в целях наиболее адекватного отражения этой объективной диалектики идеологического процесса в Индии периода древности и раннего средневековья. Актуальному полиморфизму даршан в процедурах историко-философского истолкования должна соответствовать полиморфная же модель, содержащая три уровня: доктринальный, психотехнический и собственно логико-дискурсивный².

Описание модели. Философский текст, принадлежащий любой религиозно-философской системе, как показали проведенные авторами исследования, содержит логико-дискурсивные корреляты трех уровней актуального функционирования системы. Каждый из этих уровней представлен собственными — не специально философскими — текстами, а также устной традицией, которая не только предшествовала письменной фиксации, но и действовала параллельно с ней. Последнее обстоятельство является весьма существенным, поскольку тексты, например, доктринального уровня иногда записывались сравнительно поздно. Историк философии по этой причине не должен, на наш взгляд, отказываться от обращения к ним при истолковании философского текста, зафиксированного в более ранний период. Содержательный анализ таких текстов, как «Вишну-пурана» (одна из наиболее авторитетных пуран), показывает, что письменная фиксация становилась в определенном смысле итогом длительного периода устной традиции, в силу чего вопрос о сравнительно поздней фиксации доктринального текста оказывается при истолковании даршан в известной степени второстепенным.

Доктринальный уровень даршан представлен текстами, заключающими в себе совокупность идей, которыми определяется религиозная прагматика системы, т. е. учение о конечном индивидуальном «освобождении» (мокша или нирвана). Для этих текстов характерна некоторая общность базовых религиозных идеологем — доктринальных понятий с ярко выраженной полисемией и ценностной окрашенностью, например *атман*, *дхарма*, *мокша*, *нирвана*, *карма* и др. Тексты такого уровня для буддийских религиозно-философских систем можно обнаружить в пер-

вом разделе канона, а также в ранних махаянских сутрах — «Саддхармапундарика», «Ланкаватара», «Аштасахасрика-праджняпарамита» и т. п. Доктрина брахманистских систем хорошо, по нашему мнению, представлена в пуранической литературе.

Идеологемы доктринального уровня обретают в философских текстах даршан свою логико-дискурсивную интерпретацию, являющуюся коррелятом доктрины в философии. Для истолкования этих коррелятов материал философских текстов (включая комментарии и субкомментарии) не может быть признан достаточным; требуется непосредственное обращение к соответствующим разделам доктрины для установления окончательной историко-философской оценки системы.

Известное затруднение возникает, как правило, при попытке выяснить генезис теизма, свойственного синкретической ньяя-вайшешике в период апогея развития школы (VI—VIII вв.) и вплоть до позднейшей ее инволюции. В отечественной специальной литературе³ обычно указывается на тот факт, что в исходных текстах — сутрах Канады и Готамы — отсутствует собственно теистическая терминология. Отсюда делается вывод о первоначальном религиозном индифферентизме данной системы, а ишваравада (теистическое учение) рассматривается как нечто, привнесенное в систему позднее и не имеющее под собой исходного основания в терминологии и базисных идеях школы. Однако этот вывод оказывается гораздо слабее аргументированным, как только мы сопоставим возникновение ишваравады с двумя важнейшими посылками традиционной методологии, продолжавшими действовать на всем протяжении функционирования системы.

Во-первых, такой посылкой выступает мокшавада, определившая систему как ориентированную на конечное религиозное «освобождение». Мокшавада детерминировала не только философскую традицию школы, но и самий стиль жизни творцов этой традиции, субъектов теоретического сознания. Ведущая ценностная ориентация, характерная для жизнедеятельности данной социальной группы, содержала мокшаваду в качестве своего идеологического наполнителя, что выражалось в специфической оценке йогической практики. Йогический опыт преобразования сознания осмыслился оценочно — как единственный путь обретения состояния подлинного знания, очищенного от индивидуальной субъективности.

Такое внеэмпирическое знание-состояние полагалось высшей религиозной ценностью, поскольку свидетельства совершенного йогина приравнивались по гносеологической ценности к ведийским высказываниям, авторитет которых для ортодоксальной системы признавался абсолютным. В то же время с социальной точки зрения совершенный йогин рассматривался как «освобожденный» индивид, стоящий вне оппозиции добра и зла, по отношению к которому любые общественные установления и проб-

лемы осмыслились как профанические. Иными словами, мокшавада выступала ведущей детерминантой как стиля жизнедеятельности, так и стиля мышления для данной социальной группы.

Во-вторых, центральная идеологема мокшавады для синкретической ньяя-вайшешики тесно связана с представлением о субстанциональном атмане: вся йогическая практика была, по сути, ориентирована на преобразование психики таким образом, чтобы в результате индивидуальный атман перестал осознаваться в качестве такового и «слился» с атманом внеэмпирическим. Именно на базе представлений, закодированных логико-семантически в идеологеме атман, и возникает на этапе обостренной конфронтации с буддизмом ишваравада.

