

ФИЛОСОФЫ
РОССИИ
XX ВЕКА

Д.Б.ЗИЛЬБЕРМАН

ГЕНЕЗИС
ЗНАЧЕНИЯ
В
ФИЛОСОФИИ
ИНДУИЗМА

Д.Б.ЗИЛЬБЕРМАН

**Генезис значения
в философии индуизма**



Давид Бенъяминович Зильberman
(1938–1977)

ФИЛОСОФЫ
РОССИИ
XX ВЕКА

Д.Б.ЗИЛЬБЕРМАН

ГЕНЕЗИС
ЗНАЧЕНИЯ
В
ФИЛОСОФИИ
ИНДУИЗМА



Эдиториал УРСС
Москва • 1998

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
(проект № 97-03-16137)*

Под редакцией Елены Гурко и Роберта С. Коэна.
Перевод Елены Гурко.

Давид Бенъяминович Зильберман.
Генезис значения в философии индуизма.
М.: «Эдиториал УРСС», 1998. — 448 с.

Данная работа вышла на английском языке в 1988 г. в известной серии "Boston Studies in the Philosophy of Science" под редакцией Роберта С. Коэна. На русском языке издается впервые. Основным направлением исследования в данной работе является разработка нового метода философствования, который автор называет модальным методологизированием, анализ проблемы культурной традиции и исследование концепции аналогии. Каждая философская концепция, принятая и оцененная культурой, представляет собой целый мир, который может быть впоследствии оживлен в целом или фрагментах жизни культуры. Философия оказывается профессионально ответственной за функционирование культурного целого, рассматриваемого со стороны благополучия его знаниевого существования, и в этом аспекте различные философии, так или иначе вовлеченные в смысловую ткань культурного существования, должны активно коммуницировать друг с другом. И если этого по специфическим причинам (анализу которых автор уделяет специальное внимание) не случилось на Западе, то культурная реализация философии вполне осуществилась в классической индийской культуре. Автор показывает комплементарность 6 даршан индийской философии, раскрывает их совместные усилия по созданию и поддержанию смысловой ткани классической индийской культуры.

Издательство «Эдиториал УРСС».
113208, г. Москва, ул. Чертановская, д. 2/11, ком. прав.
Лицензия ЛР № 064418 от 24.01.96 г. Подписано к печати 03.05.98 г.
Формат 84×108/32. Тираж 1000 экз. Печ. л. 14. Зак. № 175
Отпечатано в АОТ «Политех-4». 129110, г. Москва, Б. Переяславская, 46.

ISBN 5-901006-53-4

© Елена Гурко,
Роберт С. Коэн, 1998
© «Эдиториал УРСС», 1998

ВВЕДЕНИЕ

«Вы любите мудрость.
А я буду любить любовь к мудрости».

Давид Зильберман [40]

Предлагаемая читателю книга необычна во многих смыслах — и потому, что в ней подвергаются чрезвычайно глубокой разработке проблемы, не так часто анализируемые сейчас, но всегда интересные своей восточной экзотикой, и вследствие того, что автор ее был представителем сразу нескольких философских культур — русской, индийской и американской, и потому также, что написана она человеком редкостной эрудиции и уникального философского таланта. Но все же даже не по этим, столь нетривиальным соображениям, данная книга (равно как и многое другое, написанное Давидом Зильберманом) заслуживает того, чтобы быть прочитанной всеми, кто интересуется философией и ее историческими судьбами. Уникальность этой книги в том, что здесь впервые в систематическом и развернутом виде излагаются основы нового философского мировидения, разрабатывавшегося Д. Зильберманом. Он именовал свою систему по-разному — «философологией (наукой о философиях)», «концеведением», «философской эсхатологией», «модальной методологией», «новым философским синтезом», «большой метафизикой», «суммой метафизики (или философии)» и, по-видимому, не был вполне удовлетворен ни одним из этих названий, так или иначе оказывавшимся узким для того, что он делал. Пожалуй, больше других Д. Зильберман жаловал термин «сумма философии», по типу теологических сумм, а свое философское предприятие сравнивал с великим схоластическим синтезом, осуществляемым, однако, на

совершенно иных принципах и основаниях. Характеризуя новизну своего подхода, Д. Зильберман замечает, что в истории философии действительно нет ничего подобного [41], так что принятие определения его как «коперникианской революции в философии» будет, вообще говоря, довольно условным (ибо масштабы кантовского переворота оказываются здесь радикально превзойденными).

В одном из своих писем, написанных в 1975 году, Давид Зильберман замечает: «Мои занятия — определены до конца жизни и будут меняться лишь в деталях»; самым важным среди этих занятий определяет он разработку «Суммы метафизики», начатую в 1972 году [12]. Д. Зильберман не мог знать тогда, что жить ему оставалось всего два года, так что на реализацию всего грандиозного замысла ему было отпущено только пять лет — пять лет на то, в чем предстояло сделать столько же, если не больше, чем во всей предшествующей философии за две с половиной тысячи лет ее существования.

«Философское делание» Д. Зильбермана началось с открытия способа мышления (который он, по собственному признанию, не может назвать «новым» — просто потому, что ничего подобного прежде не существовало [31, с. 1], пришедшего к нему после многолетних усилий помыслить культурную традицию без того, чтобы быть уловленным ею, «окаменевшим» в ней. Способ этот, названный Д. Зильберманом «модальным методологизированием» или просто «модализированием», очень скоро был опознан им как универсальный метод философского мышления; вооруженный этим методом, Д. Зильберман, по его собственному признанию, «двинулся меж разных философий в третий путь, никогда и никем не подозреваемый ранее» [30].

«Модальное путешествие» Д. Зильбермана, начинавшееся как методологический экскурс, вполне казалось бы, в традициях московских методологов 60-х годов (принадлежностью к которым Д. Зильберман был горд, и долг которым он оплатил сторицей), имело своими результатами столь радикальный пересмотр самого понятия философии, ее предметности, ее истории, способов «философского делания», взаимоотношений философии со всеми остальными сферами интеллектуальной и практической активности, вообще всей бытийственности и смысла человеческого существования, как увязанных с философией и творимых ею, какой и представить невозможно в границах современной философской ментальности. Отвечая на вопрос, что именно он делает, как

и зачем — своим модализированием, Д. Зильберман облакает эту непредставимость в следующую формулировку: «Это — нисколько не категоризирование по живому, не идеализация от реального. Возьми как раз в обратном, совсем немислимом направлении. Это жизнь наваливается на меня категорически, своими разделенностями и несводимостями, а я перелагаю ее заданность в иное, непомыслимое, пролагаю ей совсем иные пути. То, что я делаю — не идеализация, а сверх-реализация мышления. Модальная методология — сюр-реалистична по отношению к жизни, слишком идеальной для философского делания» [30].

* * *

Давид Бениаминович Зильберман родился в Одессе в 1938 году, там же закончил технический вуз. С 1962 по 1967 он работал метеорологом в Ашхабадском аэропорту, затем приехал в Москву, где в 1968–1972 гг. учился в аспирантуре Института конкретных социальных исследований АН СССР (ИКСИ). Будучи аспирантом Ю. Левады, Д. Зильберман подготовил фундаментальную диссертацию о культурной традиции («мамонтовидную», по его собственному выражению, объемом около 900 страниц), которую, однако, ему не дали возможности защитить. В 1972 г., из-за публикации за границей статьи о каббале, Д. Зильберман был отлучен от научной деятельности, ему было предложено покинуть Москву. До своего отъезда из СССР ему так и не удалось найти работу по специальности, научные работы публиковались под псевдонимами, а средства к существованию исходили от переводческой работы, выполнявшейся им для Московской патриархии (перевод Оксфордского богословского словаря). В США, куда Д. Зильберман эмигрировал в 1973 году, его профессиональная судьба резко изменилась: он был сразу же приглашен читать лекции по философии и антропологии в Нью-Йоркском университете, затем преподавал индийскую философию в Чикагском университете, последние два года своей жизни работал профессором философии Брандайзского университета (Бостон). Погиб Давид Зильберман в автомобильной катастрофе, в Бостоне, в возрасте 39 лет.

Эту внешнюю канву биографии Д. Зильбермана дополняют воспоминания самых разных людей, знавших его; основным мотивом здесь является преклонение перед его феноменальными, энциклопедическими познаниями, соеди-

ненными с редкой независимостью суждений и широтой кругозора. Пожалуй, самую исчерпывающую характеристику в этом плане дал Роман Якобсон, профессор Гарвардского университета (Кембридж, Большой Бостон, США), с которым Д. Зильберман, тогда профессор Брандайзского университета (располагавшегося тоже в Большом Бостоне) был близко знаком и сотрудничал:

«Давид Зильберман, несомненно, истинный эксперт в сравнительном анализе древнегреческой, классической немецкой, французской и английской философии с восточными философскими традициями, особенно индийской мыслью, от ведического периода до современности. Его исследования этих грандиозных проблем привели к впечатляющим и плодотворным открытиям и результатам. Он обладает глубокой эрудицией и оригинальными, хорошо фундированными концепциями по большинству различных исторических проблем семиотики, от античности до современности. Прекрасное знание текстов индийской и греческой философии и тонкое понимание их терминологии, фразеологии и содержания несомненно принадлежат к числу наиболее впечатляющих достижений его исследований. Он прекрасно ориентируется в исторических и методологических проблемах логики, лингвистики, социологии, антропологии и религиозной мысли. Его прозрачная и плодотворная интерпретация междисциплинарных проблем тесно связывает все эти области с семиотикой... Хочется также отметить его критическое и объективное знание истории и современности русской философии, равно как и семиотики и антропологической теории в России» [44].

То, что сам Д. Зильберман в письме В. Лефевру признает как «изрядную эрудицию», было накоплено им путем самообразования; самостоятельно он освоил и множество языков. Единственный период ученичества в жизни Д. Зильбермана был в Ашхабаде, когда он сотрудничал с выдающимся индологом Борисом Леонидовичем Смирновым. Но уже тогда Д. Зильберман был весьма эрудированным и независимым мыслителем; так, в своей автобиографии он замечает, что теософские ориентации Б. Л. Смирнова ему никоим образом не привились. Что касается аспирантуры, то об ученичестве и речи не может быть, равно как и о том, чтобы, по свидетельству Ю. Левады, как-то управлять таким могучим интеллектуальным вулканом. Доклады Д. Зильбермана, сделанные в это время на семинарах Г. П. Щедровицкого, «насыщенные материалом и рассчитанные на весьма подго-

товленное восприятие, стали распространяться в копиях в Москве, Ленинграде, Новосибирске» [45]. Вообще, по словам А. Пятигорского, «явился он в Москву потрясать моих друзей (все мы старше его лет на десять) феноменальным знанием марксизма, а также Парсонса, Вебера, Шелера, Поппера и чего еще угодно. Так что когда он в 1973 году уехал из Москвы в Бостон, потрясение, им произведенное, еще не прошло» [2].

В США же лекции Д. Зильбермана, читанные для студентов Чикагского университета, слушал Мирче Элиаде, Брандайзского — Герберт Маркузе; оба отзывались о них чрезвычайно высоко. Д. Зильберман был близко знаком с Н. Хомским, общался с Ю. Хабермасом, Т. Куном и другими крупнейшими философами; со многими состоял в переписке. Д. Зильбермана сравнивали в США с Максом Вебером (повод к чему, вообще говоря, он подал сам — своей блестящей параллелью веберовской «Протестанской этики и духа капитализма» — «Православной этикой и материей коммунизма»).

Конечно, не только феноменальная эрудиция лежала в основе подобного признания; точнее, за этой эрудицией скрывалось нечто такое, что позволяло Д. Зильберману как набирать редкостные познания, так и пользоваться ими, «пускать их в разворот», по его собственному выражению. Это — то, что он сам определяет как «очень высокий уровень мистической одаренности. Многие вещи я понимаю интуитивно — что называется, прямым опытом. Этим и определяется мой философский интерес или... “способность воспринимать найденное кем-то как свое собственное”. Это действительно так. Причем, на самом, так сказать, “микро-уровне” отдельных формулировок. Когда я читал в первый раз “Критику чистого разума”, я знал наперед, что Кант скажет, куда развернется его мысль. И при этом испытывал необычайное душевное волнение и чувство до того страстное, что с ним не сравниться чувству любви. Для меня философия — внутреннее всего иного. Это, как говорится, “гностический склад ума”, в высшей степени свойственный Гегелю, иногда — западным мистикам, а в Индии и вообще на востоке — преобладающий» [23].

«Восприятие найденного кем-то как своего собственного», в сочетании с феноменальной работоспособностью, уникальной памятью и способностью манипулировать этим материалом (с легкостью и мастерством, неизменно пора-

жавших всякого, кто был этому свидетелем) превратили Д. Зильбермана в нечто значительно большее, чем даже несравненного эксперта во всех и всяческих философиях. В нем реализовалось то, что он называл «состоянием признанности», осуществлением философии в рамках конкретного сознания. Само по себе это состояние было необычно для западной философской культуры, всегда занятой борьбой партий и направлений, поиском универсальной философии как непременно одной и единственно возможной, культуры, не приемлющей идеи множественности онтологий и философствующего Другого. Дополняемое, а точнее, предваряемое великолепными познаниями в классической индийской философии (экспертом в которой Д. Зильберман, по его словам, стал прежде того, как прочел Платона), оно привело к совершенно особому способу работы в этом «олицетворенном» универсуме философских знаний — их модальному сопоставлению, модальному методологизированию.

Теперь трудно восстановить, что чему предшествовало в философских занятиях Д. Зильбермана: новое понимание философской предметности и «философского делания» — модальной процедуре или, наоборот, модальный взгляд на философию — ее радикальной реинтерпретации. Поскольку философская эволюция Д. Зильбермана может быть прослежена в обоих указанных направлениях, логично допустить, что они шли некоторым образом параллельно, так что начало предлагаемого здесь обзора концепции Д. Зильбермана с его понимания природы философствования будет вполне оправдано (даже если и соображениями удобства «доносительства» этой концепции западной аудитории — ведь в этой культуре, согласно Д. Зильберману, модальный потенциал философствования остался невостребованным, и потому не очевидным).

* * *

В своих суждениях о состоянии современной западной философии Д. Зильберман не претендует на особую оригинальность: он присоединяется ко всем тем, кто вот уже многие годы ведет речь о глубоком ее кризисе, более того — о конце и смерти традиционного западного стиля философствования. Новым и достаточно неожиданным в оценке Д. Зильбермана является его убеждение, что здесь

нечему кончаться, ибо философия, в истинном смысле этого слова, так никогда и не организовалась в западной культуре. Текущий кризис философствования — очень кстати как раз потому, что впервые обнаруживает это со всей полнотой и очевидностью.

«Помнится, я несколько раз говорил Вам по разным поводам, — отмечает Д. Зильберман в своем письме Ю. Леваде, — что составляет предмет моего непреходящего изумления вот уже два года. Философия дожила, как говорится, до седых волос (если начать отсчитывать ее век от Платона), но до сих пор не удосужилась заняться самой собой. Как ни перерывал я ее историю, не обнаружил ни единого намека на то, чтобы философы не только что занимались философией, но даже заикнулись о постановке подобной задачи. Здесь обманчивое выражение: “занимались философией”. Конечно, каждый философ по-своему *занимается* философией; но ни единый не занялся *философией*. То есть я переношу ударение с глагола на предметность. Нет предмета “занятия философией”. Занимались моралью, обществом, государством, человеческой душой и поведением, физикой, биологией, богом и богословием, познанием, самими собой, наконец, но никогда — философией. Потрясающая сила этого стремления не быть “собой”. По-человечески это так понятно» [34, с. 1]. Это — снятие от интерсубъективности, это — обращение к другим в надежде на общительность. Философ широко вещает на тему, которая, как кажется, может заинтересовать всех или многих (скажем, Платон — о нравственности, Гуссерль — о кризисе наук и т.п.). Но, во-первых, эта занятость чужими проблемами не рефлексивна, а естественна, во-вторых, философ не искренен в своем убеждении, будто эти темы интересны ему в том же смысле, что и другим; этим он мешает собственному самосознанию [38]. Однако отвлечься от чуждой тематики философия, по крайней мере западная, так и не сумела.

То, что философия была не в силах сделать сама, оказалось осуществленным внешними силами — теми самыми сферами интеллектуальной активности, которые затребовали свою предметность обратно и тем самым ввергли западную философию в тот кризис, в котором она пребывает ныне. Однако как раз эта потеря традиционной предметности, вообще — какой бы то ни было предметности как внеположенной философии, и открывает возможности радикальной реинтерпретации философии в этой культуре. Именно по-

тому, замечает Д. Зильберман, что философия по праву вытеснена из всех предметных областей, можно всерьез говорить о «чистой философии», не рискуя забрести назад в эмпиризм, натурализм, социологизм и идеологию [33]. Речь здесь идет о философии, предмет которой «не может быть отыскан нигде: ни на земле, ни на небе, ни в глубинах сознательного» [27, с. 1], и потому — «беспредметен», ибо им является сама философия. Конечно, это трудно понять в культуре, где точка опоры для сдвига всегда полагалась вовне. Но ведь и Архимед не сумел перевернуть Землю — ибо не обнаружил такой точки. Быть может, безотчетное стремление философов «не быть самими собой» и есть желание найти такую точку в замещенной позиции?

Представление о «чистой философии» как рефлексии, очищенной от всяких следов опыта и перцепции, было введено в западную философию еще Гегелем, который и стремился к реализации этого представления в своей концепции развертывания Абсолютной Идеи. «Чистая рефлексия» опознается Гегелем еще и как философия в именительном падеже, философия как объект (своего собственного анализа, а не как субъект его), философия как «философия философии». Однако подобного «очищения» не случилось в гегельянстве, так что результат здесь оказался прежним — забвение философии. «Неправеден твой бунт, Кьеркегор: „Обо мне забыли“...» Забыта философия. Если гегелевский метод — снятая калька с «эстафетной схемы» (здесь, как представляется, аллюзия со «стратегией сплавщика», разрабатывавшейся московскими методологами. — Е. Г.), то в нем философии суждено застыть в вечном предтечении. Ведь никто, даже Гегель, не станет утверждать, что философия являлась материальной целью его системы. Нормативная канонизация «эстафетной схемы» — вот эта цель [20].

«Конечно, — замечает Д. Зильберман, — роль предтечи тоже важна и неотменима, ибо знаменует встречу, помечает нечто как “событие”, а без события нам никак нельзя. Вот если бы философия могла предтечь себе самой. Но как исхитриться встретить самого себя в существе?» [25, с. 1]. Несдвиг с позиции предтечения делает подобную встречу невозможной. Д. Зильберман поясняет это притчей о параболе как схеме времени в буддизме: «3,6 млн. лет тому назад один совершенно непримечательный юноша встретил Дипанкару: Будду Прошлого. И это оказалось для

него “событием”: он решил стать Буддой. Занимался он осуществлением своего намерения весьма усердно, время шло ускоренно (как комета по параболе вокруг светила), наконец, стало историческим, то есть и время, и субъект материализовали свой напор до степени овеществления. Около 500 лет до н.э. жил и действовал известный как личность Шакьямуни. Так исчерпался “дипанкаризм” — весь стал деланием, овеществлением — и начался “буддизм”, который немедленно пошел на убыль от вершины параболы. Предполагается, что не пройдет и 3,5 млн. лет, как будущий Майтрея встретит последнего “буддиста”... Вот так и с предтечностью философии: бледные тени застывающей жизни, тощие абстракции, силы — как у пули на излете. Так она не сможет стать вещью для себя, хотя позиционно нужна для начала иного» [25, с. 1–2].