Тот факт, что сутры Готамы и Канады не содержат апелляции к Ишваре, но содержат термин «атман», указывает не на первоначальный религиозный индифферентизм системы, а только на то, что теистическая проблематика в этот период не находилась в центре внимания и может рассматриваться нами как пограничная. Это демонстрирует в первую очередь сравнительно слабую степень напряженности идеологического диалога между ортодоксальными и неортодоксальными системами на той исторической стадии. Теизм синкретической ньяя-вайшешики определялся, следовательно, не исходными сутрами, но тем неоформленным слоем, который и содержал в себе набор исходных брахманистских доктринальных идеологем.

Доктринальный уровень, таким образом, обусловливал характер и направленность йогической психотехники как формы практическо-духовной деятельности определенной общественной группы, выдвигавшей субъектов теоретического сознания. Кроме того, религиозная доктрина как бы задавала первоначальное русло философской традиции, т. е. идеологически эту традицию ограничивала.

В то же время религиозно-доктринальный уровень выступал в качестве исходного, продуцирующего, относительно популярной религиозной этики, следование которой было общепринятой нормой во всех слоях древнего и раннесредневекового индийского общества. Философия и популярные религии не составляют монолитного целого; хотя они генетически связаны с общим исходным набором идеологем, иерархия последних различна в рамках популярной религии и в рамках религиозно-философской системы. Именно на этом различии иерархий построена методологическая концепция аналитического подхода к буддизму О. О. Розенберга. Эта концепция не утратила своего значения и поныне, поскольку она позволяет доказательно выделить уровни полиморфной структуры не только в пределах буддизма, но и шире — в пределах любой религиозно-философской системы.

Следующий уровень, характеризующий полиморфную структуру даршан, — уровень йогической духовно-практической

деятельности. Здесь уместно подчеркнуть одну существенную особенность в становлении систем, в частности систем неортодоксальных. Личная йогическая практика основателей или ведущих представителей этих систем, бесспорно, генетически предшествовала формулированию положений религиозной доктрины: психотехнический опыт служил первичной основой как собственно религиозно-идеологической, так и философской рефлексии⁴. Однако самая направленность этого опыта (на конечное «освобождение») глубоко укоренена в общеиндийской духовной культуре.

Индивидуальная духовно-практическая деятельность как совокупность психотехнических процедур, приводящих к определенной трансформации личности и сознания, становилась социально значимой только в том случае, если в результате формулировались доктринальные положения. Исходя из этого, следует, по-видимому, рассматривать в качестве структурного уровня системы не индивидуальную йогическую практику, но духовно-практическую деятельность, возникшую и закрепившуюся в традиции системы, деятельность, освященную доктринальными положениями.

В контексте буддизма иллюстрацией к этому выступают два типологических класса — шраваки и пратьекабудды⁵. Шраваки — adeptы учения, практиковавшие разработанные и ставшие традиционными в буддийской общине формы созерцания и культивирования мудрости. Духовно-практическая деятельность шраваков всецело определялась не только религиозно-доктринальными положениями, но и совокупностью психотехнических процедур, освященных авторитетом «Абхидахармы» (III раздела канона). В противоположность шравакам пратьекабудды — это те, кто достиг просветления, опираясь лишь на собственные силы и не получая авторитетных наставлений. Пратьекабуддышли путем создания высокондивидуализированной психотехники, которая, однако, не стала материалом для принципиально новой идеологической и философской рефлексии. Именно это и послужило в махаянской традиции основанием для обвинения их в индивидуализме и пренебрежении интересами как самой буддийской общины, так и многочисленных «живых существ, стоящих вне Дхармы». Такая критика со стороны махаянистов объяснялась их стремлением к максимальному распространению буддийского учения и расширению его социальной базы.

Корреляты психотехнического уровня щедро представлены в текстах даршан, особенно в их гносеологических разделах. Это и концепция истинного восприятия, и деление высказываний на мирские (лаукика), т. е. с необходимостью содержащие элемент неистинности, и ведийские (вайдика) — истинные всегда и во всех обстоятельствах, и т. п.

Третий уровень системы — логико-дискурсивный представлен в даршанах текстами, в достаточной степени разноплановыми: сутрами, или как бы конспектом системы, что указывает

на широкое функционирование устной традиции развернутого философствования, и шастрами — теоретическими сочинениями, претендующими на истинное изложение философского знания для специальной аудитории. Шаstry создавались, как правило, в качестве комментариев к базовым сутрам, хотя реально некоторые из них, подобно «Прашастапада-бхашье» (комментарий Прашастапады к «Вайшешика-сутре» Канады), являлись самостоятельными сочинениями, реформировавшими философскую традицию. Язык сутр и шастр был по своей сути языком теоретического описания полиморфной религиозно-философской системы. Этим объясняется высокая терминологичность текстов данного уровня и невозможность их неопосредованного историко-философского осмысления.

Тексты логико-дискурсивного уровня — это метаязык даршан, требующий поэтому реконструкции синхронной полиморфной версии системы. Без понимания этого существенного обстоятельства невозможно, на наш взгляд, дать их научно обоснованное истолкование.

* * *

Анализ историко-философских исследований индийских классических религиозно-философских систем обнаруживает некоторые специальные трудности, связанные с вопросами реконструкции синхронных версий даршан и их объяснением с позиций современного материалистического научного знания.