Чем дальше от истоков, тем меньше вероятность для западной философии предтечь себя самое; точнее, возможность такого предтекания была упущена здесь с самого начала и уже никогда не сможет реализоваться, если направление ее движения — вниз от вершины параболы — будет сохранено. Можно даже предположить, что нынешние времена и есть те, когда «философы, горе ты мое, перебегают втихомолку» [26, с. 1а], когда встреча последнего философа уже не за горами. Остается только гадать, было ли причиной этого отсутствие исходного события встречи западной философией самой себя или перерыв преемственности ее эволюции. Ясно одно — связь философии с «мудрой жизнесообразностью» порвалась в западной культуре тут же, при самом зарождении этой философии. Принцип «мудрого жизнесообразия» Платона — «что должно быть, больше того, что есть» — никогда не был претворен здесь в жизнь, даже самим Платоном: «Ведь мог же Платон, вместо необязательных картинок, модализировать *собственную* мысль (то есть, хоть сам пожить в собственном государстве). Но не сделал, быть может, как Бодхисаттва» [28, с. 3]. А может, и нет — ведь Бодхисаттва остался в сансарическом существовании сознательно, для того, чтобы указать путь другим, тогда как Платон мог не знать своей миссии (как, впрочем, и вся западная философия).

Причина тому — в глубинной натуралистичности этой философии, привязке ее к структурам и процессам, нефилософским по самой их сути и предназначению (а таково, простите за тавтологию, все, что философией не является, ибо принадлежит другим, натуральным предметностям). Речь

здесь идет отнюдь не о природных процессах — философия в ранге «метафизики» поднялась над так понимаемой натуралистичностью достаточно давно (хотя и постоянно к ней возвращается; новейший пример — многие направления философии науки). Пожалуй, впервые в западной философии Д. Зильберман обращает внимание на необходимость преодоления также и «физики языка», каковая, согласно его мнению, является здесь основным агентом натурализации. Возможность «склейки» языка со структурами сознания, с которыми и должна иметь дело философия, определяется тем, что язык действительно может выступать как выражение структурированной активности сознания. Однако, как показывает схема развертывания активности миротворения — «слово—мысль Бога—вещь—слово» — язык обслуживает эту активность, не являясь ею; иллюзия же языка как субститута этой активности появляется из последующей свертки формулы в «слово—слово».

Редукция к языку — более тонкая, но зато и более «злоупотребительная» форма натурализма, ибо она покрывает собой все, о чем можно что-то сказать (буде это предметы природы, процессы жизни или феномены человеческого существования). Редукция к языку, что важно, не обидна для человеческой природы — ибо поддерживает видимость ненатуральности, специфически-человеческих форм активности и оставляет надежду на решение проблемы присутствия человека при жизни мира способом, в котором человек как будто бы не растворяется в природе, сохраняет «образ Бога». То, что укрывается, маскируется языком, однако, — намного грандизнее, чем все эти призрачные «прибытки» языковой деятельности, ибо это — «подобие Бога».

«Вот хорошая иллюстрация, — замечает Д. Зильберман по поводу предназначения философии, поднимающейся над “физикой языка”. — Господь создал человека по образу и подобию (своему). При падении в естество человек утратил подобие (и мир вместе с ним, добавляет в другой редакции Д. Зильберман), сохранив лишь образ. Искусственная (философская) деятельность есть восстановление подобия, правда, лишь в мышлении. Получаются чудные мыслительные миры, с известных точек зрения отнюдь не совершенные и не понятные отчасти самому производителю мыслей, вызывающему к кооперации» — миры философствования [41, с. 58].

К чему может вести преодоление «физики языка» — не очевидно в западной культуре, но вполне наглядно в индийской классической культуре, где обе «физики» оказались превзойденными. К этой проблематике Д. Зильберман обращается в нескольких своих работах, посвященных анализу адвайты-веданты Шанкары (в том числе и во включенном в данную книгу «Откровении в адвайте-веданте как опыте семантической деструкции языка»). В ситуации, разбираемой Шанкарой, мышлению предлагается заведомо нереальная задача: описать Абсолют, т. е. Брахмана, непригодными (ибо не абсолютными, а сотворенными) средствами — средствами языка. При решении этой задачи мышление выдвигает все эшелоны своих изобразительных средств с тем, чтобы в конце концов превзойти язык как средство коммуникации и прийти к отрицанию «физики языка» посредством осознания себя Брахманом и достижения, таким образом, абсолютного знания [42].

Аналогичный случай рассматривается Шанкарой в «Катха — Упанишаде»: речь идет о знании посмертного существования, обретаемом индивидом прежде самой смерти, знании, которое даже богам не под силу, ибо есть самосознание. То, чему поучает Бог Смерти, Яма, пришедшего к нему с вопросом о посмертном существовании (и обреченного смерти) Накичетаса, есть «спхота», обозначаемое как смысл мира, заслоненный самим же этим миром в теле слова. Обозначаемое, «спхота» — не слово и не звук речи, а существенный, безначальный материал всех мыслей и именований, равно как и деятельность миротворения из этого материала. Образчик этой деятельности представлен в священном слоге АУМ (ОМ) как минимальной смысловой матрице, А(льфе) и Ом(ега) смыслоразличения [41, с. 108].

Философия как метафизика не только естества, но и языка, парадоксальна: пользуясь языком, точнее, преодолевая его, она пытается выйти за его пределы, в невыразимое. Направленность этого движения очевидна для Д. Зильбермана — «сфера языка превосходит для того, чтобы выйти в мир действия» [22, с. 1–1а]. Это философское действие называется им по-разному: «отмысливание мира», «перевод существования в бытие», «построение мира умовытворяемости», «осмысление как способ бытия», «деятельностное самовоздвижение», «перелагание мира вживе», «реализация интенций сознания», «жизнесообразие через самопознание». или, как в уже приводившейся цитате, «перелагание задан-

ности жизни в иное, непомыслимое», «сверх-реализация мышления».

В условиях декларированной ненатуральности философии это действие не может быть ничем иным, кроме как чистым творчеством, искусственной активностью, концептуализацией, никогда и ни при каких условиях «не претыкающей о землю образца». Интуитивно это всегда так или иначе принималось философствующими: «В чем привлекательность философии, что делает занятия ею жизнесообразными? Разве мудрость, которую она вырабатывает? А почему бы — не ее созидаящая природа, не божественная свобода творчества, не ограниченная ничем внешним, только ее собственной текстурностью?» [28, с. 2–2а]. И не в этом ли — верховное могущество философии, ее законное право житнетворения истинно человеческого, неприродного, ненатурального существования?

Конечно, принять подобное утверждение вряд ли возможно в культуре, где «склейка» философии с натуральностью, «естественная установка», по словам Д. Зильбермана, универсальна, ибо имманентна и библейской версии творения, и античной, равно как и всей последующей, философии (по крайней мере, пока сохраняется надежда на обнаружение ее «предметной предметности»). Даже Гегель, далее всех западных философов продвинувшийся в понимании регулятивной силы философии, более их всех укрепившийся в том, что Д. Зильберман называет «духовным атлетизмом», «работой деятельного мышления» [22, с. 1а], не полагал за философией такого могущества: для него Сова Минервы вылетает в сумерки — философия является в жизнь только тогда, когда все уже закончено, и потому способна писать лишь серым по серому.

Дерзкой попыткой разрыва с традицией могла стать философия Декарта; могла, но не стала, ибо признанием модуса протяженности, как внеположенного модусу сознания, Декарт сохраняет «естественную установку» западной ментальности. Сознать себя сомневающимся, а не себя, сомневающегося, означает признание протянутости, протяженности самого этого сознания, ибо выхода из него нет [28, с. 2а]. Признавая же наличие в своем «несомненно мыслимом существовании» массы научных объектов, Декарт был вынужден замкнуть их в природную самодостаточность; так «порождения ума ушли из мира людей, мира пожеланий и приказаний, мира модального» [28, с. 2].

Этого не случилось, однако, в родственном Декарту буддизме, где общий обоим принцип (математического) конструирования был выдержан намного последовательнее, так что там не пришлось вводить два модуса — мышление и протяженность. Ограничение лишь первым модусом немедленно обнаружило, что «протяженность — уже конструктивная метафора, исподволь влекущая напряженность... сознания. Стало быть, не структура сознания, с событиями — осознаниями, а «структура создания», с разными сделанностями» [36, с. 2].

Эта последняя фраза — ключевая к пониманию замысла Д. Зильбермана.

Чтобы понять ее, представляется необходимым вернуться еще раз к натурализму, точнее, к натуральному толкованию природы и сознания. «Натурализм есть, во-первых, полагание природы как чего-то открытого опыту; во-вторых, убеждение в наличии в ней сообразностей. Природа должны быть «открыта», как поле познания. Регулярности ищутся в комплексах ощущений. Но откуда берется мысль о комплексности? Грубо говоря, в законы природе навязывают приведенные в соответствие данные опыта (отсюда юмовский ассоцианизм и понимание причинности как привычки мышления). Но кто членил опыт на элементы, «данные», которые надобно почему-то приводить потом в соответствие? Видимо, дискретная способность мышления. Мышление навязывает материалу конструктивность, сталкивается с сопротивлением материала (противоречивость фактов опыта), навязывает иную конструкцию своему предыдущему навязыванию. И так идет символический процесс. Можно сказать: в природе сознание осознало себя... Что же дало возможность сознанию осознать в природе собственную «природность»? Втянутость в вещи? Способность повторяться? связывать знаки в конструкции?» [41].

Очевидно, ни то, ни другое, ни третье, ибо если и есть что-то в природе, по поводу чего сознание разворачивает свою деятельность, так это — ее объектность, точнее, само существование природы как предлог для конструктивной активности сознания. Что касается природы самого сознания, то к природности мира она никак не относится: вместо природы как таковой мы имеем здесь «майю», искусственную творческую активность, природу деятельности сознания [41]. Деятельность же сознания может разворачиваться по любому поводу, так что ее «неприродность»

очевидна еще и с этой стороны (к примеру, «легче всего уличается сном» [3]).

То, что сознание — сродни созданию, а возможно, и есть самая истинная форма творения — творение ex nihilo — было, по всей видимости, интуитивно ясно Декарту: «...как он радовался открытию аналитической геометрии, какой восторг под лепельными строками “Рассуждения о методе”». Почему такая радость? Вроде, вот почему: «...которые соделались чадами света... для тех никогда не придет день Господень, потому что они вместе с ним и в нем находятся» [28, с. 2] — ибо причастны божественному творению.

«Когда мы вдруг осознаем, — замечает Д. Зильберман в небольшом фрагменте о философской авидье, — мы так охвачены тем, что осознали, и привлечены к тому, что осознали. И никто не догадался запросить наклонения к осознанию. Декарт было задумался, но сразу остолбенел, пораженный мыслью: “Осознавать — значит и существовать как сознающий”. Но что есть:

“Сознай!” — ergo — ??

“Сознал бы...” — ergo — ??» [5]. Запрос наклонения к осознанию есть то, что в другом месте Д. Зильберман называет «драматизацией отношений с мышлением, идеями, философиями». И констатирует: «Так они заживут» [28]. И вернутся, добавим, в мир человеческий, мир модальный, мир пожеланий и приказаний, из которого, как помним, ушли порождения ума Декарта, и не только его. А ведь этот уход — не просто концептуальный прием: когда применил Декарт последовательно свой метод, «оматематизировав мир природы, даже и не людей — ничто в этом мире двинуться не могло: опутано сетями дискурсий. Да и вообще, декартова дискурсия — вроде пчелы, беспокойно выходящей вокруг искусственного цветка» [28, с. 1], ибо жизни здесь нет.

Предваряя анализ модальной концепции Д. Зильбермана, заметим, что истоки ее представляются достаточно простыми и очевидными — если, однако, отвратиться от традиционной настроенности западного мировосприятия на отражение чего-то уже существующего, не важно, в природе или в самом сознании и его продуктах. Д. Зильберман не акцентирует внимания на том, что есть это существующее, равно как и не отрицает его. Он вполне готов признать его, с тем только уточнением, что существование это — не

интересно само по себе для предлагаемой им формы анализа (точнее, даже не анализа, а некоторой интеллектуальной работы). Оно может быть задействовано в этой работе только в качестве некоторого исходного момента (при переводе существования в бытие), но природа модализирования делает ненужным его точное знание (что весьма кстати — по причине фундаментальной проблематичности для сознания всего внеположенного ему). И модализирование, в свою очередь, «безобидно» для этого существования, так что они, по сути, и не соприкасаются, ни в реальности, ни в анализе.

Когда Д. Зильберман рассуждал о дидактической, «дonoсительской» стороне своего философского мероприятия он отмечал, что «для успеха здесь нужен однократный, но радикальный поворот в умах слушающих: они должны понять смысл описываемых действий и тогда завяжется нить общения» [39, с. 1]. В письме, где содержится эта фраза, нет дополнительных пояснений, так что остается только гадать, что имелось в виду под «поворотом». Но почему бы не предположить, что условием успеха он полагал поворот к модальной природе мышления, к абсолютному творчеству как жизни сознания, и, соответственно, совершенно особым формам такой жизни — «отмысливанию» миров человеческого существования, «сюр-реализации» этих миров (как перевода существования в бытие), «вознесению» в сферы Чистого Сверхсознательного и т.д. Или иначе, перефразируя в традиционных терминах, философия нужна не для познания, а для «жизнелвыражения», для воссуществования и канонизации способности миротворения [26, с. 1].

«Зародыш развиваемого мною, — замечает Д. Зильберман, — в простой мысли Шанкары о сверхмысленном, как реальном не только в содержании, но и в форме. Сверхреализм мысли об Абсолюте — в том, что, помышляемый средствами Разума, он заумен не в каком-либо «онтологическом» смысле, а именно в материи самого этого, только что сделанного заявления. То есть, только что высказанное по содержанию нужно обратить на самую форму высказанного, и уличить его в нем же... Но как извести в неабсолютность, сделать живым, уязвимым, страждущим само утверждение Шанкары об Абсолюте?» [28]. Как вернуть мысли жизнь? Как исследовать прозрачные и отвлеченные мысли как пахнущие. резонирующие. обмериваемые предметы [34, с. 2], живущие своей особой жизнью, зачастую даже независимо

от их создателя? Как оперировать чужой мыслью как вещью? Как совладать с ситуацией, когда люди думают об одном и том же, но по-разному? [11].

Для этого следует прежде всего обратиться к анализу целевой функции сознания, каковую Д. Зильберман усматривает не в рефлексии окружающего и обманчиво доступного человеку мира, а в императивности регулирования межличностных отношений. Он исходит здесь из социальной природы мышления, называемой им остаточным единством, фокусирующимся в законах (инвариантах) мышления [4]. Сознание и мышление при этом разводятся как принцип и механизм специфически-человеческого отношения к миру. Чтобы уловить, в первом приближении, что здесь имеется в виду, заметим, что мышление, по Д. Зильберману, шире сознания, лишь осознающего, ибо включает в себя особые формы активности, равно как и ее результаты — то, что Декарт относил к модусу «протяженности». Различие сознания и мышления — функционально, хотя при определенных условиях может быть достаточно радикальным. Характеризуя особенности своего метода применительно к западной культурной матрице, например, Д. Зильберман замечает: «Здесь — иной способ мышления, не опознаваемый сознанием, стало быть, не сродни познанию» [36, с. 2].

Мышление шире сознания еще и по причине своей коллективной природы, компенсирующей ограниченность индивидуального сознания. Д. Зильберман останавливается на анализе этих проблем преимущественно в своих ранних работах по истории логики, когда обосновывает универсальность законов логики как инвариантов мышления, обеспечивающих эффективность коммуникации в группе. «Групповая деятельность, — отмечает он, — должна неизменно соответствовать этим законам, дающим нормы группового согласия; последнее же всегда строится на нормативной основе, которая и есть его онтологическая реальность» [8, с. 10].

Инвариантов мышления можно вообразить, по Д. Зильберману, неисчислимо множество, но всегда существовал механизм жесткого ограничения их числа — традиция. Традиция толкуется им в этом контексте как совокупность инвариантов мышления, необходимых для поддержания целостности группы в ее целесообразной деятельности [8, с. 15]. Когда такой группой является общество, возникает замкнутый культурный универсум традиции, инварианты мышления

которого представляют собой общие для всех его членов формы освоения любых видов содержания. Действительная традиционализация этого универсума может, однако, быть ограничена и даже прервана спонтанным развитием мышления, пытающегося разомкнуть логический космос, превзойти собственные групповые свойства. Тогда в активно-деятельностном отношении к миру выступает уже не логика, а философия, каковая и разворачивает новые мыслительные конструкции, предлагая их на выбор традиции. Перевод этих конструкций в инварианты мышления (как правило, весьма фрагментарный) может существенно модифицировать традицию; когда подобного перевода, по разным причинам, не случается, возникает угроза самому существованию культурного целого.

Эта ранняя схема Д. Зильбермана заполняет определенный разрыв в его философствовании позднего периода, когда он размышляет о «сверхъестественной» природе сознания и мысли как некоторой данности, совершенно очевидной и потому, вероятно, не нуждающейся в пошаговой экспликации. Может даже возникнуть впечатление, что его убежденность в конструктивной, а не рефлексивной направленности сознания возникает «от противного», как в случае анализа неудачи Декарта. «Если мы условно изобразим... декартовское “умозрение” (люмен натуралис) в виде луча, изверженного из сознания и выхватывающего в поле опыта некоторую вещь, а затем возвращающегося в сознание и там, с помощью языковых структур, взятых с уровня “здорового смысла”, выстраивающего собственную структуру осознания в виде предложений об отношениях на уровне научного опыта и языка, то в этом случае процесс структурирования сознания продлится в бесконечность; однако выхватывание новых порций опыта и их “именование” при ограниченном наборе языковых средств будет создавать все больше и больше лингвистических парадоксов (как следствие именования разных вещей одними и теми же словами)» [42, с. 4]. Естественной альтернативой такому представлению становится идея о луче зрения, «наверженного сознанию... отражающегося от разных уровней его структуры и не встречающего при отражении ни коррелята в обычном опыте, ни языкового денотата», что вызывает эффект своеобразной «рефлексивной “инфляции” сознания (по направленности и смыслу противоположной “феноменологической редукции” Э. Гуссерля)» [42, с. 5].