Попытки описания даршан согласно историко-философской рубрикации, разработанной в русле немецкой классической философии, показывают известное несоответствие данной рубрикации актуальному содержанию текстов логико-дискурсивного уровня. На это впервые обратил внимание еще О. О. Розенберг, отмечавший, что место онтологии в даршаническом философском материале занимает психология. Этот факт, на наш взгляд, обладает значительной эвристической ценностью. Исследуемые нами системы — абхидахармистская философия вайбхашики и ее оппонент — ньяя-вайшешика — имеют в качестве своего предмета анализ индивидуальной психики. Истинно-сущее не осознается представителями обеих этих школ как нечто, внешнее по отношению к нему бытие. В качестве потенциального истинно-сущего выступает сам индивид, достигший путем практики йогического сосредоточения измененного состояния сознания.

Это положение представляется достаточно очевидным применительно к системам хинайянского буддизма. Относительно ньяя-вайшешики требуется, по-видимому, дополнительное разъяснение. Субстанция «атман» (традиционно передаваемая в русских переводах как «мировая душа») в своей космогонической развертке порождает качественное многообразие мира в его изменчивых формах. Индивид представляет собой согласно этому лишь одну из форм проявления атмана. Восприятие

себя как чего-то, отличного от атмана, есть иллюзия, свойственная эмпирическому состоянию сознания, и эта иллюзия может и должна быть преодолена целенаправленной йогической психотехникой.

Брахманистская мокша занимает в системе синcretической школы типологически то же место, что и нирвана в абхидхармистской теории. И мокша и нирвана соответствуют высшему ценностному срезу в обеих системах. Реализация идеала конечного «освобождения» могла происходить и вне постижения философии, поскольку описания требовала приспособленная для этого психическая, в частности ментальная, структура. Однако философия, занимающаяся предметами, чуждыми или безразличными цели «освобождения», считалась бесполезной. Если бы мы попытались устраниТЬ из рассмотрения «духовное делание», свести системы только к логико-дискурсивному уровню, мы лишили бы их того реального историко-культурного контекста, в рамках которого они возникли и функционировали.

Здесь представляется немаловажным отметить, что ориентация философских учений на «духовное делание» не является абсолютной монополией индийских классических религиозно-философских систем. В странах средиземноморского ареала подобная тенденция достаточно отчетливо прослеживается начиная с пифагорейского союза. Ранний пифагореизм развивался в рамках установки на религиозно-духовное «освобождение», и в этом смысле учение Пифагора может оцениваться именно как религиозно-философская система, включающая в качестве относительно самостоятельных уровней эзотерической доктрины и специальной практики — дисциплины, направленной на преобразование индивидуальной психики в соответствии с доктринальной pragmatикой.

Эта тенденция находит яркое и оформленное выражение в течениях герметизма и родственных ему формах гностицизма. В целом эта линия философствования оказала значительное влияние на определенные направления мысли в средние века и ренессансную эпоху.

Таким образом, тип философствования, получивший преимущественное развитие на Южноазиатском субконтиненте, может рассматриваться как типологический эквивалент определенной религиозно-философской тенденции, имевшей место в странах Средиземноморья.

Философские тексты, зафиксированные в русле подобных традиций, следовательно, могут быть адекватно истолкованы только с учетом полиморфизма, свойственного религиозно-философским учениям. Применительно к индийскому материалу это и позволит нам практически реализовать методологическое требование, выдвинутое еще О. О. Розенбергом, — проанализировать индийские идеи, сохраняя оригинальную схему и не перлагая эти идеи в рамки европейских систем⁶.

Исходная точка философствования в обеих системах —

анализ эмпирического состояния психики, предполагающий как рефлексию по поводу содержания осознаваемого и неосознаваемого, так и рефлексию по поводу процесса осознания, включающего поэтапно все психические процессы и их субстраты. Желание исследователей — историков философии усмотреть здесь присутствие исходной, а не дедуцированной метафизики сразу наталкивается на некоторые «несообразности» с точки зрения европейской философской схемы. Например, список субстанций синcretической школы включает наряду и на равных правах субстанции духовного порядка и материальные.

Однако эти две системы в своих посылках перестанут представляться нам внутренне противоречивыми и необъяснимыми, если мы, верно очертив исходный предмет философствования, примем во внимание положение, получившее в современной психологической науке название основного гносеологического парадокса психических процессов. Это положение состоит в следующем: психические процессы выступают свойствами индивидуальной психики, но могут быть сформулированы только в терминах свойств объективного мира⁷. Психика не имеет своего имманентного языка, и в силу этого при рассмотрении философских систем, сосредоточивающих внимание на анализе сознания, необходимо отчетливо различать, идет ли речь об объектах внешнего мира, либо через свойства этих объектов производится анализ процесса осознавания реальности.

Отождествление объекта внешнего мира с его парциальным или целостным отражением в индивидуальной психике приводит к насилиственному «овнешвлению» сознания при историко-философском анализе. Именно по причине такой ошибки психологию в даршанических текстах исследователи склонны сплошь и рядом принимать за метафизику, причем древнегреческого образца.