Эта идея, извлеченная Д. Зильберманом из критики Декарта и западной философской традиции в целом (подкрепляемая, к тому же, индийским контр-примером — анализом интуиции религиозного знания в адвайта-веданте Шанкары, т. н. *aragoksanubhutih*), не столь чужда западной культуре, как может показаться на первый взгляд. Собственно, вся современная наука, по крайней мере, со времен Галилея, принимает эту идею в качестве своего скрытого методологического основания. Отношением к предметностям анализа как к «идеальным объектам», не имеющим реальных коррелятов (тема подробного рассмотрения Д. Зильбермана в первой главе книги), Галилей сумел преодолеть «естественную установку» своего подхода. Технически это оказалось возможным благодаря применению метода «дивидуального конструирования», «викальпы» — «нагромождения» невозможных предположений в процессах концептуального конструирования. Прямым результатом этого «нагромождения» является включение в научную ситуацию субъективных результатов активности мышления, не имеющих, по сути, отношения к опыту как таковому. Когда число «идеальных объектов» достаточно велико (а в современной теоретической науке, например в физике, практически все компоненты теории таковы), возникает сомнение в самой возможности корреляции науки с опытом.

На этом фоне не столь удивительной может показаться интенция превращения философии в науку — предмет особой заботы Д. Зильбермана в этой книге, особенно в первой ее главе. Конечно, определенное влияние оказала здесь та целевая установка, с которой готовился текст первой главы — как доклад на Бостонских чтениях по философии науки, куда собираются не только философы, интересующиеся проблемами науки, но и многие известные ученые (число которых особенно велико в Бостоне, считающемся центром академической жизни Америки). Главной заботой Д. Зильбермана здесь, как представляется, было не «онаучивание» философии, а распространение способа преодоления «естественной установки», успешно испробованного в науке, на философию — через концепцию «идеальных», а не «реальных» объектов анализа, как продуктов особой, «внеопытной», разделенной (между различными субъектами) конструктивной деятельности мышления. Кстати, в этом пункте его концептуализации зрелого периода можно усмотреть связь с ранней схемой инвариантов мышления.

Итак, западная философия «не сумела повторить то, что осуществил Галилей — преодолеть “естественную установку” своего анализа. Представления о “естественности” человеческих познавательных способностей продолжают оставаться господствующими здесь, прочно удерживая ориентацию на “истину”, “достоверность”, “последовательность” и. т. п. Насколько преуспел Декарт в разработке своей аналитической геометрии, ибо применял здесь метод викальпы, настолько неудачными оказались его попытки реформировать философию, которые предпринимались с позиций его знаменитого “радикального сомнения” как “естественного” состояния мышления (“естественного” потому, что мышление не было представлено в нем как антиномический объект, не располагающий ни референциями, ни прототипами)». В свете такой оценки вполне логичной выглядит установка модальной методологии, сформулированная Д. Зильберманом в письме к Г. Щедровицкому следующим образом: «Мысль проста: как Галилей начал конструировать объекты физической науки, я конструирую объекты науки о философиях» (в другом письме Д. Зильберман уточняет: «практически следуя стратегии Галилея, я стремлюсь проделывать с мыслями то же самое, что Галилей делал с вещами [31, с. 2]. Но при этом учитываю разницу, делая мой метод снятия — модальным... я не конструирую методы и не образую проблемы в отношении к науке: я делаю это в отношении к рефлексии, т. е. к философии, и тем самым не отрешаю себя от самого существа жизни мышления» [15]).

Два момента этого высказывания (помимо, конечно, самого упоминания конструирования идеальных объектов как интенции модальной методологии) заслуживают особого внимания: модальность метода снятия (преобразования? вознесения?) и уравнивание философии с самим существом жизни мышления. Эти моменты взаимоувязаны (равно как и предполагают конструирование идеальных объектов философии), так что разделить их в анализе вряд ли возможно. И все же последний из них представляется ключевым, по крайней мере, для схватывания некоторых исходных установок всего проекта Д. Зильбермана.

Проблема для интерпретатора здесь, однако, не только в предельной сложности замысла, но и в уже отмечавшейся «самоочевидности» природы мышления для Д. Зильбермана позднего периода его творчества. Не так много «зацепок для понимания» оставляет он своему читателю; попытаем-

ся воспользоваться одной из них. Речь идет о концепции «философского ткачества», упоминаемой всего дважды в текстах Д. Зильбермана: применительно к Гегелю (на страницах этой книги) — как свидетельство единственной в западной философии (и весьма неудачной, сравнительно с индийской) попытки концептуализировать сотрудничество различных философий, и относительно так называемой «эсхатологической установки» всего модального замысла, согласно которой модальная методология обращается к философии со вниманием не к началам, а к концам — за результатами ее философского ткачества [17]. Очевидно, к этой же концепции можно отнести «процедуру выделки мыслительной ткани», как императив модализирования, о чем Д. Зильберман говорит в «Приближающих рассуждениях» [41, с. 81], хотя коннотация там несколько иная, точнее, уже, ибо применяется к тому, что будет рассматриваться ниже как «вторичная модализация».

Результаты философской активности/ткачества определяются Д. Зильберманом в одном из его писем как «философское тело» (термин, используемый Платоном), при создании которого должен осуществиться переход от пустоты имени к полноте бытия (задача, поставленная, но нереализованная, как демонстрирует Д. Зильберман, Платоном). Проследить решение этой задачи представляется возможным в индийской классической цивилизации, где философия становится ответственной за благополучие всего культурного целого, более того, стоит у истоков его формирования. Следует заметить, что «философское тело» более объемно, чем только лишь культура, ибо в него входят еще философские тексты (могущие быть представленными как компоненты культуры, но, как мы увидим позже, ее предваряющие) и особое образование, называемое Д. Зильберманом «текстурой», в котором оформляются результаты всей философской активности и которое, в этом своем завершающем качестве, идет вслед за культурой, превышает ее, выходит за ее пределы (хотя, парадоксальным образом, в них же и остается, о чем ниже). Среди всех компонентов «философского тела» культура представляется единственным, что имеет внешние (относительно философии) смысловые референции, в чем философия приобретает видимость объективации, сюрреального существования (бытия).

Не будет, видимо, большой натяжкой сказать, что вся классическая индийская культура создается и поддерживается

ткачеством ее философий. Утверждая это, Д. Зильберман следует традиции, заложенной еще М. Вебером. Существенная модификация этой традиции прослеживается в представлении философии в качестве интеллектуального эквивалента всей индийской цивилизации — как системы культуры, инкорпорированной в совокупность различных типов мыслительной деятельности. Определение философии через систему культуры (и наоборот) предполагает особое понимание культуры (Д. Зильберман обращается к нему в первой и последней главах книги); здесь же представляет интерес, из чего состоит тело этой культуры, и что, следовательно, являет собой результат и материал философского ткачества. Это — значение. Уже в конце ведического периода, замечает Д. Зильберман, стало очевидным, что в индийской классической цивилизации существует нечто,двигающееся «вверх» и «вниз» по ступеням и уровням тела культуры; этим нечто является значение.

Собственно, в толковании значения как «материально-го» основания культуры нет ничего сколько-нибудь нового для западной философии, по крайней мере, с момента появления здесь понятия «превращенной формы» Маркса. Смыслоозначение, как наделение значениями всего, с чем сталкивается социализированный, т.е. живущий в культуре индивид, образует его вторую природу, признание которой — уже давно общее место западной ментальности. Новшество, внесенное сюда Д. Зильберманом, — в трех моментах: в признании модальных вариаций значения, отвлечении от чего бы то ни было, что не есть эта культурная, значениевая ткань человеческого существования, и почитании философии, ответственной за создание и благополучие этой ткани.

Последний момент, как будто бы самый сложный для понимания, был, пожалуй, наиболее очевидным самому Д. Зильберману — недаром целевой установкой предлагаемой читателю книги была «идея методологического препарирования совокупности индийских философских текстов как абсолютно-завершенного (внутренне-перфекционированного) миротворения» [41, с. 91]. Реализация этой идеи на индийском материале значительно облегчалась тем обстоятельством, что здесь значения концентрировались в особом телесе культуры — Ведах. Миротворение, таким образом, приобретало некоторую внешнюю оформленность, могло фиксироваться и воплощаться в чем-то «вещественном», «ма-

териальном» («социальной материи»), хотя и не натуральном (т.е. не относящимся к порядку природного мира, ибо заключенном в границы мыслительной деятельности). Следует подчеркнуть, что хотя ведический Абсолют индийской культуры и принадлежит к порядку сознания, он сохраняет свой трансцендентальный (относительно индивидуального сознания) характер Абсолюта.

Индийская классическая цивилизация — единственная, в которой в столь отчетливой форме — через Веды — представлен тот факт, что в процессах социального взаимодействия люди никогда не имеют дело с натуральностью любого рода, что дистанция между ними и природой уже заполнена результатами деятельности, регулируемыми и генерируемыми их последующую активность. Если западный философ при попытке проблематизации своей привычной деятельности (т.е. при ее де-натурализации), ощущает себя, по замечанию Д. Зильбермана, теряющим почву, как если бы вместо твердого основания его рассуждения оказались вдруг построенными на песке, а сам он — помещен в вакуум, то расположение Вед впереди мышления все меняет — анализ приобретает твердую почву, разворачивается на некоторых истинно априорных (ибо до-опытных, точнее, внеопытных, ненатуральных) основаниях.

Это не значит, однако, что образование, подобное Ведам, напрочь отсутствует в той же западной культуре, скорее, оно размыто, нерелексируемо, не приобрело форму ведущего структурного дизайна культуры. Интересно, что даже в индийской классической цивилизации возможно существование иных структурных дизайнов (как оснований деятельности неортодоксальных философий), пусть и не выраженных в формах, даже отдаленно приближающихся к Ведам. Это свидетельствует о том, что Веды сами по себе никак не могут быть эквивалентом цивилизации, что гораздо важнее здесь та деятельность, которая разворачивается вокруг и по поводу Вед.

Вот почему, очевидно, не столь уж важно, какая философия (или философии) стояла у истоков формирования Вед — проблематика, к которой Д. Зильберман и не обращается в этой книге. Гораздо важнее для него — проследить все те многообразные виды деятельности, которые возникают применительно к Ведам и могут почитаться ответственными за формирование и поддержание существования и целостности ведической цивилизации, равно как и за введение

в нее каждого члена общества. Веды при этом выступают как основание этой культуры, над которым располагается взаимно-рефлексивная философская деятельность по поводу Вед, определяющая все остальные виды активности в этой культуре.

Основной интерес для Д. Зильбермана и представляет собой эта взаимно-рефлексивная философская деятельность, в которой задействованы классические индийские философии — даршаны (веданта, миманса, санкхья, йога, ньяя, вайшешика). «Даршана», что на санскрите означает «рефлексия», «отражение (в зеркале)», определяется Д. Зильберманом как «воззрение» (в одном из писем он уточняет — «воззревание», подчеркивая длящийся, бесконечный характер этого процесса) на Веды и через них — на те тексты, которые организуются по этому поводу. Для понимания технической стороны вопроса важно учитывать, что «воззревать» Веды можно по-разному, в зависимости от того, какая из возможных интерпретаций доминирует — Веды как значение (N), знание или смысл (I) и знак (V). Не полагая вначале никакой иной деятельности, кроме как направленной на Веды, даршаны выступают как различные комбинации типов интерпретации: веданта — значение проникнуто смыслом, при непомыслимой знаковости: Методолог; миманса — смысл, проникнутый значением при непомыслимой знаковости: Гомолог; санкхья — значение, явленное в знаке при абсурд-смысле: Теоретик; йога — знак, явленный в значении, при абсурд-смысле: Прагматик; ньяя — знаковость, явленная в смысле, при абсурд-значимости: Логик; вайшешика — смысл, явленный в знаковости, тоже при абсурд-значимости: Эмпирик [28, с. 4–4а].

Условием осмысления этих комбинаций представляется разделяемый всеми последователями индуизма «принцип двойного знания», согласно которому существует «трансцендентальное» (*paramārthika*) и «трансактивное», или «практическое», (*vyavahārika*) знание. Единственной предметностью этой доктрины являются тексты, наработанные шестью индуистскими школами: основополагающий, так называемый «корневой» текст каждой из школ (ее «воззревание» на Веды) признается как «трансцендентальное» знание, «трансактивное» знание производно от него и в этом смысле принадлежит ему, но никогда в него не включается. Продолжение одного текста в другой и соединение их таким образом в цепочку текстуальности означает продвижение каждой философской

школы в «ничейную мыслительную зону» и тем самым овладение ею, «отмысливание» того фрагмента ментального пространства, который открывается текстам этой школы. Корпусы текстов всех школ увязаны друг с другом через посредство их «корневых» основ, однако содержащееся в них знание «трансцендентально» (т.е. «абсолютно-истинно») только для текстов «своей» школы, для всех остальных оно «трансактивно» («конвенционально-истинно», либо «абсолютно-неистинно») и является предметом их рефлексии. «Корневые основы» даршан (равно как и их «трансактивные» компоненты) различаются между собой по ракурсу «воззревания» Вед («значение» (N), «знание» (I), либо «знак» (V)). Комбинация специфичности «воззревания» Вед и сдвижек от «абсолютного» к «трансактивному» в рамках каждой даршаны дает только что описанные модальные формулы, на основании которых Д. Зильберман идентифицирует «шестерицу» «философских ролей»:

(1) $\frac{(I)N}{V}$	(2) $\frac{(N)I}{V}$	(3) $\frac{(N)V}{I}$	(4) $\frac{(V)N}{I}$	(5) $\frac{(V)I}{N}$	(6) $\frac{(I)V}{N}$
веданта	миманса	санкхья	йога	ньяя	вайшешика
«Методолог»	«Методист»	«Теоретик»	«Прагматик»	«Логик»	«Эмпирик».

Им соответствуют следующие типы мышления:

- (1) «методологический»;
- (2) «понятийный»;
- (3) «имагинативный»;
- (4) «проективный»;
- (5) «организационный»;
- (6) «феноменологический».

«Шестерица» «философских ролей» исчерпывает, по Д. Зильберману, структуру философского сознания (= типов мышления), рассматриваемого с модальной точки зрения. Три модальности считаются Д. Зильберманом достаточными для свободной игры философского творчества — деонтическая (необходимость, N), аподиктическая (актуальность, I), гипотетическая (возможность, V). Совпадение символов модальностей (N, I, V) с ракурсами «воззревания» Вед в даршанах — отнюдь не случайно. Исключительность индуистских философов, по Д. Зильберману, «в том, что они единственные открыли в философской материи (...) принцип духовной организации, при котором философские системы, как лица, наклонены друг к другу в вечном и автономном зеркальном глядении» [27, с. 2]; начало же этому было положено модальными наклонениями Вед, их отражением в

различных модальных позициях. Впоследствии, правда, Веды исчезают с мыслительного горизонта философствующих, так что в модальном «смотре» даршаны встречаются и со своим собственным отражением, точнее, отражениями друг друга, мультиплицированными числом как их самих, так и их взаимных рефлексий.

Схема модальностей у Д. Зильбермана строится по типу «тройственной», «тернарной» оппозиции адвайты (= «недуалистической») веданты, в отличие от западной философии с ее моделью «дуальной оппозиции». Концептуализация истины (истины ни в коей мере не референциальной, что важно) в веданте полагает три уровня — абсолютной истины (А), конвенциональной истины (Б) и абсолютной не-истины (В); последний может быть сведен ко второму, если окажется рефлекслируемым, но обычно исчезает с горизонта конкретного анализа, уходя в знаменатель модальной формулы:

$$\frac{(A) \ B}{B}$$

Существенно, что эта формула — лишь матрица модализации, конкретные же случаи могут иметь каждую из указанных Д. Зильберманом модальностей находящейся в позициях А, Б или В (что наглядно видно в даршанах, по-разному «воззревающих» Веды и самих себя).

Онтологическое толкование этой схемы дает три уровня реальности — абсолютную реальность, конвенциональную реальность и абсолютную ир-реальность — и весьма пригодно для Д. Зильберману при концептуализации результатов философского модализирования.

Первый член числителя, помещенный в скобки, обозначает «трансцендентальное» знание (= абсолютную истину, = абсолютную реальность) той или иной философии, второй — ее «трансактивное» знание (= конвенциональную истину, = конвенциональную реальность), тогда как знаменатель помечает то, что, «по натуральным свойствам онтологии» данной философии, принципиально выпадает из ее поля зрения и представляет для нее, соответственно, абсолютное не-знание (= абсолютную не-истину, = абсолютную ир-реальность).

Появление модальности, как уже отмечалось, вполне логично в концептуализациях Зильбермана — ведь речь здесь идет об абсолютном философском творчестве, о

созидающей активности, не ограниченной никакими натуральными пределами, а потому — о предельной свободе, каковая всегда модальна, ибо предполагает действия по собственному усмотрению, выбор из многих возможностей, актуализацию необходимости и потенцирование возможности. Жизнь мышления может быть только модальной, иначе это и не жизнь вовсе, а только лишь следование порядку мира. В этом смысле модальные формулы Д. Зильбермана есть попытка концептуализировать эту жизнь, ухватить мышление за работу. Принципиальная новизна интерпретации модальностей (и модальных миров) в текстах Д. Зильбермана — в одновременном признании их неизбывного многообразия (он даже полагал, что их может быть больше, чем три, хотя все возможные могут быть сведены к трем), взаимной проницаемости и коммуницируемости, а также равных «онтологических» прав на существование (что нашло свое отражение в идее Д. Зильбермана о принципиальной множественности онтологий).

Это понимание вполне определенно отличается от предложенного Аристотелем унифицированного толкования модальности как не полагающего наличия альтернативных модальных миров; оно никак не совпадает также с теологическим пониманием модальности, как основывающимся на идее божественного творения. Несомненно близкая лейбницевской идее множества модальных миров, концепция «множественности онтологий» Д. Зильбермана успешно минует те проблемы, с которыми столкнулся Лейбниц при концептуализации метафизической необходимости, навязывавшей идею унифицированной истины всему множеству полагаемых модальных миров. Признание творческой, созидательной сущности философской модализации роднит модальные интерпретации Д. Зильбермана с философией Гегеля (сам Д. Зильберман считал, что ближе всего в западной философии он стоит к Гегелю, хотя не следует, очевидно, расценивать его как даже «марксоидного пост-нео-гегельянца»): принципиальное отличие здесь в том, что Д. Зильбермана интересуют только философские (абсолютные) модальности, тогда как Гегель рассматривает формальные, реальные и абсолютные модальности. Д. Зильберман, таким образом, уходит от формализации и натурализации модальности, а тем самым — от телеологии, неизбежной в гегельянстве (что доказывает правоту утверждения Д. Зильбермана о том, что модальная

методология имеет уникальный статус «нетелеологической философской эсхатологии»).

Перенос творческой активности модализации в сферы мыслительной деятельности дает возможность избежать и традиционной в западной философии доктрины обязующего многообразия бытия, согласно которой ни одна истинная возможность не должна остаться нереализованной, и где, соответственно, модальность исчезает — как результат совпадения необходимости, возможности и случайности. Отрицание Д. Зильберманом идеи объективной модальности, в то же время, не позволяет толковать его концепцию как психологическую или логическую интерпретацию модальности (по образцу, скажем, рассуждений Канта, в которых понятия «возможность», «актуальность», «необходимость» прилагаются к различным установкам субъекта относительно содержания суждений, не затрагивающим, однако, самого содержания и механизма мыслительной деятельности, или логицизма Гуссерля, где модальность локализована в априорных сущностных структурах, не имеющих отношения к самой активности феноменологизирования, и потому лишена своего творческого потенциала).

В основе затруднений западной философии, возникающих при интерпретации модальности, по Д. Зильберману, — склейка языка и знаниевых схем, которая выступает здесь в форме субъект-объектной разделенности, не приемлющей модального к себе отношения. Модализация разрушает иллюзорную субъект-объектную схему, причем делает это двойной референцией: возможного, существующего или необходимого положения того, по поводу чего концептуализируется истина, и субъекта, осознающего себя как намеревающегося сообщить нечто по этому поводу другому субъекту (или субъектам), в форме, соответствующей той или иной модальности. Подобное умножение субъектов коммуникации само по себе способно привести к разрыву связки языка и мыслительных схем (возможной, как подчеркивает Д. Зильберман, только в рамках одного субъекта), усиленное же признанием полнобытийственности всех модальных миров (как равно не-натуральных) оно результируется в открытии новых размерностей мысли и способов их концептуализации, конкретного «философского делания». Здесь — техника, как об этом предпочитал говорить Д. Зильберман, не имеющая, однако, ничего общего с модальными

исчислениями классической и современной западной логики.

Техника эта многопланова, ибо охватывает три предметных уровня философствования (текст, культура, текстура), распределена в историческом времени (исходного творения и последующего слежения за драматургией философского творчества, причем на всех трех уровнях предметности), разнесена по «шестерице» «философских ролей» (по каждой в отдельности и всем возможным комбинациям их друг с другом, и опять на разных уровнях предметности), распространяется на типы культур, разнится в зависимости от применения в разных типах философствования (модально-отъявленного, т.е. истинно-модального, и того, где подлинной модализации не случилось, как западной философии, например), представлена особо в модальной методологии как первой своей сознательной концептуализации, предполагает разные способы осмысления (среди которых немаловажное место принадлежит «запланированному непониманию», «абсурдизации в иное») и, вполне возможно, содержит многое иное, что либо не замечено комментатором, либо не артикулировано Д. Зильберманом, либо принципиально не поддается артикуляции.

Следует заметить, что сам Д. Зильберман не концептуализировал технику модализации — он работал в ней, постоянно обнаруживая все новые и новые ее возможности и вариации. Если принять во внимание также и то, что разработка модальной методологии была прервана ранней трагической смертью ее автора (пытаться же продолжать ее — все равно как вознамериться дописать неоконченную симфонию музыкального гения; по крайней мере именно так высказался А. Пятигорский о возможности завершить неоконченную книгу Д. Зильбермана о Московском методологическом кружке), станет вполне очевидным, насколько рискованно (и, в определенном смысле, безнадежно) пытаться концептуализировать технику модализации. Однако без попытки подобной концептуализации сам замысел Д. Зильбермана вряд ли может быть «донесен» до читателя в нынешней ситуации; единственной альтернативой представляется публикация всех его текстов (а их в архиве Давида Зильбермана, хранящемся ныне в Бостонском университете, насчитывается более 600, общим объемом в 12 тысяч страниц), что весьма маловероятно в обозримом будущем.

Следует учитывать, что попытке подобной концептуализации положен еще и принципиальный предел — тем, что Д. Зильберман называл «запланированной непонятностью», и что имеет прямое отношение к знаменателю модальной формулы. В своих «Приближающих рассуждениях между тремя лицами о модальной методологии и сумме метафизик» Д. Зильберман отвечает воображаемому собеседнику-Теоретику: «Под конец ты признался, что тебе еще не совсем ясен смысл моих модальных выкладок. Понимаешь ли, в канве модальной методологии одна из остевых нитей ведется ради предположения, что в ней (методологии) должна сохраняться “запланированная непонятность”, в том числе и для меня самого (“методолога”)».

За этой фразой следует важное уточнение: «Остается лишь различить, чему для *тебя* предусмотрено самим родом *твоей* позиции остаться непонятным, а где непониманию следует придать смысл “отсутствия текстуры, ограниченного неизготовленностью”. Никакая смена модальных позиций не может перевести из знаменателя абсурда в числитель понимания то, что еще не “отмыслено”, не изготовлено как знание/истина/реальность и потому не существует». По этому поводу у Д. Зильбермана есть еще одно любопытное высказывание — об абсурдности рассуждений о бессознательном применительно к историческим временам, предшествовавшим появлению самой концепции бессознательного в психоанализе, равно как и бессмысленности анализа существования — до экзистенциализма (как если бы, замечает он, мы вознамерились разыскать программу телевидения на 15 января 1850 года) [7]. Если учесть также, что о самом своем замысле Д. Зильберман отзывался в письме Г. Щедровицкому как об «этаком “проекте” философии XXI века» [19], то становится вполне очевидно, что требовать какой-либо ясности и законченности от концептуализации модальной техники пока рано.

Исходным моментом подобной концептуализации может служить то, что сам Д. Зильберман называл «центральным положением модальной методологии»: модальные отношения ни в коем случае не являются знаками чего бы то ни было, а представляют собой метки в развертывании нашего понимания. Понимание, имеющееся здесь в виду, отнюдь не психологично, это — «онтологическое понимание», «понимание во мне, могущее постоянно быть прихваченным полнотой откровения» [41, с. 4]. Это — готовность

«всепонимания», «полнота понимания всего: как в трансе, когда Вселенная вдруг высвечивает всеми связями всех частей своих, и нет в ней ни одного затемненного уголка, ни одной тени для выделения неподлинного знака» [41, с. 69].

Развертывается это понимание в направлении, указанном еще Платоном, — от пустоты имени к полноте бытия (каковая и Платоном толкуется как понимание), к полножизненной бытийственности человеческого существования. Поскольку никакая референциальность не может характеризовать это понимание, оно зачинается как чистая рефлексия — в философском мышлении, принципиально отвлекающемся от какой бы то ни было натуральной предметности (предметностью, в которой работает и выражается эта «чистая рефлексия», являются философские тексты — «материализованное сознание философа», по выражению Д. Зильбермана). «Беспредметное» философское мышление разворачивается как драматургия «шестерицы» безликих «философских ролей», начальным этапом которой становится «отмысливание» разнообразных миров, в которых может пребывать, бытийствовать человек.

Поскольку условием такого «осмысливания» является само наличие «философских ролей», ставить вопрос об их формировании некорректно. Здесь — парадокс того же порядка, как и с возникновением языка, где начальной точкой должно стать все богатство его смысловой структуры. «Философские роли» таковы, какими могут быть способы модального манипулирования со значением — три компонента (N, I, V), с определенным направлением сдвижки (от трансцендентального к трансактивному), в двух позициях (числитель, знаменатель); таких способов, как ясно из элементарной математики, должно быть шесть.

Модальная методология исходит из наличия этих безликих философских ролей, ролей без актеров, как предзаданного условия миротворения. (Здесь — интересный момент взаимоотношений философии и логики, так занимавших Д. Зильбермана: возможно, эти роли философия получает из логики, из упомянутых инвариантов мышления.) То, что интересует философию, есть само миротворение, как реализация каждой из возможных модальных позиций в разнообразнейших философских системах. Предела многообразию этих систем положено быть не может, точно так же, как нельзя ограничить вариации систем значений (доказа-

тельством чему служит, к примеру, многообразие культурных «сюр-реализаций» — конкретных культур в истории человечества). Ограниченность же типов философствования («философских ролей») — указанными шестью — не такое уж ограничение, если учесть, что западная культура до модальной методологии (и, в определенной степени, до Хайдеггера) вообще не подозревала об их существовании.

В этом, как представляется, смысл замечания Д. Зильбермана в конце первой главы этой книги о том, что признанием разнообразия типов философской рефлексии («большой шестерки») модальная методология демонстрирует способы выходы за пределы замкнутых сфер философствования (как западного, так и индийского). Вместо «единственно возможного» мира, мира природы (пусть даже понимаемого как природа знания), или духа (даже если он интерпретируется как духовное знание откровения), мы получаем доступ к целому семейству универсумов: «логически помышляемому», «предположительно возможному», «абсолютно необходимому» и т. д. (общим числом шесть, как можно предположить из всего вышеизложенного). Мартин Хайдеггер, продолжает Д. Зильберман, наметил в «Бытии и времени» новые горизонты философствования — посредством темпорализации понятия «онтологии», анализа онтологии в различных модусах времени. Но это «протяжение» бытия было по-прежнему «одномерным», осуществлявшимся по линии «онтическое — онтологическое — экзистенциональное». Модализация делает его «трехмерным»:

- онтическое — онтологическое — экзистенциональное
- деонтическое — деонтологическое — действенное
- гипотетическое — гипотетикологическое — потенциальное.

Поскольку наличие «большой шестерки» типов философской активности полагается модальной методологией начальным условием философствования в любой культуре, присутствуют эти философские универсумы и в западной культуре. То, что существование их никогда и не предполагалось здесь, имеет свои исторические причины, равно как и последствия для положения философии в этой культуре; сам факт многообразия этих универсумов, однако, не подвергается сомнению в модальной методологии. Исходя из этого факта, модальная методология и приступает к анализу

«олицетворений» «философских ролей», каковыми выступают конкретные философские системы, «отмысливающие», каждая в рамках своей роли, разнообразнейшие миры человеческого бытия (заметим еще раз, что предел числу этих миров, кратному шести, не положен).

«Отмысливание», что важно, отнюдь не приравнивается Д. Зильберманом к «осмыслению», т. е. наделению смыслом чего-то, уже существующего. В этом разница, и глубочайшая, между идеями Д. Зильбермана и концепциями, к примеру, Московского методологического кружка, представители которого занимались сходной проблематикой. Их интерес к социальной природе философствования носил явный отпечаток своеобразного марксистского пост-гегельянства — признавая правомочность ухода философии (Идеи) в мир, они ратовали за ее возвращение к самой себе. По Д. Зильберману же подобный уход и не представлялся возможным, так что философия оставалась «в себе» и «сама с собой» независимо от того, что с ней происходило — по причине ее «животворящего потенциала», ее способности к «жизнесообразию через самопознание».

Истинный философ и в заблуждениях своих «жизнесообразен», замечает Д. Зильберман по поводу Платона. Это потому, что своим философствованием он создает целый мир, вполне пригодный, как ему кажется, для жизни, что и доказывает собственным в нем пребыванием. Бытийствует этот мир на первом уровне философской предметности — в корпусе текстов Платона (и любого другого великого философа — каждый из них создает такой мир, оставляя его во всей полноте и богатстве своих текстов). Поскольку войти в этот мир представляется возможным через освоение текстов (но не критику их, что важно пометить для западного читателя), то вне и до востребования ее текстов та или иная философия бытийствует лишь потенциально, пребывая в гипотетической модальности (V).

Способность философии «отмыслить» мир бытия Д. Зильберман называет в одном из своих писем вторым критерием философичности, за которым следует третий — убежденность в полнейшей правоте, истинности собственной философии, убежденность, проистекающая как раз из того, что сам философ и пребывает в этом «отмысленном» им мире. «Занятие философией предполагает такую силу убежденности в своем деле, что означает отсутствие сомнения в собственной средственности» [32, с. 1–2].

Настоящая философия необходима как раз потому и в той мере, в какой обеспечивает она «полножизненность» бытия. Но можно ли ожидать этого от конкретной философской системы? Первый признак философичности, отмеченный Д. Зильберманом в уже упоминавшемся письме, подвергает подобные ожидания сомнению. Философ, замечает он, создает свой мир, исходя обычно из одной идеи, по поводу которой он и хлопочет потом всю жизнь, обустривая свой мир придумки и отмысливания. Эту мысль может потом подхватить ученый, но, в силу предметной направленности своего мышления, он оказывается не в состоянии потянуть за ней весь сопровождающий ее мир, использовать конструктивное богатство данной философской системы. Что бы случилось, если бы эту идею продолжил другой философ, — не очевидно в западной культуре, где масштаб философской системы измеряется обычно ее оригинальностью, и где великие философы строят свои системы, не обращаясь, как правило, к концепциям друг друга в иных целях, кроме критических.

Модальная методология, равно как и классическая индийская философия, могли бы ответить на этот вопрос — обнаружилась бы некоторая принципиальная недостаточность данной (как и любой другой) философской системы. Отдельная философская система, даже самая гениальная, не может быть «полножизненной» — по причине того, что ее модальная схема всегда имеет знаменатель (то, что исчезает из горизонтов ее анализа). (Следует заметить, однако, что для создателя данной системы это не очевидно: его мир всегда хранит иллюзию полноты бытия.)

Совмещение локальной модальной неполноты отдельно взятой системы с глобальной полнотой всех отявленных способов философствования позволяет предположить возможность такой «полножизненности», и — конечно — в классической индийской цивилизации. В принципе такое совмещение должно быть реализуемо в любой культуре, коль скоро она существует, но в классической индийской оно облегчается тем, что здесь «шестерица» «философских ролей» воплотилась в шести конкретных философских системах с наибольшей возможной полнотой и самостоятельностью. Преимуществом этой культуры для подобного анализа является еще и то, что она более не развивается, так что никаких новых сюжетов компенсации локальной

неполноты глобальной полнотой здесь уже не предполагается.

Собственно, этот анализ — один из наиболее отработанных в предлагаемой книге и потому не нуждается в обширных комментариях. Отсылая читателя к первой, второй, восьмой и девятой главам, воспроизведем здесь лишь общий итог рассуждений Д. Зильбермана: даршаны — не просто дополнительные друг относительно друга мнения и концепции по поводу сакральной ведической тематики; они возникают одна из другой в ходе взаимонаправленных актов «отмысливания» их конструктивного содержания и выступают как исходный материал для формирования соответствующего каждой способа мышления, создаются из взаиморасталкиваний, вымысливаний из отмысленного, за счет потребления продукции одной как пищи и строительного материала для другой.

Так, например, вайшешика предлагает ньяе то, что на языке западной философии называется физикой и системой онтологических категорий; ньяя дает вайшешике в обмен эпистемологию и формальную логику. Йога — прагматика «психизма», санкхья — психологическая теория. Миманса — методика организации мира и разума по нормам авторитетных текстов, веданта — методология откровения в тексте, придающая этой методике смысл. Внимательный читатель, замечает Д. Зильберман, может убедиться, что связи эти — глубже и властительней, нежели при простом разделении труда и философских ролей. Они проникают и в то, что на языке западной философии может быть названо объектом соответствующего воззрения. «Физика» вайшешики строится не из эмпирического интереса и не есть модель естествоиспытателя. Она включена в авторитетный текст вайшешики (в форме учения об «атомах», системно-органических связей целого и части и т. п.) не как плод созерцания и упорядочивания природных явлений в теорию, а как если бы повод для ньяи возводить свои знаниевые конструкции, как если бы «склад примеров», делающих логику ньяи содержательной. Точно так же, логика ньяи строится не как формально-дедуктивная дисциплина, а как редукция псевдо-природных объектов вайшешики к состоянию наименьшей возможной проблематичности, то есть к тавтологии чисто знаниевой конструкции. Санкхья занимается теорией психики не потому, что психика есть, а потому, что йога осуществляет известную программу действий с теоретическими «психоза-

ми». И потому «психология» санхьи не есть психология в натуральном смысле, а предоставление материала, пищи для йоги. Точно так же и йога есть деятельность по созданию психики, чтобы санхье было о чем теоретизировать. Авторы веданты (например, Шанкара в «Брахма-сутра-бхашье») показывают, что их удел — обеспечение выполнения предпосылок к появлению желания познать Брахмана, потому что есть такой текст, где сказано о Брахмане, и текст этот представлен усилиями мимансы. Действия же мимансы нужны, чтобы было возможно за счет отказа от них прийти к знанию откровения в тексте.

Связи между даршанами, таким образом, настолько сильны и необходимы для их функционирования, что не предполагают раздельное существование самих даршан. Д. Зильберман выразил это в своей конструкции «полиномии» или «складня», где даршаны представлены как продолжающиеся друг друга и вытекающие одна из другой:

((((((N))))))	(((V))))	(((I))))	(((N)))	((I))	(V)	N
I	N	V	V	N	I	
санхья	ньяя	веданта	миманса	вайшешика	йога	

Основные формальные признаки этого складня, по Д. Зильберману: внутренняя рефлексия (симметрия) и полнота; полное соблюдение принципов выносно-переносной активности; попарная дополнительность. Взглянув на складень, можно заметить, что в этой «сумме» присутствуют все возможные абсурдизации и нарушения принципов мышления, происходящие при смене воззрений, при переходе от одной системы к другой. В такого рода «сумме» все возможные в природном (модально-представимом, мыслимом) смысле проблемы — решены, а неразрешимые — «размазаны» по сумме, и ответственность за их разрешимость разделена на паритетных началах. При этом видно, что данные проблемы неразрешимы не по подобию и внутренней сущности, но лишь по образцу внутренней организации суммарного знания. Само же это знание — совершенно, последовательно, монолитно, и потому — абсолютно.

В качестве такового, т. е. абсолютного, это знание представляет собой одновременно и абсолютную реальность как истину бытования в данной культуре, ее смысловую ткань, сотканную философиями. Если согласиться, что философия (в своих шести ипостасях) измысливает миры человеческого существования, то абсолютное знание индийского образца

представляется наиболее подходящим претендентом на роль такого «мироустроителя» — ведь в нем присутствуют все возможные типы конструирования/смыслоозначения. Действительно, индийская культура, по признанию Д. Зильбермана, стала единственной, где философия была организована как особая форма материального производства системы значений, «социальной материи» этой культуры. Статус абсолютной реальности, достигнутый философским знанием в индийской классической культуре, выразился в нормативности даршан для этой культуры, в приобретении ими обязующей природы деонтичности. Предметность философии на этом уровне — культура — имеет, таким образом, статус деонтической модальности (N).

Пребывание даршан на этом уровне не было, однако, продолжительным — они изъяли свои концептуализации из непосредственного обслуживания культурных процессов, оставив для этой цели лишь ритуальную проекцию — мимансу. Интересно, что основной задачей мимансы был перевод философских конструктов на уровень культурных норм, обязательных для выполнения, что в свернутом виде повторяло предшествующую культурную деятельность даршан. Миманса сокращала этот процесс нормирования философских идей до минимума, достаточного для поддержания культурных смыслов, уже установленных даршанами. Не менее важной задачей мимансы стала также культивация готовности каждого члена культуры воспринимать философию индуизма как «императивную грамматику» культуры, чьи требования и нормы были обязательны для исполнения.

Отказ от непосредственной культурной вовлеченности (совпавший, очевидно, с исчезновением Вед с мыслительного горизонта конфликтовавших по их поводу даршан, о чем пишет Д. Зильберман в первой главе книги) позволил даршанам вернуться к исконной предметности «отмысливания» своих ментальных пространств, но уже в другом качестве — универсального философского синтеза, определяемом Д. Зильберманом еще как «вознесение» [28, с. 3]. Результатом этого синтеза становится отявление даршан как «шестерицы» универсальных «философских ролей» (по поводу которых уже нельзя сказать, к какой конкретно культуре или обществу они принадлежат — ибо должны присутствовать в каждой из них, с одновременным вознесением их в сферу текстуры — «предельной смысловой целостности» [41, с. 28]. Предметность текстуры — абсолютного знания вне

его конкретной культурной инкарнации — дает основания для локализации философии в аподиктической модальности знания (I).