При рассмотрении различных по своим дисциплинарным целям текстов можно установить следующее: анализу целевому (например, текст по логике или медицине) всегда предпосылается анализ психических процессов, проводимый в терминах «психокосма», т. е. в терминах, трактующих материальное и психическое рядоположно, поскольку речь идет не о внешнем мире, но о его отражении в психике и о самом характере этого отражения.

Подводя итог сказанному, необходимо подчеркнуть, что тексты логико-дискурсивного уровня сами по себе еще не могут рассматриваться в качестве историко-философского факта. Как справедливо отмечает В. С. Горский, «историк философии имеет дело лишь с „отпечатками“, представляющими более или менее точный „оттиск“ результатов философского творчества, которое ему собственно предстоит объяснить»⁸.

Текст шастирского уровня — это прежде всего изложение определенной синхронной теоретической версии системы: язык описания с необходимостью обусловлен структурным полимор-

физмом системы (диахроническая константная детерминанта), с одной стороны, а также исторически-конкретной разработкой той или иной проблематики (синхронная идеологическая детерминанта) — с другой.

Структурный полиморфизм определяет собой целостность системы на диахроническом срезе, т. е. принадлежность всех текстов, созданных в ее рамках, к данной религиозно-философской традиции. Конкретным референтом этого структурного полиморфизма в языке описания выступает набор ключевых слов (технических терминов), имеющих неизменное значение на всем срезе. Такие константные технические термины суть инварианты системы⁹, на которые и опирается весь синхронный концептуальный аппарат.

На синхронном срезе система подвержена определенной идеологической детерминациии, что связано с ее конкретным историческим функционированием, которое происходило не в идеологическом вакууме, а в обстановке непрерывной идейной борьбы с противостоящими школами и направлениями. В ходе идеологического противостояния и осуществляется собственно философский процесс, как таковой.

Именно в силу этого закономерности философского процесса в Индии не могут быть выявлены на основании изучения како-либо одной, отдельно взятой религиозно-философской системы, сколь полно бы она ни была представлена в источниковедческом отношении. Традиционное изучение материала по конфессиональному признаку его деления становится скорее тормозом в историко-философском исследовании. Основные этапы становления и функционирования проблематики классических даршан не могут быть поняты вне анализа их взаимодействия с неортодоксальными системами, и наоборот. Так, дедурирование онтологии, в явном виде не присутствующей в классических буддийских шастрах, было вызвано не столько внутренними потребностями сохранения целостности системы, сколько необходимостью противопоставить реалистическому принципу субстанциональности свое понимание объекта¹⁰.

Таким образом, диалектико-материалистический принцип историзма в историко-философском исследовании получает свою конкретную реализацию в отчленении проблематики, первоначально выступавшей неспецифической и пограничной относительно ведущей прагматики и целостной организации системы, но актуализирующейся и приобретающей первостепенное значение в процессе идейного противостояния.

Необходимо подчеркнуть, что наличие такой пограничной проблематики не следует рассматривать как некий случайный фактор, поскольку именно в ней раскрываются идеологические гэризонты системы, предопределяющей закономерности ее взаимодействия с системами-оппонентами. В качестве характерной иллюстрации этого положения можно сослаться на исторические судьбы реалистических направлений, расцвет которых свя-

зан с выдвижением на передний план первоначально второстепенной теистической проблематики, о чем уже говорилось выше. Эта проблематика оказалась весьма эффективной как аргумент в борьбе с поздней буддийской философией, и ее закрепление в качестве основной знаменовало собой полное торжество брахманистского мировоззрения. Но, вытеснив буддизм с арены философской борьбы, реалистические брахманистские системы начинают приобретать черты застоя. Теистическая проблематика перестает играть стимулирующую роль, поскольку ситуация идеологического противостояния исторически исчерпана. Аргументы, выдвинутые в полемике с буддийским концептуализмом, получают самодовлеющий характер. Логический аспект учения приобретает определенного рода самостоятельность, превращаясь, по меткому выражению Рагхунатхи, в мельницу, которая мелет очень тонко, но не всегда загружена зерном в достаточной степени.

Так проблематика, выросшая исключительно на доктринальной основе, первоначально стимулирует процесс идейной борьбы, но затем по внутренней логике развития системы приводит к полному разложению ее позитивного содержания.

Смена проблематики на синхронных срезах под воздействием идеологической детерминациии имеет в качестве своего терминологического референта в языке описания некоторый набор логико-семантических переменных. Это технические термины, возникающие на основе инвариантов и в связи с разработкой и функционированием концепций синхронного среза. Будучи раз создаными, такие концепции закрепляются в традиции, однако язык их описания может в ходе исторического развития системы менять свое содержательное наполнение.

Это замечание представляется достаточно важным, поскольку существовала также и устная традиция философского знания, причем она претендовала прежде всего именно на содержательное истолкование языка описания. Такое положение дел приводило к тому, что интерпретация технических терминов на синхронном срезе представляла для последователей системы как нечто внеисторическое, имеющее абсолютный характер. Это становится особенно отчетливо заметным при сопоставлении ранних текстов с их позднейшими комментариями. Комментатор интерпретирует логико-семантические переменные, базируясь на современных ему знаниях, внеэрексивно отождествляя первоисточник на основе синхронного среза традиции. Мы, как правило, нигде не находим — в рамках одной системы — комментаторской рефлексии диахронического характера, что определялось в первую очередь авторитарностью изустной передачи знания.