Модализация предметностей философии («предметная» модализация):

(культура, N) текстура, I

текст, V

— лишь одна из многих, возможных в технике модализации. Она может варьироваться даже применительно к самой философской предметности. Скажем, текст для создавшего его философа (и, очевидно, для правоверного адепта) — отнюдь не гипотетичен в своей бытийственности, а деонтичен; культура, в той мере, в какой она является объектом вторичной рефлексии философии, — аподиктична; текстура для самих философий, «вознесенных» на ее уровень, — деонтична. Можно представить также ситуацию, в которой текст будет располагаться в аподиктической модальности знания — при его критической оценке с позиций другой философии, или когда культура вновь станет гипотетической философской предметностью — с ее исчезновением, возвратом на уровень чистой текстуальности. Эти вариации, однако, вполне допустимы самой идеей модализации как отражения абсолютной свободы творчества, без каких-либо внешних ограничений.

«Предметная» модализация представляет некоторый «объективированный» образ философии (философий) за работой; она призвана ухватить само творение философии через модальную эволюцию ее предметности. Можно, однако, подойти к этой эволюции *post factum* — через последующее слежение за драматургией философского творчества, причем на всех трех уровнях предметности (назовем это «исторической модализацией»). Собственно, это то, что сам Д. Зильберман заявляет в качестве интенции своей модальной деятельности применительно к индийской классической философии: «Моя задача — следить за этой драматургией знания, со всеми ее врезками, вырезками, вклейками, сдвижками, телескопированием и реверансами» [41, с. 102].

В случае философий с несостоявшейся «модальной судьбой» (что выражается в недостаточной отъявленности уровней предметности или даже отсутствии иных из них), «историческая модализация» становится тем, что можно определить

как «преобразующую модализацию». (Следует заметить еще раз, что сам Д. Зильберман не концептуализировал технику модализации, так что и «предметная», и «историческая», и «преобразующая» модализации лишь извлекаются из его текстов, но явно в них не присутствуют.) Цель модалного преобразования — в разворачивании дискуссии, воссоздании подобия диспута, рассуждения, в снабжении имеющегося философского знания некоторыми модалными пружинками, сочленениями, возвращающими целостности знания — многопозиционность и противоречивость [26]. Применительно к философии западной культуры, в которой проблематичными, с модалной точки зрения, представляются два уровня предметности — культура и текстура — «преобразующая» модализация призвана стать той радикальной ее трансформацией, которая, по замечанию Д. Зильбермана, способна помочь этой философии родиться, реализовать ее философскую карму [26].

Проблематичность западной философии исходит из того, что Д. Зильберман называет разрывом между интенцией и реализацией, и локализуется преимущественно на деонтическом уровне ее предполагаемой предметности. Этот разрыв определяется им еще через проблему создания (творения) — откровения, о которой с такой грустью говорится в платоновском «Тимее», и которая, по мнению Д. Зильбермана, была основной в античной и западной культурах. Вся их история может быть истолкована как долгая и безуспешная попытка интерпретации знаков, связывания их с реальными значениями. Онтологический статус значений, их нормативность, всегда оставались здесь проблемой, для решения которой был призван Логос (слово-смысл, слово-разум), каковой и стал здесь (благодаря своему основному свойству должностующего распространяться в общении) субститутном нормативности [6]. Нормативное значение оказывается, таким образом, трансцендентным сознанию западной (равно как и античной) культуры, представляя ее абсолютную ирреальность и выпадая, тем самым, в знаменатель абсурда всей ее модалной формулы.

Модалные формулы культур — тема особого интереса в ранних текстах Д. Зильбермана, особенно в его диссертации о культурной традиции (краткое резюме которой представлено в этой книге как ее восьмая глава). В более поздних текстах Д. Зильберман не возвращался к этим своим разработкам, так что остается только гадать, разделял ли он идею привязки

культур к отдельным философским ролям, или придерживался мнения о доминировании определенной роли в той или иной культуре как господствующем типе мышления в ней. Можно также предположить, что нужда в подобной формализации проистекала из предметной модализации, анализа судьбы философии как таковой, во всем ее ролевом многообразии в рамках конкретной культуры. Если принять это последнее предположение, то модальные формулы культур будут определяться способами работы их философий со значениями, эффективностью выведения философского качества в их абсолютные реальности. Тогда и античная, и западная культуры, с деонтичностью в знаменателе их обеих, представляются средой, менее всего благоприятствующей философской деятельности.

Для того чтобы проследить, в самых общих чертах, как абсурдизация деонтики значения отразилась на философии западной культуры (в сравнении с моделью индийской классической философии), обратимся к «исторической» и «преобразующей» модализациям в текстах Д. Зильбермана (предполагая, что по причине своего интенционального родства эти типы модализации сходны). В структуре этих модализаций представляется необходимым выделить два основных уровня — «первичной» и «вторичной» модализации, с подразделением первого уровня на «текстовую» модализацию и начальный этап «культурной» модализации, второго — на завершающий этап «культурной» модализации и «интерпретативную» модализацию. «Преобразующая» модализация, в силу модальной проблематичности всей западной философии, должна включать в себя еще этап «предварительной» модализации.

Деление на «первичную» и «вторичную» модализации предпринято здесь в соответствии с двумя задачами модальной методологии, сформулированными Д. Зильберманом в письме Г. Щедровицкому: «инициировать конструирование философских объектов с тем, чтобы позже снимать с них определенные рефлексивные характеристики» [14]. Поскольку конструирование философских объектов полагается возможным исключительно из материала, наработанного самими философиями, исходный момент модализации — принятие всего содержания философского знания. В этом — смысл многих высказываний Д. Зильбермана о том, что модальная методология ни в коей мере не отменяет ни одну из прошлых и нынешних философий, равно как и не занимается

их критикой. Все существующее богатство философий жизненно необходимо для ее собственных разработок, которые, однако, ничего не меняют в содержании этих философий.

В принципе Д. Зильбермана интересовало то, что делают философы, когда думают, что делают философию. Индийская философия — тот редкий случай, когда делают именно то, что думают, что делают, т.е. делают философию [29, с. 4]. В западной философии это не очевидно, ибо философия, по причинам модального порядка, так и не профессионализировалась здесь. Ведь если деятельность со значением отдана на откуп Логосу, то философия, как один из многих видов интеллектуальной активности, не будет иметь четких границ. Философский профессионализм подрывается здесь сразу с двух сторон — самой философией, с ее стремлением монополизировать эту активность (вытекающим из природы философствования как работы со значением), что неизбежно ведет к экспансии философии, и тех интеллектуальных сфер, которые полагают себя вправе манипулировать значением и претендуют, тем самым, на предметность философии. Вот почему предварительная модализация необходима в случае западных философий и не нужна, когда анализируются, скажем, индийские классические философии.

Целью предварительной модализации является установление философской природы некоторой концепции, проверка ее на философичность (как соответствие трем признакам философичности, о которых уже шла речь). Кроме того письма, в котором Д. Зильберман ведет речь о признаках философичности (и прилагает их к концепциям Платона, Гуссерля и своей собственной), в архиве Д. Зильбермана не обнаружено других его текстов, касающихся предварительной модализации. Это, видимо, потому, что самому Д. Зильберману тестирование не требовалось: по его собственному признанию, отличить настоящую философию для него также просто, как определить разницу между соленой и пресной водой [28, с. 4а]. Но в принципе подобное тестирование и необходимо, и интересно, и весьма полезно для того, что Д. Зильберман называл «институционализацией философии».

«Первичная» модализация философии, чья истинно-философская природа установлена предварительным модализированием, начинается как модальный анализ ее текстов. Собственно, говорить об анализе здесь некорректно, речь

должна идти о «вживании» в модальное пространство текстов, освоении его до конечного понимания, до полнейшей реализации всех узлов, связей и отношений [43]. Это вживание может быть продлено за пределы текстов — в случае, если философия, которой они принадлежат, оказалась «сюр-реализованной» в культуре, и тогда такому освоению должны быть подвергнуты та культура, или ее фрагменты, в которых воплощены «отмысленные» данной философией структуры значений. По ходу «первичной» модализации может устанавливаться также «ролевая принадлежность» данной философии.

В рамках «первичной» модализации остается все то, что касается конкретной философии (в текстах ли, или культурных инкарнациях), избранной для модализирования. Отличие «первичной» модализации от «вторичной» — как раз в этой привязке к одной системе философии, в стремлении удержаться в границах одной философской концепции, без выхода в сравнительное модализирование. Модальное сопоставление различных философий — прерогатива вторичной модализации. Важно иметь это различие в виду — ведь и первичная, и вторичная модализации работают, по видимости, с одним и тем же (текстами, культурными «сюр-реализациями»).

Предваряя первичную модализацию гуссерлевой «Логик», Д. Зильберман [31, с. 1] поясняет: «Мы будем вычленять самодостаточные, самозамкнутые образования в этом тексте, т.е. такие, которые автодидактичны: могут быть поняты из себя самих, без покидания текстового пространства» [39, с. 2]. То, что следует за этим на двух страницах убористого текста, представляет собой восстановление сложнейших модальных переходов, каковые усматриваются Д. Зильберманом в «Формальной и трансцендентальной логике» Гуссерля.

Заключая этот анализ, Д. Зильберман замечает: «Спросите: зачем эти джунгли? Вот Вам простой пример: когда мы читаем любой текст, рой психологических ассоциаций следует за чтением. Мы их отсеиваем, они непродуктивны, мешают следить за смыслом. Но ведь самый факт их появления надолго увел философию в сторону: в сторону Локка и всего позднейшего эмпиризма. Видимо, оттого и не заметили, что кроме ассоциаций по содержанию опробуются разные варианты понимания, мгновенного проигрывания последствий “реализации в жизнь” той или иной ментальной версии. Здесь — нечто вроде. Как в натуральной медитации любой

момент может стать “благим” — освобождающим: так и здесь, в любой точке однолинейно исследуемого умственного универсума может вспыхнуть пучок всесторонне и разнообразно творимых вселенных, восстанавливаемых потом “по подобию” в веселых философских мифах, рассказываемых философами друг другу» [39, с. 3].

Модальное проигрывание последствий «реализации в жизнь» мышления того или иного философского текста может «освобождать» такие потенции, о которых и не подозревал его создатель. В этом смысле модализация, хотя и следует за текстом (и чем тщательнее, тем лучше), никогда не есть простой повтор его содержания. «Конечно, — замечает Д. Зильберман, — всякого приступающего (к модализированию. — *Е. Г.*) смущает, обескураживает, утомляет дурная бесконечность повторов. За порывом — томление духа и скучная мысль: “все было” или “все было подстроено”... никому неохота ставить на полку запыленные чучела чужих минервинных сов. Но почему бы не заартачиться на каждом наблюденном повторении, доказывая, что оно — и не повторение вовсе? Я, к примеру, так сплошь и рядом делаю, ибо это — технический прием модализации. Скажем, что Гегель имел в виду не то, что у него “явно” написано, что это дешифровать надо, а не процитировать, что порой он и сам мог не понимать, что имел в виду. Поскольку работа эта — философская, а не научная, вопрос упрется в собственную преданность и ретивость, а не в обескровливающие повторения» [28].

И вместе с тем — модальный методолог ничего не привносит в текст такого, чего там уже не было, и как раз потому, что относится к нему с абсолютной верой в то, что слова этого текста есть истинные значения для данной философии. Модальный метод — не критический, а докетический, вопрошающий, пробивающийся к истинным структурам. Так богословы Бога пытали, замечает Д. Зильберман, а он — философию [13]: с верой в ее истинность, с настойчивостью подвизающегося Бодхисатвы, таранящего двери буддовства. И результат, относительно того же Гегеля, может получиться необыкновенный: «...откомментируй ты Гегеля ради него самого, а не ради дня сего, — обращается Д. Зильберман к своему корреспонденту, — и ты увидишь, как таинственно он замкнется и для истории, и для твоего немочного понимания, превратится в Источник Имен, станет бросаться в тебя аналогиями, утихомирит твой гилозоизм,

отделит в тебе Философа от Человека. Это трудно принять, я знаю: без любви к философии, и к ней одной» [29, с. 2а].

Получить представление о технике первичного текстового модализирования читатель может по прочтении 4 главы этой книги («Канонический субъект в мире знания»), где объектом модалного анализа становятся тексты ньяи. Эта модализация позволяет Д. Зильберману не только восстановить основные модалные перипетии этих текстов, но и прийти к выводам относительно ньяи как таковой, разительно отличающимся от общепринятых в западной комментаторской литературе. Может, правда, возникнуть вопрос о «чистоте» этого анализа как «первичного» модализирования — ведь по ходу его Д. Зильберман активно привлекает к рассмотрению другие даршаны. Видимо, обойтись без элементов «вторичной», сравнительной модализации в индийском случае невозможно, ибо даршаны уже давно существуют в полиномическом единстве, разделить которое не представляется возможным без ущерба их содержанию.

В принципе это же верно и относительно начального этапа «культурной» модализации — слежения за модалными «сюр-реализациями» отдельно взятой даршаны в индийской классической цивилизации. Очевидно, кроме мимансы, ни одна даршана такому раздельному модализированию не может быть подвергнута без серьезного урона ее содержанию. Да и миманса нерепрезентативна в данном случае, ибо она является на культурную сцену как самостоятельный актер уже после того, как «полиномия» оказывается «сюр-реализованной» в этой культуре; миманса делегируется даршанами для обслуживания культурной функции по отстранении их самих от непосредственного участия в жизни своей культуры.

Эти проблемы с «первичной» модализацией в индийском случае связаны, очевидно, с тем, что здесь не требуется формировать философские объекты — они уже сконструированы относительно себя самими философиями. Это не значит, конечно, что «первичная» модализация вообще не представляется возможной в данной философской целостности: можно, к примеру, обратиться к воспроизводству исторических перипетий исходного ввода значений той или иной даршаны в культуру или проследить формирование самой этой культуры через вклад отдельных даршан в ее смысловую структуру. Подобным анализом Д. Зильберман практически

не занимался, кроме как в нескольких фрагментах своей диссертации, касающихся индийской культурной традиции. Можно предположить, что это было не особенно интересно для его философских (сиречь, модальных) выкладок.

Здесь, кстати, четко демонстрируется разница «исторической» и «преобразующей» модализации — в первом случае модализация имеет преимущественно исторический интерес, причем в самых разных смыслах этого слова — и как историческое слежение за тем, как протекала модальная жизнь конкретных философий, и с позиций исторической реконструкции того, что уже отъявлено самими этими философиями. В ситуации же «преобразующей» модализации происходит вполне реальное изменение устоявшихся представлений о той или иной философской системе, даже если при этом «все оставлено, как есть» (Д. Зильберман особенно любил и часто цитировал эту фразу Л. Виттгенштейна) в ее истинной, глубинной структуре и судьбе.

Хотя философии западной культуры, по причине их деонтической недостаточности, были оторваны от своей культурной почвы (точнее, сама эта почва была отнюдь не очевидным продуктом их «сюр-реализации», во многих случаях к ее производству они не имели почти никакого отношения), многие отмысленные ими значения проникали в эту культуру. Д. Зильберман говорит, в этой связи, о возможности культурной модализации картезианства (ответственного за индивидуализм этой культуры, пришедший в философию Декарта из личного факта его биографии — утраты веры и потому полагания только на свои собственные силы, что и оказалось стержнем его философских концептуализаций) и гегельянства (как «снятой модели христианской духовной культуры и в то же время как прототипа советского общественного устройства» («Упадеша-Сахасри», с. 1). Подобные суждения, замечает Д. Зильберман, не очевидны и уж во всяком случае могут быть оспорены (там же), но, вне всякого сомнения, чрезвычайно любопытны и неожиданны.

Культурная модализация такого толка весьма показательна для западной культуры — своей фрагментарностью, прежде всего, ведь эта культура почти никогда не прислушивалась к своим философиям. Недаром так к месту пришелся здесь гегелевский образ — о Сове Минервы, вылетающей в сумерки, о философии, которая пишет серым по серому и потому, по сути, и не фиксирует ничего такого, что

может быть замечено, принято во внимание. И все же даже в этой культуре однажды случилось так, что одна ее философия оказалась полностью «оживленной», «сюр-реализованной» в структурах ее значений. Западная культура, по мнению Д. Зильбермана, знает только одну философию, которая полностью получилась в ней и стала, в этом смысле, абсолютной; это — марксизм.

Д. Зильберман стал интересоваться марксизмом, по его собственному признанию, только тогда, когда уехал из СССР, и связано это, конечно, с началом его модальных занятий, совпавшим по времени с отъездом. Этот интерес не означает, однако, концептуального принятия марксизма. Д. Зильберман никак не мог быть марксистом — по той простой причине, что модальная методология идет намного дальше марксизма. Если Маркс призывал, в обратной исторической перспективе, продвинуться дальше, чем Гуссерль (с его лозунгом: «Назад, к вещам») — к человеческим отношениям, что за вещами, то модальная методология обращается к структурам создания этих отношений, и всего человеческого — к философиям.

Конечно, определенный интерес к Марксу поддерживался также благодаря усиленной работе Д. Зильбермана над монографией о Московском методологическом кружке (эта рукопись, прерванная на странице 676, лежала на письменном столе Д. Зильбермана в день его смерти), равно как и определенной неудовлетворенностью состоянием философских разработок в США 70-х годов. Но модализация все же доминировала этот интерес, что несомненно отразилось в главном тексте, написанном Д. Зильберманом по данной проблематике — «Православной этике и матери коммунизма» (опубликованной в США в 1977 году). Анализ этой «сюр-реализации», как уже отмечалось, дал повод для сравнения Д. Зильбермана с Максом Вебером (с его «Протестантской этикой и духом капитализма»). Замена «духа» «материей» в заглавии Д. Зильбермана весьма примечательна — философский комплекс православной этики, продолженный марксизмом и «оживленный» в советском типе общественного устройства, рассматривается им как «универсальный смысловой код» этой культуры, приравненный в этом качестве к материальной основе жизни здесь («материи коммунизма»).

Здесь интересно то, что наследует марксизм не философии, а религии, православной этике. Когда связь философии с жизнью, «умной жизнесообразностью» прервалась во всей

западной (вначале — античной) культуре [28, с. 2] (так что остается только гадать, как, например, могло выглядеть общество, если бы функции «системы культуры» в нем были представлены гегелевской логикой [36, с. 1]), философская готовность всепонимания была, по словам Д. Зильбермана, отдана теологии [41, с. 68]. Марксизм, в этом смысле, был уникальной философией данной культуры, «причастившейся» к этой готовности через особое отношение к смысловым структурам, генерировавшимся православием — их реставрацию как починку ткани значений традиционной культуры, усиленно размывавшейся влиянием чуждой ей культуры Запада.

Вообще, проблема взаимоотношений философии и религии — интереснейшая в модальной методологии. С ее точки зрения, например, то «сотрудничество», в которое вступили марксизм и православие, отнюдь не характерно как норма взаимоотношений философии и религии. Все должно быть наоборот: модально-отъявленная философия становится религией. И не в ожидаемом смысле замены церковных догм философскими установлениями, а как в Индии: «Представь себе, философия времени, доросшая до религии времени, то же и для причины (судьбы), личности, пространства — со всеми проистекающими духовно-семантическими, сознанческими и ритуально-культовыми следствиями» [41, с. 89].

С модальной точки зрения «сюр-реализация» марксизма в культуре не могла не потерпеть фиаско (по причине «неполножизненности» присутствия, в качестве генератора системы смыслозначений, всего лишь одной «философской роли»). Удивительно, что такая масштабная (= общекультурная) «сюр-реализация» вообще случилась в культуре, где, по вышепоименованным причинам модального порядка, философия была отлучена от деонтики смыслоозначения. Д. Зильберман подробно, с привлечением большого исторического материала, останавливается на модальном показе того, как и почему приживался марксизм на русской почве. Но даже не этот анализ «марксистского пришествия» — самое любопытное в книге Д. Зильбермана.

Самое интересное в модальном плане здесь — это анализ того, каким образом марксизм пытался восполнить недостающие ему модальные потенции для того, чтобы удержаться в качестве «универсального смыслового кода» культуры (задача, априорно невыполнимая, согласно самой идее модализации,

всегда оставляющей нечто в знаменателе модальной формулы «философской роли»). Собственно, эта попытка марксизма должна рассматриваться в рамках «вторичной» культурной модализации. Хотя, конечно, такое рассмотрение будет весьма специфической модализацией, анализом суррогата «универсализации» как стремления некоторой философии (в данном случае — марксизма) выйти за свои пределы, по сути, в «никуда», как попытки создать «полиномию» из себя самой.

Эта попытка приобрела очень необычные, хотя и вполне ожидаемые модальные формы, — формы бесчисленных отражений себя самой в самых различных культурных феноменах, что парадоксальным (но, опять-таки, вполне логичным) образом привело к закреплению этой философии в качестве культурного кода, к превращению ее «в жизнь столь многих», причем в самую настоящую, более чем реальную жизнь — жизнь в рамках философии. Вот когда слова Д. Зильбермана о том, что философия пролагает пути жизни и определяет способы человеческого существования, могут быть в наибольшей степени понятными члену того сегмента западной культуры, который был «оживлен» марксизмом. И как ни относиться к этой жизненной «сюрреализации», ясно, что она — чрезвычайно устойчива, с одной стороны, и абсолютно непригодна для нормального человеческого существования — с другой. Дело не в том, с модальной точки зрения, плох ли марксизм и не было бы лучше заменить его какой-нибудь другой, более подходящей философией, а в том, что одна философия всегда плоха, ибо недостаточна в качестве смыслозначающего основания культуры — слишком много остается в знаменателе ее модальной формулы.

Д. Зильберману это было понятно лучше и раньше, чем кому-либо иному. Уже в начале семидесятых он предвидел всю неизбежность и глубину общественного переворота (о котором, правда, многие мечтали, но никто не предполагал, да и сейчас не понимает, всей его сущностной, исходящей из структур сознания, необходимости), равно как и знал о неизмеримой трагедии и боли, генерируемой этой альтерацией самих оснований человеческого бытия. Он видел все это в луче прожектора своей модальной методологии, отраженном от классической индийской культуры, гармоничной в той мере, в какой она была создана ткачеством всех возможных «философских ролей». Собственно, останавливаться на

этом ткачестве более подробно вряд ли необходимо, ведь анализ его проходит основной нитью по всем разделам этой книги.

Одно замечание, однако, представляется здесь необходимым — о соотношении «симфонизма (полиномизма)» Д. Зильбермана с «полифонизмом» М. Бахтина. Два кардинальных различия просматриваются между ними: если «полифонизм» М. Бахтина реализуется в слове («в разнообразных вербальных транзакциях», то «симфонизм» Д. Зильбермана — в мире (мире осмысленного бытия человека, что особенно очевидно во вторичной культурной модализации), и что основанием «симфонизма» становится гармоничная, взаимосвязанная деятельность олицетворенных философских ролей (что делает явным опять-таки вторичная культурная модализация), тогда как философские основания «полифонизма» отчетливо не концептуализируются.

Интересно, что как ни необычной покажется идея «вторичной культурной модализации», она не столь нова в своей результирующей форме (признании даршан ответственными за всю классическую индийскую культуру) для профессиональных индологов, усматривающих дополнительные (а иногда и основные) доказательства тому в кастовой социальной структуре, где доминировали брахманы (= философы). Конечно, модальный взгляд Д. Зильбермана — неизмеримо шире и фундаментальней, а описываемые им культурные процессы — совсем иного свойства и сущностных характеристик, но сходство, пусть весьма поверхностное, имеется.

Этого никак нельзя сказать относительно того, что определяется здесь как «вторичная интерпретативная» модализация. Вообще, именно эта модализация демонстрирует принципиальную новизну подхода Д. Зильбермана применительно к классической индийской философии. Целевая установка модальной методологии (определяемая в случае западной философии как реализация ее кармы) нуждается здесь в определенной модификации, с учетом того, что жизнь философии в этой культуре как раз сложилась и как будто бы даже и завершена (и в доктринальном, и в культурном планах). Это, однако, не отменяет выходов в пост-системное ее существование. Хотя эти выходы осуществлялись до сих пор индийскими философиями автономно и были инициированы задолго до появления самой идеи «модальной методологии», заслуга Д. Зильбермана — в концептуализации

этого движения, в артикулировании конкретных механизмов его реализации и в обнаружении, в качестве результатов этого движения, особой сферы философского бытия («текстуры»), что и случается во вторичной интерпретативной модализации.

Хотя философия, замечает Д. Зильберман, и «нужна позиционно для начала иного», т.е. структур значений, реализованных в культуре, ее «культурная сюр-реализация» может рассматриваться как уклонение от чистой рефлексии, в том смысле, что абсолютное знание здесь уже больше не вырабатывается, а только используется в прикладном плане. Социальная завлеченность философии продуцирует то, что Д. Зильберман называет структурами квази-сознания [21, с. 2]. Чистая философия избавляется от этого культурного флера и занимается рефлексией себя самой — чистой рефлексией абсолютного знания («структур создания»). Необходимость подобной рефлексии, как уже отмечалось, обнаруживается в принципиальной неполноте модальной формулы каждой «философской роли», в том, что уходит в ее знаменатель и принципиально исчезает из поля зрения. «Эта несамостоятельность разрешается таким способом, что образуется процесс, в котором сознание пробегает все состояния, стремясь совместить в нем локальную неполноту с глобальной полнотой и тем самым реализовать свою потенциальную полноту, но для сознания в целом. Отсюда, мне думается, и вынуждающая сила модальной определенности, заставляющая мчаться вперед, не зная отдыха» [41, с. 109], нестись в кругу чистой текстуальности, пользуясь свободой комментирования, ни разу не приткнувшись ногой о землю образца [41, с. 12].

Эта работа со знаниевыми текстами есть в известном смысле «вечное повторение пройденного». Но, в отличие от ницшеанского «повторения», здесь достаточно точно известно, для чего и каким образом это делается — для восстановления полноты (философского) сознания, путем прогонки типов (философских) рефлексий по историческому содержанию. «Трудно передать, — замечает Д. Зильберман, — сколь силен при этом эффект денатурализации и освобождения. Но за свободу приходится платить натурой. Плата же здесь — сильнейшая внутренняя рефлексия. Приходится переживать, пока для употребляемых наперед слов сконденсируется действительность, понятая сообразно

со знанием. Словно бы Бог вновь проводит перед Адамом вещи, и их называет» [41, с. 59].

Эффект полного освобождения от натуральности определяется Д. Зильберманом еще и как «вознесение», перевод философствования в особые сферы, в «текстуру» человеческого существования. «Чтобы в теле мира циркулировала кровь (смысл), нужна кровеносная система (текстура)» [41, с. 31], предельная смысловая целостность, в которой смысл оестествляется и делается доступным для субъективации (присвоения его субъектами мира), а также трансляции его во времени (обеспечении непрерывности бытия этого мира). Миротворческая сущность философствования, постулированная Д. Зильберманом в самом начале разворачивания его системы, нигде не проявляется так отчетливо, как при «текстурировании» философии, обращении ее в самодостаточную сумму всех возможных «философских ролей» по «отмысливанию» чистых форм конструктивной деятельности сознания, реализации модальной полноты философствования. Именно в этой реализации и состоит смысл вторичной интерпретативной модализации.

В случае, если цель — «текстурирование» философии — уже достигнута (как в классической индийской философии, «философии абсолютного, внутренне-перфекционированного миротворения» [41, с. 91], задачей модальной методологии является раскрытие и распределение всех элементов, отношений и свойств суммарной дополнительности ее систем. Формальным результатом подобного движения становится превращение представленного выше шестеричного модуля в ту конструкцию («полиномию» или «складень»), в которой и отражается трансформация классических индийских философий в «сумму философий», уже случившаяся в этой культуре; содержательным итогом — демонстрация превращения философий индуизма в «текстурность» самих оснований человеческого бытия. Останавливаться на анализе «интерпретативной» модализации применительно к индийскому случаю вряд ли целесообразно в предисловии к этой книге — следует просто прочесть ее, ведь весь текст «Генезиса значения в философиях индуизма», по сути, ей и посвящен.

«Интерпретативная» модализация западных философий представлена здесь не столь полно, в связи с чем представляется необходимым проанализировать ее более подробно.

Идея «текстурности» как суммарной сопричастности всех и всяческих ростков философской мысли друг другу совершенно чужда, по убеждению Д. Зильбермана, западным философам: им кажется, что можно начать философствовать с совершенно нового подхода, их озадачивает и ставит в тупик наличие итеративных тематик... Если же начать говорить с ними о суммарности всех возможных философских воззрений Запада — они ударятся в телеологизм, в детерминизм и прочие навязные концепции, то есть будут объяснять сумму с позиции какого-то одного взгляда. Им и невдомек, что индийские воззрения — фундаментально неантропологичны, что это — подлинно профессиональное разделение философского предмета, между тем как все... попытки философствования на Западе до сих пор остаются на уровне любительства, более или менее удачно выражающего натуральное любопытство, некультивированный исследовательский интерес.

Задача модальной методологии здесь — помочь возникновению (профессиональной) философии, что можно сделать прежде всего отражением западной философии в модальном зеркале индийских даршан, как совершенного философского знания. В поздних текстах Д. Зильбермана содержится много примеров развернутой сравнительной модализации: Гегеля и мимансы, Канта и ньяи, Гуссерля и ньяи — вайшешики, Виттгенштейна и адвайты, Н. Хомского и адвайты, Демокрита и вайшешики, Декарта и йоги, Платона и адвайты, психоанализа и самкхьи. Что очевидно в этих случаях сравнительного модализирования, так это принадлежность членов сопоставляемой пары к одной и той же философской роли. Полнота модального выявления реализуется через индийский контрагент сравнения — по причине того, что он уже включен в систему совершенного философского знания и потому несет в своем содержании искомую полноту. Вовсе не требуется, при этом, чтобы члены пары совпадали, или были хотя бы близки друг другу в содержании своих концептуализаций — они должны быть лишь «концептуальными гомологами» друг друга, что определяется принадлежностью к одной и той же философской роли. Составить представление о том, как конкретно происходит подобная «гомологизация», читатель может по прочтении третьей главы этой книги («Диалектика у Канта и в “Ньяя-Сутре”: к истории формирования формального логического мышления»).

Модальное сравнение западных философий с их индийскими «гомологами» не исчерпывает, конечно же, всех возможностей «интерпретативной» модализации, и Д. Зильберман прекрасно понимал это. Известны его планы перехода к модальному толкованию западной философской традиции как таковой: он хотел реализовать модальную линию ленинско-марксистско-гегелевской философской интерпретации, обнаружить корни кантовского трансцендентализма в гегелевской логике, а основания гегелевской логики — в гуссерлевской феноменологии, проинтерпретировать Декарта через Гуссерля, проанализировать модальную развертку основных идей философии Платона как бы пропущенных через призму текстов Гегеля, эксплицировать некоторые проблемы и неудачи феноменологии как если бы они были предусмотрены, «провидены» Гегелем и Марксом и многое другое.

В идеале — все философские системы Запада, равно как и все известные истории системы философии, должны быть переосмыслены в технике модализации — с тем, чтобы стать «суммой философии». В этом, как представляется, смысл того, что Д. Зильберман определяет как новый философский синтез, с целевой установкой, которая никогда прежде не задавалась в философии (хотя и следует из всего уже сказанного здесь): а именно, что история философии отнюдь не завершена — напротив, ее *истинная* история еще и не начиналась.

Где локализуется этот синтез? Каково отношение «истинной» истории философии к самой философии? Иными словами, что представляет собой модальная методология в перспективе философствования как такового?

Вполне очевидно, что модальная методология инициирует этот синтез — самой установкой модального анализа: «представления существующего (I) как долженствующего быть (N), при полном отвлечении от сочувствия (V) к существующему, которое, может быть, хочет быть существующим, а не долженствующим быть» [10], как модальной формулы:

$$\begin{array}{c} (I) \quad N \\ V \end{array}$$

Отсюда же — направленность модального методологизирования на «установление вживе долженствующего быть в мире философского знания» [28, с. 1].

Будучи концептуальным гомологом адвайта-веданты, модальная методология разделяет ведущую интенцию филосоfovования Шанкары, идеал освобождения в реализации намерения: «Быть мне объектом». В приложении к философии самой по себе это преломляется следующим образом: «Итак, я работаю с системами философской мысли. Но я не строю на костях их свою “сверхсистему”... Я строю (или собираю) то, что в средневековой философии называлась “Сумма”, “Сумма метафизик” (без “физик”). Для этого я стараюсь разными средствами создать всевозможные миры, где до конца исполнялся бы принцип моего... подхода к пониманию» [9, с. 1]. Поскольку же этот подход трансцендирует существующее в философии в должнствующее быть, модальный методолог «сам занимает позицию объекта понятия себя текстом» [41, с. 71]. «Нить модальной методологии, — продолжает несколькими страницами ниже Д. Зильберман, — пролегла в том, что она, быть может, впервые сознательно и намеренно, обращена не к версиям “действительности”, как безусловно-природным и потому проблематичным для сознания, но к мышлениям, впечатанным в нее своими метафизиками, и потому — типологическим. Т.е. место моего “существования” — не в местах рефлексий существования, а в тех перфекциях, которые я обязан придать обращенному ко мне мышлению, чтобы оно сделалось абсолютным...» [41, с. 85].

В качестве же таковой, т.е. «перфекцирующей» мышление, модальная методология становится *Philosophia Universalis*.

Анализ модальной методологии как (через призму идеи?) *Philosophia Universalis* стал завершающим в том, что успел сделать Д. Зильберман. В «Приближающих рассуждениях» он уведомляет собеседника-Теоретика об основных этапах своей модальной эволюции. Когда впервые открылся ему модальный метод (Д. Зильберман не любил говорить о том, что «открыл» этот метод — в письме к Р. Козну он высказывается даже в том смысле, что это метод модализации открыл его [31, с. 1]), его состояние можно было определить как «маховиковую заверченность модализированием». Здесь же он ссылается на свой последний доклад на методологическом семинаре Г. Щедровицкого 15 февраля 1972 г., в котором эта заверченность отразилась наиболее полно (этот доклад в доработанном Д. Зильберманом виде вошел в книгу как глава «К пониманию культурных традиций через типы мышле-

ния»). «Там же, в конце, — продолжает Д. Зильберман, — я говорил о фиксациях и рефлексиях в этом верчении». Анализ этих фиксаций и рефлексий, определяемых Д. Зильберманом как техника модализирования, занимал его некоторое время, «затем для меня наступило высвобождение из круга — через жанр своеобразного комментирования философских текстов, причем почитаемых *типично* философскими. Тут уж я, свободно и не торопясь, стал вгрызаться в суть нежданного преподнесенного (“отъявленного”) беспредметного предмета. Итак, — сделав круг, — завершает Д. Зильберман весь этот текст, — вернемся к нашим началам» [41, с. 111].

Модальный анализ этого предмета, как представляется, и должен был стать концептуализацией модальной методологии как *Philosophia Universalis*. Д. Зильберман не успел этого сделать, оставив лишь несколько набросков и замечаний на этот счет. Собственно, сам термин “*Philosophia Universalis*” был лишь однажды употреблен Д. Зильберманом: «Что вышло (в Индии — *Е. Г.*): вышел набор философских типов, погруженных друг в друга, ибо вовне ничего не осталось. И понимать всю историю можно лишь задом наперед, когда все кончилось. То есть, не “археологически”, а “эсхатологически”. Но, при том, конечная ситуация не отменила ни одного из трансцендированных занятий: она попросту не могла бы быть “конечной”, если бы тех не было. Вот оттого “концеведение” — Философия Универсалис» [22, с. 1а].

Итак, *Philosophia Universalis* представляет собой некоторую финальную версию всего модального разворачивания философии, в данном случае — индийской, в идеале же — всей мировой философии. Особенностью этой версии является ее кумулятивная природа, в которой представлена вся история ее модального бытования. Хотя кумулятивность представляется присущей всем этапам и формам техники модализации, применительно к *Philosophia Universalis* она не имеет характера снятия (как при переходе от текста к культуре и затем текстуре как уровням философской предметности). Поскольку здесь, с одной стороны, представлено все модально-отъявленное содержание предметности философии, а с другой — дальнейшей модализации, как изменений предметности, не предполагается (ибо данная философия, пользуясь словами Д. Зильбермана, уже «возмогла свой Абсолют»),

можно говорить о некотором пост-модальном существовании философии.

Пост-модальность в этом контексте означает, что никаких новых модальных эволюций в рассматриваемой системе философии или группе философий больше не предвидится — ибо она/они завершили свое историческое развитие, «изошли в текстах». *Philosophia Universalis*, таким образом, генерируется из предметностей философий, исполнивших свой долг наполнения смыслом всех и всяческих форм человеческого бытования и отныне свободных для себя самих. Обращение философий к себе самим есть то, что Д. Зильберман определяет как материализацию мечты всех философов — «философский рай», «о котором мечтал, умирая, Сократ, идеал которого был воплощен Платоном — в существовании философов в его “Республике”, Гегелем — в виде абсолютного знания как длящегося познания» [113].

В этом «рае» способны свободно общаться и вступать в «симфонические» (но не «диалогические», ибо речь идет о возможности одновременного контакта всех со всеми) отношения все когда-либо существовавшие в истории философские системы (при условии завершения их модальной эволюции). Поскольку любая философская система завершена в той мере, в какой определился тип ее философской роли (через выявление всех компонентов ее предметной модальности), общение ее с другими системами в рамках *Philosophia Universalis* неизбежно будет «ролевым», т.е. модальным. Здесь — ответ на вопрос: «Модальна ли *Philosophia Universalis* в пост-модальном ее разворачивании?»