Учитывая эту специфическую черту, которую условно можно обозначить как авторитарность синхронной интерпретации, историк философии преодолевает одну из немалых трудностей при истолковании ранних текстов, не имеющих автокоммен-

рия. Эта трудность — опасность эмфазиса, т. е. искусственного обогащения исходного содержания термина за счет позднейших комментаторских интерпретаций. Таким образом, надежный анализ содержательного наполнения логико-семантических переменных становится возможным только в свете общеметодологического требования рассматривать явление в его развитии. Здесь представляется уместным отметить, что приложение этого требования к изучению логико-дискурсивных текстов индийских классических даршан ввиду высокой терминологичности текстов дает богатейший материал по истории становления языка науки.

Та функция, которую технический термин получает спустя несколько столетий, может оказаться очень полезной для уточнения его значения в более ранний период, но только при том непременном условии, что мы рассматриваем эту раннюю форму как предшествующую эволюционную стадию, а не как тождественную тому, чем она стала.

Интерпретация, разработанная с учетом общих диалектико-материалистических методологических принципов, создает теоретические абстракции средней степени общности, основанные, с одной стороны, на диахронических экстраполяциях, а с другой — на синхронических сопоставлениях. С помощью этих абстракций средней степени общности становится возможным вскрыть пределы исторического развития конкретных идеологических образований. Вместе с тем непрерывное сопоставление термина с его предшествующими и последующими значениями, а также с теми значениями, которые он имеет на данном синхронном срезе в других системах, не только обеспечивает гарантию его адекватного перевода и историко-философского понимания, но и — что не менее важно — способствует в конечном счете выявлению ведущих эпистемологических характеристик исторического становления историко-философского процесса на Южноазиатском континенте в целом.

Осмысление логико-дискурсивного текста в качестве историко-философского факта, следовательно, невозможно без разработки теории средней степени общности, связывающей общеметодологические принципы историко-философской науки с конкретными методиками истолкования. Необходимость в такой теории выходит за рамки собственно историко-философских исследований; без нее работа в области источниковедения, занимающегося вводом в научный оборот ранее не переводившихся письменных памятников мировоззренческого характера, крайне затруднительна.

* * *

Поскольку содержательно перевод должен представлять ту же самую религиозно-философскую систему, что и оригинал, встает проблема адекватной передачи в языке перевода не отдельно взятых технических терминов, но логической консистентности и смысловой взаимосвязи семантических пучков

терминологического инвентария системы. Таковые семантические пучки представлены в матричных списках, присутствующих, как правило, в экспозиции шаstry.

Основное требование к передаче технических терминов сводится к тому, что в языке перевода каждый из них должен быть по возможности передан одним и тем же словом на протяжении всего текста¹¹. Здесь возникает трудная и серьезная проблема, связанная с тем обстоятельством, что в оригинале технический термин может быть, в частности, выражен словом, которое встречается в данном тексте также и в общезыковом значении, а именно проблема отождествления контекстов, «подозрительных» в связи с терминированностью. Сразу необходимо отметить, что, по-видимому, решения этой проблемы на общеметодологическом уровне не существует; вопрос может быть решен только конкретно: применительно к каждому данному тексту должна разрабатываться индивидуальная методика сравнения очевидно терминированных контекстов, «подозрительных» в связи с терминированностью.

Вторая важная проблема состоит в том, какие из технических терминов могут быть оставлены в языке перевода в транслитерации. На первый, поверхностный взгляд эта проблема как бы упирается в «бедность» современного языка, которым располагает переводчик. На деле вопрос сводится к тому, насколько хорошо известны и известны ли вообще европейской философии и научной психологии те понятия и описываемые ими представления, о которых идет речь в исследуемом тексте.

Такая постановка вопроса напрямую отвечает задаче фундаментальных историко-философских исследований — производству принципиально нового знания, причем не только общекультурологического характера, но и дающего возможность прикладных выходов в конкретные дисциплины. Поэтому, видимо, не следует подыскивать приблизительные аналогии, взятые зачастую из области, типологически не сходной с изучаемой системой (например, из инвентаря европейских средневековых теологических трактатов).

Если технический термин кодирует нечто новое для европейской научной мысли, то, на наш взгляд, не может быть и речи о его переводе, поскольку при передаче с неизбежностью утрачивается часть спектра значений и возникает некоторый гносеологический предрассудок в ходе дальнейшего осмысливания значения этого термина и того, что за ним стоит концептуально в данной оригинальной системе («предрассудок подмены семантического поля»). Передача такого технического термина в транслитерации, напротив, расширяет возможности его осмысливания с позиций современной науки и ее языка и освобождает перевод от неизбежных в первом случае электических погрешностей, обогащая тем самым арсенал научных представлений в конкретных дисциплинах, и прежде всего в различных подразделениях психологии, связанных со смежными проблемами.