Процедура модального общения в пост-модальном существовании философии предполагает совершенно новое для западной философии понимание философствующего Другого, каковой — не ад, а необходимый и желанный собеседник, в коммуникации с которым (которыми) только и возможно философствование. Этот Другой должен быть, одновременно, и всеми остальными сразу — в том смысле, что он должен знать все элементы, отношения и свойства суммарной дополнительности философского знания. Поскольку же философствующий Другой всегда олицетворен еще и в персональном смысле, это общение предъявляет совершенно особые требования к философскому профессионализму.

Профессионализм задается здесь, согласно Д. Зильберману, не по-кантовски, т.е. не через определение границ философского разума, а через способность нахождения суммы всех возможностей философии [24]. Способность же эта предполагает высочайший уровень философской эрудиции всякого конкретного философа, вознамерившегося работать профессионально, равно как и мастерство модального владения этими знаниями. Образец философского профессионализма Д. Зильберман усматривает, конечно же, в Индии: «Индийские комментарии на 90–95% текстового объема состоят из методологического разбирательства всевозможных взглядов, и лишь остальное (да и то обычно как иллюстрации или модели) — продвижение в “сути дела”... Посуди: 80 строчек “Брахмасутры” послужили поводом для создания 800 томов комментариев... Столь высок уровень собственно философской культуры, чистой и беспримесной» [113].

Для западной философии такой уровень культуры никогда не признавался нормой, а философия — особой профессией, «социальным институтом». Еще Платон поражался тому, что судить о философии может всякий. Он был бы рад узнать, замечает Д. Зильберман, что в Индии философия была настоящей профессией, недоступной для необученных и непосвященных [18]. Однако и западная цивилизация обнаруживает себя в ситуации, когда прежние «любительские» занятия философией исчерпали себя, что означает, по Д. Зильберману, что философская деятельность отныне «может воссуществовать только на скатах “Философских сумм”» [41, с. 26], в рамках *Philosophia Universalis*.

Современная западная философия, как известно, насквозь пронизана мотивами конца философствования; хлеб апокалипсиса уже давно здесь философский хлеб насущный. Можно спорить, кто ввел то, что Жак Деррида называет «апокалиптическим тоном в философии» [1] — сам ли Деррида, или Хайдеггер, либо, еще раньше, Ницше, Маркс или Кант. Вполне очевидно, однако, что идея конца философии и философствования прижилась здесь всерьез и надолго. Д. Зильберман с этим совершенно согласен, с теми только уточнениями, что традиционное философствование умерло здесь окончательно, и что конец его отнюдь не означает смерти философии, но знаменует начало ее новой, настоящей жизни.

Д. Зильберман был абсолютно уверен в том, что такое начало неизбежно — как реализация возможности сделать философию предметом ее самой. «Тут, — добавляет он, — огромное дело, требующее больших физических сил и небольшого жизненного комфорта. Во всяком случае, теперь я знаю, что это возможно в принципе, и если не сделаю я, — это может быть сделано» [9, с. 2]. И одновременно он знал, что обусловить мышление в предлагаемом им модальном плане — задача для Атланта [29, с. 4]. Давид Зильберман был Атлантом, знавшим все (ибо исходная точка действий для него — состояние полной признанности) и жившим в «междубытии» (ибо ни один из сущих миров не мог противостоять ему как проблема) [32, с. 3]. И потому так трудно сказать, будет ли продолжено его дело. Но он верил в то, что труды его не напрасны: «Мое самосознание — как у муравья, строящего свой муравейник на проезжей дороге. Конечно, незамечающая ступня и неодушевленная шина разрушают постройку вновь и вновь. Но я возобновляю старания. Это потому, что вера моя крепка: случится, пройдет исповедующий невреждение живого и не только заметит, но и подымет тревогу, но и разовьет деятельность, и будет хлопотать, и добьется-таки, чтобы шоссе в этом месте сделало петлю... Вот как я живу и влияю на жизнь духа» [10].

* * *

Предлагаемая читателю книга является одной из трех, над которыми одновременно работал Давид Зильберман летом 1977, в год своей безвременной смерти. Ни один из этих больших проектов, включая и его грандиозный замысел исследования культурной традиции (частично реализованный в кандидатской диссертации) не был завершен. Трактат по аналогии в индийской и западной философской мысли был подготовлен в первых набросках, преимущественно по-русски, хотя некоторые фундаментальные переводы на английский уже были завершены Д. Зильберманом (сейчас этот трактат выходит на английском языке в серии *Boston Studies in the Philosophy of Science*, перевод Е. Гурко, редакция Е. Гурко и Р. Коэна). Книга о московском методологическом кружке, хотя и перевалила за 600-страничный рубеж (Д. Зильберман писал ее сразу по-английски), не охватывала еще и половины замысленного для этого исследования ма-

териала. Культурная традиция оставалась преимущественно в форме диссертации, написанной менее чем за один месяц, в декабре 1971 г., хотя уже был готов план-проспект ее англоязычной переработки (объемом около 1500 страниц, с введением и первой главой, насчитывающими более 250 страниц).

На этом фоне исследование значения в индийской философской мысли выглядело, бесспорно, наиболее законченным из всех исследовательских проектов Д. Зильбермана. В принципе он и сам считал его завершенной в первом варианте монографией, о чем и сообщает в своем письме Г. П. Щедровицкому в июле 1977 г., в месяц своей смерти, когда пишет о своих законченных разработках: «Из этих последних — наиболее крупная — “Индийские системы мысли как знаниевые предметности” (300 с.) В ней я вывел свой модальный метод из ряда конкретных положений теоретико-деятельностной методологии и системно-структурных исследований. Мне, в частности, удалось представить всю индийскую философию, рассредоточенную как в разных системах, так и в историческом развитии и взаимодействиях их всех, как особый объект, предметно воспроизводимый вплоть до мельчайших деталей (логики, онтологии, языка, схемы мышления) одним-единственным методом раздельного конструирования (весьма сходным с галилеевым методом). Причем мне удалось показать, что парадоксальность и уникальность индийских философий в том, что одна выступает по отношению к другой то как предмет, то как объект, чем и оправдывается мой выход в многосистемный, “суммарный” метод модализации. Я оформил эту работу в виде книги. Надеюсь, ее опубликуют через год-другой» [21, с. 1а].

В письмах Д. Зильбермана сохранилось еще несколько упоминаний об этой книге, всякий раз — с иными заглавиями. Среди них встречается и то, которое было избрано редакторами англоязычного издания — «Рождение “значения”», правда, с иным подзаголовком — «Системная генеалогия индийской семантики» [16]. Из контекста, однако, становится понятно, что речь идет здесь о второй главе книги, которую Зильберман предположительно закончил к тому времени (1976 г.) как развернутый текст, но всей вероятности, статьи, но не монографии.

Во многих своих письмах этого периода Д. Зильберман упоминает планы оформления разработок по индийским

классическим философиям и модальной методологии в отдельную монографию, или две монографии, если учесть его замечания (1975 г.) о намерении приступить через год-другой к написанию «Большой метафизики» (очевидно, после того, как индийские исследования будут завершены, или, по выражению самого Зильбермана, «главное разрешится» [35]).

Трудно с уверенностью утверждать, как могли бы реализоваться эти планы, но то, что случилось, представляется некоторым паллиативным решением Д. Зильбермана, а именно объединением этих замыслов в одной книге. Об этом можно судить по замечанию Д. Зильбермана, в котором он расценивает в качестве основной первую главу данной книги — «Индуистские системы мысли как эпистемологические дисциплины», а третью главу считает толкованием модальной методологии на конкретном материале индуистских концепций, с дополнительными семантическими разработками [37]. Следует заметить также, что финальная композиция книги не принадлежит Д. Зильберману; после его смерти это было осуществлено редактором англоязычного издания, Робертом Коэном. Стремление редактора сохранить аутентичность авторского изложения с одновременным охватом как можно большего числа проблем, относящихся к тематике анализа, привело к очень удачной компоновке текстов Д. Зильбермана, так что, пожалуй, и не скажешь, что композиция здесь — не авторская. Даже те реитерации, которые заметит внимательный читатель (например, некоторые темы первой и последней главы) выглядят не как повторы, а как дополнительные разъяснения автора, в иной лексике и материале.

Предлагаемый читателю текст является переводом англоязычного издания книги. Если учесть, что английский перевод с русского был сделан самим Зильберманом, то здесь представлен двойной перевод. Он оказался необходимым по той причине, что исходные русские тексты существенно короче (представляя зачастую всего лишь треть объема финального текста — перевод Д. Зильбермана никогда не был простым переложением, скорее написанием нового текста). Точнее было бы даже сказать, что это — не двойной перевод, а перевод-реконструкция, в которой максимально сохранялись оригинальная русская терминология и лексика Д. Зильбермана.

Поскольку данная монография — первая издающаяся в России книга Д. Зильбермана, а также по причине необычайности и сложности излагаемых в ней концепций, представляется целесообразным предварить ее еще одним, на этот раз — авторским — предисловием, в котором Д. Зильберман сам рассказывает о своей философии и о себе.

*Елена Гурко, Ph. D.,
научный сотрудник.
Бостонский университет (США)*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Давид Зильберман вернулся в Бостон осенью 1975 года, и мы возобновили наше краткое знакомство, начавшееся двумя годами ранее в Нью-Йорке. Он был частым гостем нашего Бостонского коллоквиума по философии науки — корректным, но страстным комментатором, диспутантом, ментором. Его очень ценили у нас за необыкновенную глубину знаний, интеллигентность, мудрость. Он был прекрасным лектором, одновременно ясным, глубоким и строгим в своих суждениях. Я помню его новаторскую лекцию о Спинозе и Марксе, прочитанную моим студентом в курсе марксистской философии, а также блестящий доклад о теории познания в индуизме, прочитанную Давидом на нашем коллоквиуме. Это были столь присущие ему качества — качества учителя, собеседника, ментора... и еще — мечтателя.

Мы предложили ему развернуть доклад об индийских эпистемологиях в книгу, и он загорелся этой идеей. Книга, которую держит в руках читатель, есть реализация этого замысла — надеемся, не очень далекая от того, что он хотел сделать сам. Мы можем надеяться теперь, что его труды не будут преданы забвению, что тексты его, хранящиеся в нашем архиве, будут прочитаны многими, что конспекты его лекций, записанные студентами, пополнят наш архив, что будут обнаружены многие его письма, о которых пока ничего не известно. Мы надеемся сохранить память о нем и потому будем рады любым новым поступлениям в Архив Зильбермана.

Он работал столь великолепно, столь стремительно... Его блестящие тексты, писанные и по-английски, и по-русски, исходили из глубинного и мощного источника его интеллекта. Казалось, ему всегда не хватало времени — как будто он уже знал, что жить оставалось очень недолго.

Русский, еврей, индийский рационалист и мистик, ученый, философ, гуманист... Зильберман был человеком нашего времени, заглянувшим далеко вперед. Он был светлым гением.

*Роберт С. Козн.
Центр философии науки,
Бостонский университет (США),
январь 1988 г.*

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

I*

Речь идет о производстве неизвестной, оригинальной философии, возможность которой в западной традиции с момента самоопределения философского мышления (по крайней мере по самоназванию и по программе) была либо упущена («отвлечена»), либо отдана в иное ведение. Это очень ответственное заявление, ибо заставляет прежде всего запастись терпением: быть может, в неизвестной доселе философии предстоит сделать ничуть не менее, чем в известных было сделано за 2 500 лет.

Заявка на «новизну» (примем это негодное слово за неимением лучшего и — пока — с безразличием к уточнению) вовсе не имеет основной претензию на оригинальность, как самоцель. Неизвестная философия, органом которой анонсирована «модальная методология», а целью — «Сумма Метафизик», нова в двух смыслах: естественном и искусственном (такого категорирования требует уже суть дела, хотя оно для понимания *нашей* задачи факультативно). «Естественность» новизны определена тем, что в истории философии *действительно* (1) нет ничего похожего, ибо предмет готовящейся статьи философии был отдан теологии (скажем для примера: тотчас после того, как философское мышление «выделилось» из «мифологического», хотя мы и не настаиваем, ни в безусловном, ни в действительном смысле, на подлинности подобного выделения и можем даже показать в ином месте, что оно не произошло как раз потому, что предмет философской готовности «всепонимания» был отдан теологии). «Искусственность» же в том, что *знание*

* Д. Зильберман. Приближающие рассуждения между тремя лицами о модальной методологии и сумме метафизик // Архив Д. Зильбермана, 1.5.2. с. 75—111.

реальности не может быть похоже ни на что уже известное, ибо реальность — не аналогия.

Итак, весь *материал* для модальной методологии — в теологии откровения, ибо философии откровения нет.

Реальность абсолютного знания переживается через полноту «всепонимания». Содержательная сторона получения знания в идее разобрана в мощной философской традиции *понятия*. Формальная сторона выяснения условий истинности знания — в не менее мощной традиции *теории*. Но, вообще говоря, мыслимы три разновидности философского действия: содержательная (например, активное внедрение в вещь, как в *иное* — вплоть до получения в созданной при этом системе внедрительных актов и задействованных средств конкретного и полного *понятия в ее идее*), формальная (например, внешнее описание, либо структурное моделирование; к последнему должен быть отнесен и логический вывод о свойствах (функциях) истинности суждений о вещи) и модальная (постановкой «себя» в такое положение, при котором вещь, подсмотренная аподиктически, энергично изливается в себя действием, так что сам ты гипотетически становишься как бы объектом *понятия тебя вещью*; но деонтически, в незримом); модальная методология — единственная *аскеза смысла*: I—N. Я занимаюсь модальной методологией, или «онтологическим пониманием» (в отличие от «психологического», связанного с субъективно переживаемым и интроспектируемым опытом откровения в «тебе конкретном»), или же пониманием во мне, могущем быть постоянно прихваченным полнотой откровения. Что же, рациональна ли при том сама «модальность»? Или, говоря с конкретной конфессиональностью, организуются ли в философскую теорию завершенные и тем формально-самодостаточные возможности вычленения независимых «ипостасей», что может быть названо «теоретическим савелианством»? Нет. Тогда, может быть, она натуральна? То есть заставляет переживать необходимую антиномичность содержательно-зависимой и страждущей действительности под гнетом деятельности разума, что значит быть «православием»? Тоже нет. Продвинемся в квазипсихологию.

Итак, реальность нахождения в полном, или абсолютном философском знании субъективно переживается как понимание, полнота понимания всего: как в трансе, когда вселенная вдруг высвечивает всеми связями всех частей

своих, и нет в ней ни одного затемненного уголка, ни одной тени для контрастного выделения неподлинного знака. Но ведь в трансе и субъектности нет. Поэтому модальное философское действие — *по подобию* преобразования во славе. *Содержательной стороне* знания, представленной философской традицией понятия, в христианской религии соответствует природный, православный свет откровения и избранничества. *Формальной стороне*, с традицией теории, в религиозном смысле — созерцательно *предусмотренная* возможность быть избранным (когда-либо), но уже через формальный акт крещения (отсюда иерархия автоматически организованного священничества). Но *модального* понимания нет ни здесь, ни там. То есть известна формальная логика модальностей (модальных слов или выражений, которые в принципе их формального рассмотрения все равно отъявительны в теле «теории модальностей» или «модальной логики»): как «действительно-сущих» в теле, а не как необходимых готовностей понимания в духе. Это — как бы модель, формальный сколок с савелианского принципа, ибо модальности разбираются порознь, альтернативно, и суть лишь знаки друг друга, как если бы каждая могла представляться независимой сама по себе. Когда Спиноза толкует о модусах Абсолюта (протяжения в мышлении), он имеет объектами для описания их самих, как действительно сущих в теле его теории, но его способ их рассмотрения и моделирования рассуждением сам по себе не модален, а формален. То есть Спиноза — не монист и не пантеист в модальной основе, а рационалист, теоретик, «савелианец» — и это встраивает его в традицию его исторической эпохи убедительнее и вернее, чем во временную мистическую традицию. (Последнее — уже историческое осаждение смысла, историческая аскеза его философии.) Спиноза не делает ни шагу за пределы *идеи* Абсолюта, не «живет абсолютно», но скорее «абсолютно не живет»: его не отличишь от чистосердечного рационалиста. И хотя его ложно принимают за мистика, за пантеиста, он — чистый теоретик от того и другого, то есть всегда рационален и в методе, и в модусе своей философской экзистенции. Когда Гегель, сверстывая *понятие* Абсолютной Идеи, останавливает диалектические моменты, чтобы приблизить их к своему вниманию (якобы «пережить»), и, маятникоподобно, меняет при этом курс движения мысли, он, тем не менее, все время остается в содержании одной

модальности (не переживая «иного») — «модальности необходимо-долженствующего», а *метод*, жизнь мышления не претерпевает никаких модальных переходов (/Гегель/ мертв в модальной непрерывности, в то время как модальный методолог не мертв, но затаен /затаился/, ибо знает (I), но не необходимо-мертв (N)): пребывает постоянно в диалектике понятия, как долженствующем ему. Иными словами, он не описывает, но предполагает, не моделирует, не *знает* инобытие, но велит ему быть (а не «жить»). Тут Гегель однотипен с православием, в котором «сошествие духа» по природе и чину первое и важнее формальной «крещенности».

Нет нужды перебирать далее, кто, когда и как отнесся к проблеме модальности, либо модально определился в истории философии: ведь мы не намерены извлекать из истории метода его понятие. Гоняться за *идеями* («хорошей», «глубокой», «сущей» в будущем или прошлом, то есть в форме или в содержании) вовсе не следует как раз потому, что это неизбежно приведет на колею уже известного, бывшего («традиции»). А ведь готовность откровения понимает реальным то, что доподлинно *ни на что не похоже*. Поэтому модальной методологии в принципе следует избегать теорий и понятий для себя и при первом же намеке на спекулятивную концептуализацию и медитативное опредмечивание — сворачивать в сторону, менять способ рассуждения. Это и будет выглядеть со стороны как смена готовностей понимания («модулем понимания»), и непосредственно следующее за тем разбирательство призвано прояснить, в каком модуле.