Диахронный анализ матричных списков¹² дает богатый материал для историко-философского анализа. Наибольшего развития и максимальной полноты принцип матричности достиг в философии буддизма. Ранние абхидхармисты механически соединяли важнейшие понятия учения, рассеянные по различным сутрам, в единый список. Один из древнейших матричных списков подобного рода представлен в «Сангхи-сутте» «Дигхникан», где по внешне формальному признаку сведены и расположены в числовой последовательности самые разнородные понятия Дхаммы¹³. Однако несоответствие такой попытки систематизации требованиям изложения и объяснения учения привело не к отказу от зарождавшегося принципа матричности, но к его развитию и совершенствованию.

Уже в ранних пластиках «Сутта-питаки» появляются относительно краткие числовые списки, объединяющие близкие по значению понятия. Примером списка, содержащего набор дхарм, которые характеризуют круговорот бытия, служит известная матрица из «Огхавагги». В дальнейшем эта матрица с некоторыми добавлениями вошла уже в собственно абхидхармические тексты.

Таким образом, диахронный анализ матричных списков способен дать достаточно представительную картину истории становления логико-дискурсивного аспекта систем, изменения характера проблематики и позволяет наметить периоды максимальной внутренней логической связности учений. Следовательно, диахронный анализ матричных списков с необходимостью служит важным интерпретационным дополнением к синхронному анализу.

Исследование матричных списков представляет собой первый, «пристрелочный» уровень интерпретации. Синхронное и диахронное сопоставление матрик открывает возможность выявить некоторый общий код системы, который создает предпосылки для понимания отдельных ключевых слов, но не более чем предпосылки, поскольку этот общий код не содержит в явном виде устойчивые значения технических терминов.

Принцип матричности в большой степени характерен как для ортодоксальных, так и для неортодоксальных даршан. Матричные списки по сути своей способны дать полный абрис системы и раскрыть ее идеологическую направленность. Они представляют собой наиболее простую и целесообразную форму сохранения и запоминания технических терминов системы (ибо включают рубрикацию и числовой индекс).

Если обратиться, например, к текстам синкретической ньяя-вайшешики, базировавшейся на признании субстанциальности, то из анализа списка девяти субстанций (включающего землю, воду, огонь, воздух, время, пространство, акашу, атман и манас) становится очевидным, что принцип субстанциальности распространялся представителями индийского философского реализма не только и не в первую очередь на материальный мир, но

прежде всего на психику. Уже первые четыре субстанции содержат в себе потенцию психического, поскольку выступают «строительным материалом» индрий (чувственных анализаторов) и наделены перцептивными способностями. Две последние субстанции характеризуют собственно психическое, причем субстанция атман занимает особое место в этом списке: ньяя-вайшешика была ортодоксальной системой, признававшей авторитет вед и ориентированной на конечное религиозное «освобождение» (мокша).

Из рассмотрения только одного этого матричного списка становится также ясным, что атомизм синкретической школы, утверждавший атомарность земли, воды, огня, воздуха и манаса (генерализующей способности психики), выступал не учением о структуре внеположного человеку мира, о структуре вещества, а стилем мышления, в основе которого лежало базовое представление о дискретности¹⁴.

Монографическое описание системы на базе конкретного, отдельно взятого текста связано с полной реализацией процесса истолкования, включающего наряду с терминологической интерпретацией процедуры реконструкции системы и ее объяснение. Такое описание обладает тем существенным преимуществом, что оно опирается на достаточно надежное и проверяемое историко-философское исследование, которое сопровождается полным переводом текста, а не отдельных его фрагментов, допускающих множественность понимания.

Основной порок исследований, не проясняющих в явном виде способ понимания текста (случай, когда исследованию не предпосылается процесс истолкования), состоит в гипостазировании концепции, созданной автором той или иной работы. Этот порок, как правило, не преодолевается даже привлечением обширной источниковедческой базы вследствие неизбежной мозаичности иллюстрирующего материала, подборка которого страдает концептуальным априоризмом¹⁵.

Рассмотрение отдельного текста в качестве синхронной версии системы основано на принципе единства логического и исторического в историко-философском исследовании. Уже в ходе терминологической интерпретации — первой процедуры истолкования — устанавливается предметная область значений ключевых слов (технических терминов) с учетом их функционирования на диахронном срезе. Воссоздание синхронной версии системы представляет собой вторую процедуру — реконструкцию исследуемого явления с идейных позиций автора текста как субъекта теоретического сознания, участника культурно-исторического процесса. Эта процедура истолкования необходима именно для того, чтобы воссоздать систему как полиморфную, принципиально не сводимую только к логико-дискурсивному уровню. Поэтому в процессе реконструкции особенно важным становится осмысление структуры текста и принципов целостной его организации.

Как правило, шастра как текст логико-дискурсивного уровня включает в себя четыре структурные единицы: мангала-шлоку, классификацию терминов, раздел их определений и исследование. Классификация представляет собой классифицирующее изложение терминологического инвентария, посредством которого и описывается даршана в данном тексте. Раздел определений по своей содержательной глубине обусловлен конкретной целевой заданностью текста. Исследованию могут быть подвергнуты все термины (в достаточно протяженных текстах) или только некоторые из них. Характер исследования, по сути, и специфицирует изложенную в тексте систему на синхронном срезе.

Далее надлежит более подробно остановиться на роли мангала-шлоки. Эта структурная единица текста зачастую рассматривается как некая дань религиозной традиции и на этапе реконструкции почти не учитывается. Однако тщательный анализ мангала-шлоки с привлечением автокомментария (если таковой имеется) позволяет осмыслить ее как методологическое предисловие, содержащее наряду с разъяснением предмета, метода и целевой заданности шастры указание на религиозную направленность и психотехническую обусловленность системы в целом. Иными словами, мангала-шлока как структурная единица текста ясно доказывает принципиальный полиморфизм системы, включающей наряду с логико-дискурсивным доктринальный и психотехнический уровни.

Процедура реконструкции необходима как этап истолкования, предшествующий объяснению, поскольку под объясняющей концепцией мы подводим не только интерпретацию языка описания, но всю его целостную организацию, зафиксированную в структуре текста¹⁶. На этапе собственно объяснения предварительным условием выступает обоснованный выбор теоретической базы объясняющей концепции. Историко-философское исследование индийских классических религиозно-философских систем требует междисциплинарного подхода, включающего как лингвистические и текстологические знания, так и специально-психологические, религиоведческие и историко-культурологические. Исходные пропорции участия этих дисциплин в процедуре объяснения отчасти задаются уже на стадии терминологической интерпретации, однако их содержательное соотношение может быть окончательно определено только в процессе операционной разработки объясняющей концепции.

Возникающие на этой стадии работы затруднения, как нам представляется, в значительной степени обусловлены необходимости «двойной рефлексии»: осмыслия содержание текста, историк философии, будучи носителем иной культуры, должен осуществлять постоянную рефлексию и по поводу своего понимания. В противном случае невозможно сформулировать круг научно обоснованных вопросов, уместных применительно к данному источнику.

Поскольку психологическая проблематика лежит в основе большинства индийских классических даршан, особое внимание следует уделять психологическому аспекту объясняющей концепции, что позволит отождествить на базе современного научного знания описываемые в тексте психические явления, еще не известные в научной психологии, и сделать их достоянием конкретных дисциплин.

Не менее важной задачей представляется комплексное осмысление тех разделов текста, в которых содержатся отдельные мифемы или материал, по видимости сходный с реликтами мифopoэтической традиции. В частности, абхидахармические тексты, будучи специальными трактатами по буддийской философии и психологии, включают также и материал, который либо по формальным признакам, либо по характеру содержания может быть отнесен на первый, поверхностный взгляд к реликтам мифологической традиции. Однако, не отвергая с порога правомерность такой идентификации, должно, как нам кажется, задаться вопросом: если это действительно реликт, то как исторически он был возможен и возможен ли он в принципе в рамках буддийской метапсихологической теории?

Для выяснения взаимоотношения такого материала с мифopoэтической традицией, быть может, было бы целесообразно применить структуралистские методики, оправдавшие себя в исследованиях мифологии, поскольку они дают возможность восстановить целостность мифа и соотнесенность его фрагментов. Если же применение таких и подобных им методик дает отрицательные результаты, то в таком случае можно утверждать, что эти мифемы кодируют тот пласт в тексте, который напрямую соотносится не с метапсихологической теорией в целом, а с вневерbalным уровнем психотехнической процедуры или с ритуалом. Для объяснения подобного материала необходимо привлечение историко-культурных реликтов другого рода, обслуживавших, однако, в индийской культуре те же цели. Наиболее близкой группой таких источников здесь представляются образцы иконографии: в процессе осмыслиния их символики и роли в реализации религиозной прагматики возможно правильное отождествление данных мифем через общекультурологическую концепцию.

* * *

Подведем итоги изложенному. Историко-философский подход к исследованию индийских даршан, классических религиозно-философских систем, обладает определенной спецификой, обусловленной тем обстоятельством, что изучаемый тип философствования генетически не связан с философиами, возникшими в странах средиземноморского ареала.

Большинству индийских религиозно-философских систем свойственно рассматривать — в качестве отправной — проблематику психологическую, что связано с общей для всех этих

систем установкой на конечное религиозное «освобождение», предполагающей полную перестройку индивидуальной психики. Религиозная прагматика поэтому служила первоначально единственным критерием гносеологической ценности философии.

Собственно онтологическая проблематика на определенном историческом этапе дедуцируется из психологических посылок. Стимулом дедукции онтологии послужило обострение идейного противостояния индийского философского реализма, отстаивавшего онтологический статус универсалий, и буддийского номинализма, для которого универсалии представляли собой в первую очередь гносеологические родовые характеристики.

В процессе дедуцирования онтологии брахманистские системы приобретают свою логическую завершенность в разработке теистического учения, потенциальные предпосылки которого присутствуют уже в исходных доктринальных принципах и понятиях, прослеживаемых на всем диахронном срезе.

Таким образом, классические индийские даршаны представляют собою полиморфные идеологические образования, развертывающиеся одновременно на уровнях религиозной доктрины, психотехнической практики и собственной философии. Такой принципиальный полиморфизм не допускает редукции системы только к ее логико-дискурсивному уровню. Это последнее обстоятельство должно быть учтено в исследованиях, ставящих целью монографическое описание системы на основе конкретного, отдельно взятого текста, представляющего ее синхронную версию.

Истолкование текста как способ его понимания базируется на общеметодологических диалектико-материалистических принципах, которые обретают свое содержательное наполнение применительно к исследованию даршан через посредство сопоставления диахронического и синхронического анализов ключевых слов (технических терминов), структурирующих язык описания системы.

¹ См. работы Свами Шивананды, Свами Бон Махараджа, Свами Ранганатхананды, а также исследования философов академического направления, работающих в традиционалистском ключе,— П. Т. Раджу, Т. М. Махадевана, Г. Р. Малкани и др.

² Наиболее отчетливо это имманентное членение прослеживается в буддизме, где каждому из уровней соответствует метод его реализации — *шила*, *самадхи* и *праджна*.

³ См.: Гостеева Е. И. Философия Вайшешики. Ташкент, 1963; Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980; Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

⁴ Диалектика этого структурного уровня систем состоит в следующем: логическая медитация как бы поставляет сырой материал для философской рефлексии, но в то же время апостериорная фиксация опыта (с неизбежностью неполной) служит императивом духовно-практической деятельности, т. е. набор метафоретических высказываний может обрести свой референт только в конкретной индивидуальной практике. См. также: Conze E. Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. L., 1962, с. 17—19.

⁵ *Abhidharmaśabdhāya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. 8. Patna, 1967, I, 1; VI, 62.

⁶ См.: Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918, с. 55—56.

⁷ См.: Веккер Л. М. Психические процессы. Т. 1. Л., 1974, с. 90.

⁸ Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981, с. 42—43.

⁹ Термин применительно к индийской философии введен А. Вайманом (см.: Wayman A. The Rules of Debate According to Asaṅga.—Journal of the American Oriental Society. 1958, vol. 78, pt 1, с. 32).

¹⁰ О категории объекта в буддизме см.: Рудой В. И. К методологии интерпретации буддийских философских текстов.—Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока (материалы первого Всесоюзного координационного совещания). Душ., 1983.

¹¹ Проблема адекватной передачи технической терминологии в языке перевода обсуждается в специальной литературе уже несколько десятилетий. Серьезный вклад в постановку этой проблемы на уровне конкретных методик внесли А. Вайман, Г. Гюнтер, Р. Робинсон и в особенности Д. С. Руэтег. Однако герменевтические вопросы рассматриваются этими исследователями локально — как связанные исключительно с терминологией, но не с разработкой методологических принципов историко-философского подхода.

Так, Д. С. Руэтег отмечает: «В этой работе („Татхагатагарбхи и Готры“.—B. P., E. O.) мы часто пишем с прописной буквы слова, употребляемые в специальном смысле как технические термины; в качестве эквивалентов технических санскритских и тибетских терминов эти слова должны, естественно, пониматься не по их коннотации в современном употреблении (философском и т. д.), а в соответствии с их использованием и определением в оригинальных текстах. Тогда как, без сомнения, представляется правомерным „парафразировать“ технические тибетские и санскритские термины, применяя выражения, взятые из современного философского языка, а также использовать в наших парофразах и обсуждениях различные выражения для единичного технического термина оригинала в зависимости от контекста, в переводах в принципе кажется предпочтительным использовать, насколько чисто, насколько это возможно, однозначную систему технических эквивалентов, в которой отдельный термин перевода передает отдельный технический термин санскритского или тибетского оригинала. Разумеется, разработка такой системы ставит сложные проблемы и по временам трудно придерживаться ее так строго, как этого хотелось бы». (Ruegg D. S. La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra.—PEFEO. P., 1969, vol. 70, с. 1.) В этой же связи он говорит по поводу перевода Г. Гюнтером «Жизни Наропы»: «Мне кажется, что решение проблемы перевода лежит в направлении разработки регулярной терминологической системы „операционных указателей“ (operational counters), которые могут быть использованы для перевода технических выражений в текстах самых различных периодов и школ без того, чтобы превратить перевод в глюссу или определение термина, а также без того, чтобы разрушить семантические поля, которые придают определенное единство буддийской мысли в рамках ее значительного варьирования в синхронном и диахронном плане» (T'oung Pao. Vol. 55, livre 1—3. Leiden, 1969, с. 226).

¹² О генезисе и составе матричных списков подробнее см.: Рудой В. И. К реконструкции матрик (словесных терминологических списков) Абхидахармы.—История и культура Центральной Азии. М., 1983.

¹³ Мы придерживаемся санскритского или палийского вариантов написания ключевых слов (терминов) и названий в зависимости от языка используемых источников.

¹⁴ К такому выводу, пользуясь, однако, другим подходом, пришла в своих исследованиях и В. Г. Лысенко.

¹⁵ В первую очередь это относится к высшей степени умозрительным буддологическим концепциям Х. Дж. Дженнингса и П. Дальке.

¹⁶ Применительно к исследованию древнекитайских идеологических текстов принципиальное решение этой проблемы предложено В. С. Спириным в монографии «Построение древнекитайских текстов» (М., 1976).