Испытуемый модальный подход вовсе не требует вознесения теологической аксиомы «Бог *сущий*» (это, между прочим, строго следует из только что сказанного). *То*, к чему прилагается такой метод, должно пониматься «как если бы боговдохновенное» (будь то фрагмент из Гегеля или иное, к чему я отнесусь как к методологическому заказу): то есть методолог готов понять его как таковое *по подобию* боговдохновенности, на что и нужен он, как *человек* (вот в чем перфекционизм). Говоря принципиально, я понимаю «ТО» как *философский текст*, в комментировании которого мне открывается полная свобода действовать «по подобию», независимо от того, существует ли философия и содержателен ли текст в отношении *своих* проблем: ибо таково условие откровения в тексте. Кстати же, оно вовсе не предполагает

решать, *текст* ли перед нами, ибо я не внедряюсь в вещь, не моделирую объект, не пересказываю, ни аскезирую: сам занимаю позицию объекта понятия себя текстом; формальное же философствование (как и религиозное, например, лойоловское, созерцание) предполагает возможность усмотреть *объект* в трактовке (как бы узнать его или о нем по модели, описанию, логическому выводу и т. п.). Хотя в теории это никогда и не делается материально (рисую круг на доске, мы созерцаем не частицы грифеля, а идеальное представление в уме), однако *наобъектная* направленность связывает теоретическое мышление с необязательным (сопутственным) для его развития натуральным «образцом». Философия *понятия*, самой своей претензией на научность, на способность схватывания умственным инструментарием содержательной сути вещи, натуралистична уже не в ориентации, а в принципе: на самом деле, она никогда и ничего не схватывает, а просто живет ... хватанием. Для поддержания ее метода безразлично, что никогда ничего не хватает: ведь метод на то, чтобы охватывать, а не на всякий *случай*. Модальная методология *не представляет и не схватывает*, но ее могут освещать с разных сторон света понимания, в том числе понятийный и теоретический. {...}

Ты спросил, как мыслю я в модальной методологии собственное существование. Видимо, ты имел в виду прочный мир, существующий помимо продуцируемой модальной методологией суммы метафизик. Как будто забыв на мгновение самую суть дела, сойдя с круга, ты этим вопросом противопоставил модальному взгляду — «прежний мир», мир формы и содержания, действительность безусловную либо проблематичную. Но, возвратившись к модальному взгляду, ты и сам поймешь, что помимо суммы *метафизик* ... лишь то, о чем «я не думаю», то есть абсурд, круглый квадрат, или, что то же, твой вопрос, который, конечно, не ко мне.

Это вопрос тем, кто станет предоставлять мне место для существования. Буду ли я брахманом в царстве знания или же тихим «идиотом» — зависит от «них»... То есть, от «их» спроса на меня, от «их» предложения мне.

Я потому обратил давеча твое внимание на «Логику» Гегеля, что там, в своем месте, приведена сносная натурфилософская модель этого существования. Эта ткань, каждая нить которой находится там, где находится иная. Это кастовое общество. Я существую, стало быть, во всех специальных

рефлексиях по поводу меня у «иных». То есть существую в их конкретных небываниях мною.

Нить модальной методологии пролегла в том, что она, быть может, впервые сознательно и намерено, обращена не к версиям «действительности» как безусловно-природным и потому проблематичным для сознания, но к *мышлениям*, впечатанным в нее своими метафизиками и потому — типологическим. То есть место *моего* «существования» — не в местах рефлексий существований, но в тех перфекциях, которые я обязан придать обращенному ко мне мышлению, чтобы оно сделалось абсолютным, было лишено недостатков (для критической философии), проблем (для проективной психологии) и т. д.

В теоретико-проективном понимании модальная методология — это модель «гомеомерий». (В чем как раз и убеждает место из Гегеля.) А ведь эта модель наиболее хороша для освобождения от субъективно-единичной «истинности», исторически и генетически связанной с ненужным здесь эмпиризмом. Ее эпистемологическая применимость не заметна ни у Анаксагора, ни у Гегеля, а видна у Раманунджи, второго, после Шанкары, великого индуистского философа, его удачливого оппонента, жившего в XI веке. На традиционном для индийской философии примере — анализе истинности в иллюзии — он отстаивает свою точку зрения. Принимая перламутр за серебро, мы отнюдь не ошибаемся, если придерживаться гомеомерной онтологии («все во всем», но в разных долях). Мы и видим серебро, но в количестве, не составляющем товарной стоимости, как главной ценности серебра — так, чтобы сходить в лавку и обменять его на товары. Количество же, составляющее товарную стоимость, определяется структурой общественного сознания и, в конечном счете, типом культуры. (...) То есть эмпирико-психологическая проблема иллюзии — вовсе и не проблема в философски-эпистемологическом плане, требующая разрешения в истинность, а проблемой оказывается структура стоимости — ее норм, ее размерностей, согласия по ее поводу, выражения ее и т. п. — но только не истинности ее, поскольку верификация здесь неприменима, ввиду обменного характера стоимости и, как минимум, дивидуации ее значения. (...) Поистине головоломный, гиперболический пируэт: от анализа единичного, физиологического восприятия — к духу общего знания в плане культуры. Особенно если вспомнить,

что события происходят внутри индийской философии, где не было сознательно культивируемой традиции социальной мысли. А все дело в том, что самый мир был предварительно типологизированным мышлением (теоретическим!) именно так, что такой переход в сферу духа реализовался.

В каком смысле, если не природном, методологическая гомеомерия — модель? Развернутое решение — продуцирование синтагматики в виде некоего текста. Продвигаясь в одном типе, ты не только должен антиципировать свое мыслительное поведение так, как если бы все узлы были развязаны и ты дошел до эсхатологического предела, но и совершить полное (рефлексивное!) обегание всех прочих типов: в терминологии, операциях, планировке процедур и т. п., то есть во всех элементах выделки мыслительной ткани. Лишь тогда ты снимешь парадигматику для себя, станешь вполне модален: ни разу не придется тебе приткнуться о землю образца — и ты будешь нестись в кругу чистой текстуальности, пользуясь свободой комментирования. {...} Ты не сообщаешь о своем отношении к высказываемому, а, напротив, в тебе нечто сказуемое относится, и ты, до тех пор пребывавший в абсурде безмодальности как субъект пустого логического класса, начинаешь наполняться — но оттого ли, что в тебе лично опустошился Логос — несущественно в контексте метода, который неличен.

Вот что, по сути, может означать фраза «занятие исследовательской позиции» в качестве методологемы. {...}

Сказанное не означает, что трудиться будут иные, а я — лишь констатировать. Я работаю в *своей* традиции — культивирую методологическое знание. Повторю вкратце ее основные положения, хотя речь уже о них шла выше.

(1) Западной философски-методологической традиции «нет» как «эсхатологоидной», то есть искусственной, завершенной в форме всеобщности, через особенность каждого единичного события, деятельности; «есть» — естественная активность («философствование», «методологизирование» и проч.), где «каждый может этим заняться», «начать все сызнова», будучи «свободен в обращении и выборе философской традиции», являясь «конструктивным черпальщиком аналогий, возводимых в образцы», «независимым мыслителем» и т. п. Но все это — мнимо: не гарантировано от окаменения при прямой оглядке на ту традицию — Медузу, в которой,

как может оказаться, все это делалось, а не в рефлексии свободно-исторического разума.

(2) Есть «Индия», где знание — профессионально, искусственно, «эсхатологично», где его культивирование — религия, где оно — стержень социальной структуры и осевой институт социальной организации.

(3) Поэтому модальное понимание конкретных индийских традиций и школ знания может и должно транспозироваться на «открытие» проблемы и «независимо решаемые задачи» нынешних философий, вплоть и впредь до восстановления не по образцу, но по *подобию* социальной организации профессиональных интеллектуалов (этим как бы начинается новый «эон», новая «юга», после «прали небывания», но по подобию индийского «эона»: вот и мифологема). (...)

Хочу обратить внимание на одну странность модульной схематики: в последней записи присутствуют все три возможных перехода типа О—Р, но два из них вверх, а один — вниз. Так же дело будет обстоять в любой схеме модализации, всегда — в той или иной форме — в ней будут присутствовать все три варианта линейных переходов. Что это значит? А то, что, с одной стороны, модифицирующееся сознание полно (в указанном смысле), а с другой — неполно, ибо в каждом модальном состоянии, отождествленном одним модулем, два модуса «вверх», а один — «вниз», а сознание переживает неполноту модального выявления. Эта несамоцелостность разрешается таким способом, что образуется процесс, в котором сознание пробегает все состояния, стремясь совместить в нем локальную неполноту с глобальной полнотой и тем самым реализовать свою потенциальную полноту, но для сознания в целом. Отсюда, мне думается, и вынуждающая сила модальной определенности, заставляющая нас мчаться вперед не зная отдыха — а он лишь в забвении модальной определенности: например, в предметности или обычности, или еще в чем. Усталость или лень — вот причина забвения модальной проблематики, когда она уже открыта.

Злословие не должно, однако, отвлечь внимания от того очевидного факта, что экзистенция в своей духовной основанности естествуется как спокойная, действительно несамодвижная. По этой причине она модально равнодушна. Это спокойствие и свобода от деятельности столь же естественно

определяет ее, как и творческая насыщенность духовными ожиданиями. В верховной проекции это то, чем/кем был Бог до акта творения и кем остался во время и после него. Вопрос же состоит в том, чтобы выразить схематически условия этого состояния, а это будут объяснения того, почему святость исключает творчество. Дух в том самом и противоречив, что свобода и творчество исключаются святостью и наоборот. Это предельная проблема для теории модальных преобразований. Ощувив ее смысл теоретическим сознанием, невольно обращаешься в обратную сторону: если кто модально рефлексирован и достиг состояния изощренности и полноты, то в чем особенность его внутреннего человека, чем он свят, что за образы исходят из яркости и светлости его, кому они приображаются и что выражают, какой мир наполняет этот свет, холодный он или теплый, кого животворит... и наконец, все то же, но о темноте его и черноте?

Этот стиль не био-графичен, а био-логичен. В нем конструируется сообщение, совпадающее с самоконструкцией автора, оно зрится в пространстве общения, модально тематизированном. Отсюда и последний вопрос о святости, ибо ею личность живет по заданию. {...} Непонимание не ликвидируется, но искупается крестной жертвой (долг Слова).

{...} Итак, сделав круг, вернемся к нашим началам.

II*

Не люблю спать. {...} Видно, во сне есть нечто, мешающее превращению его в привычку культурного человека.

Улегшись с чувством неестественной неловкости, думаю. Мир течет сквозь, и постепенно его существование переходит в бытие. Мир осмысливается, бытийствует, и в этом есть лишь одна беззаботная радость. {...}

Итак, перевожу сознание в бытие, занят этим. И так — до тех пор, пока потихоньку, само собой, утомление не смазывает все различия, и сон приходит, не услеженный мною. Сновидений не вижу почти никогда. {...} Наверное, сон — это творчество по замыслу (зачатию). Я не люблю

* Д. Зильберман. Приближающие рассуждения между тремя лицами о модальной методологии и сумме метафизик // Архив Д. Зильбермана, 1.5.2, с. 10–15.

творчества в его естестве неведомых первообразных, оно неприятно мне. Так же и сон. {...}

Но вот мысль: ведь не вечно же мне обдумывать мир. Я умру. Эта мысль подымает в душе ликование. Сознание собственной смерти, смертности — исток неискоренимой уверенности: раз я умру, раз не буду обдумывать мир далее, переводя его существование в бытие — значит, в тот миг произойдет с миром нечто такое, что далее он сумеет *бытийствовать* один, без меня. А это значит, что в нем уже теперь *есть* нечто, не впустую осмысливаемое. И это нечто — то самое «все», которое необходимо оставить, *как оно есть*. И мои ночные обдумывания (в этом всем), и нелюбовь ко сну — не праздны. Они реальны. {...}

Жизнь исполнена бытия. Душа полна радости. Это потому, что *мир* феноменален *собственной* силой реальности. Его удел — свобода, вне психологии и онтологии. Проявленный мир («вьявахарика») общителен, трансцендентная ему реальность — «парамартхика» — засмысленна. Значит, я спокойно могу уснуть, утомленный, и завтра проснусь радостный. Эта мысль осветила, осенила сознание, и на губах появилась произвольная улыбка, как у ребенка, на которого во сне упал луч солнца.

Шести лет отроду меня очень заботили космические полеты. Я изо всех сил желал содействовать их осуществлению (шел 1945-й год), постоянно думал о трудности этого дела. И задумал опыт: взять воробья (о том, что уместнее взять себя, я не подумал; но здесь, как я теперь знаю, был иной смысл, птица эта была — выносное из меня, «душа вон»). Подобраться к краю атмосферы. Именно: подобраться, а не подлететь... Я очень живо представлял это: на корточках, поджав ноги и пригнув голову, чтобы не задеть края атмосферы. Высунуть руку с воробьем за атмосферу, как за кровлю крыши, поддержать его там мгновение — и вобрать его вовнутрь, давая ему отдышаться. Затем постепенно удлинять срок пребывания воробья в космическом пространстве, пока он привыкнет вовсе не дышать. Тогда-то его можно будет использовать в космических полетах. {...}

Способ моего рассуждения был не научный, хотя и имел форму постепенного эксперимента: он был скорее йогический. Главное в этом соображении — картина меня, согнувшегося под крышей, высовывающего руку с воробьем

над поверхностью воздушного океана. А еще главное: дыхание казалось мне тягостно, научение жить безвоздушностью — блаженством. Здесь уж я воплощался в воробья, испытывал «бхогу» безвоздушного полета. Меня приподнимало: будто кто-то легко воздымал диафрагму; топорщились и кололись волосы на голове; я не замечал более дыхания и испытывал восторг; звенело в ушах, становилось тихо, мир расступался, и я возносился.

Девяти лет мне не хотелось ничего, все заполнилось одним: *надо познавать*. Я вообразил план познания в виде перевернутой ступенчатой пирамиды, начиная сверху, от середины основания. Расширялся на всю плоскость делавшегося известным на этом уровне: это была астрономия. Ни малейшего сомнения в возможности актуального познания ее всей — не было. Затем мне надлежало спрыгнуть с получившейся плоскости пониже — и оказаться на уровне физики — тоже в срединной точке. Там — также расширяться; потом — опять скачок — и я на плоскости химии, и вновь расширяюсь. Затем я схожу на уровень биологии, узнаю ее... и на этом все кончалось. Это было самое низкое и самое легкое, доступное. Больше нечего было познавать. Ведь биология — это почти непосредственное, и без того известное, что-то очень близкое к наинижайшей точке «меня». Ни математики, ни психологии, ни философии с этикой и социологией для меня вовсе не существовало. Трудно поверить, какие усилия я предпринимал к познанию во всех перечисленных планах. В 3-м, 4-м классах школы старался вобрать сферическую астрономию, институтский курс биологии и т. п. А добра и зла не было кругом. Что бы это значило?

Выдумка, творчество, фантазия — все это искони казалось мне чем-то в высшей степени невозможным. (...) Всякий раз, когда мне предлагали что-либо придумать, найти оптимальное решение — я терялся. Потому что твердо *знал*: придумать ничего *нельзя*, уже все придумано. Не запрещено, а нельзя, естественно невозможно. (...) И, сколько я помню, никогда не строил гипотез. Я уже знал, это-о есть, и во вновь являющемся мгновении узнавал то, о чем знал, что оно есть и потому будет впредь. Ни разу не удивился. Красота природы не ощущалась как удивительное. И состояние здесь было не восторженное, а — исторженное («без меня»).

Никогда не приставал к взрослым с вопросами. (...) Напротив, я как-то сразу пытался объяснять, уверять: «Вот это — есть». Внутри же я усердно и серьезно занимался не вопрошанием, а соотнесением фрагментов известного, деловитым складыванием разных вещей, более или менее ломких.

Помню чуть ли не единственный факт своей назойливости. Мне исполнилось восемь лет. Пришли чужие, взрослые люди. И я, очень надсадно, дергая всех, громко крича (!), просил обратить внимание, какой я хитрый: вот я здесь, по эту сторону стола, а теперь (я перебежал) — уже по ту. Непонятно, отчего я так разошелся. Но сама ситуация наполнила меня каким-то восторгоазартом. (...) Мне это казалось гениальным. Позднее, в веданте, я узнал: пребывание в двух местах одновременно и есть абсолютная хитрость («духа»). Вот предел новизны.

(...) Мне трудно поверить в вытесняющие модели Фрейда: не могу отождествить в памяти ничего похожего.

В шесть лет я взял у жившей в нашем дворе девочки-ровесницы роскошное, старинное издание гофмановских «Сказок кота Мурра». Прочел — и без памяти... полюбил эту девочку. Вскоре она съехала с нашего двора. Я любил ее постоянно, не забывая ни на миг, очень стойко, но без всякой попытки увидеть. Любил девять лет, а потом встретил однажды — и перестал.

Когда я нес книгу домой, прижав к груди, была крупная дрожь, кололо в макушке и поясице. Застилало дыхание, наворачивались слезы. Это было предвкушение узнавания. Что здесь вытеснялось, а что — вытесняло, трудно мне судить. (...)

А знание — как оконный переплет на полу в лунную ночь.

III*

Помнится, я несколько раз говорил Вам по разным поводам, что составляет предмет моего непреходящего изумления вот уже два года. Философия дожила, как говорится, до седых волос (если начать отсчитывать ее век от Платона), но до сих пор не удосужилась заняться самое собой. Как ни

* Письмо Ю. А. Леваде, 20 июня 1974 г. // Архив Д. Зильбермана. 5.1.1/3.

перерывал я ее историю, не обнаружил ни единого намека на то, чтобы философы не только что занимались философией, но даже заикнулись о постановке подобной задачи.

Здесь обманчивое выражение: «занимались философией». Конечно, каждый философ по-своему *занимается* философией; но ни единый не занялся *философией*. То есть я переношу ударение с глагола на предметность. Нет предмета «занятия философией». Занимались моралью, обществом, государством, человеческой душой и поведением, физикой, биологией, богом и богословием, познанием, самими собой, наконец, но никогда — философией. Потрясающая сила этого стремления не быть «собой». По-человечески это так объяснимо. Скажем, вот я, в силу обстоятельств, интересных увлечений и предоставлявшихся возможностей занимался метеорологией и языкознанием, социологией и антропологией. Но тогда во мне жила и двигала мною неосознанная сила. Теперь, когда осознание пришло, я не хочу и не могу заниматься ничем иным.

Также я Вам признавался, что до сих пор нахожусь под сильнейшим эмоциональным впечатлением от возможности модальной методологии, открывшейся мне в феврале 1972 года, и это затрудняет общительность. Но даже тогда, когда с большим или меньшим уроном мне удастся донести суть замысла, это порождает некий испуг: не психологический, а, я бы сказал, онтологический (простите мне это, непонятно что значащее, слово). Как хорошо однажды выразился Голов, «тебя, такого, попросту быть не может...» А ведь в этом зацепка для понимания. Напомню Вам, в чем подоплека моей статьи о веданте. Языку предлагается заведомо невыполнимая задача: описать не поддающееся описанию (Брахмана). И потому-то, в крайнем напряжении, в попытках ее разрешения, язык, методично и последовательно, выдвигает в действие все эшелоны своих изобразительных средств. Замечательно, что это происходит естественно, по внутренней логике языка, хотя и с искусственной целью. Как роется крот, оставляя кротовьи кучи, так здесь строится «тело языка», в качестве побочного продукта философии языка.

Философия до сих пор бестелесна в этом смысле. Она существует лишь энергично, как естественная деятельность. Но, увы, это существование насквозь иллюзорно и переменно. И, стыдно сказать, совершенно нерефлексивно.

Если разобраться, философия еще меньше рефлексивна, чем какая-нибудь физика! В ее отношении к меняющимся предметностям вечно кроется какой-то языковой парадокс. Это очень видно даже из некоторых теологических спекуляций. У индийцев они чутье разработаны в языковом смысле, и поэтому я воспользуюсь их примерами. Анализируя отношения Шивы и Шакти, его супруги и энергии, индийцы поясняют, что «сила Шивы» — лишь отношение родительного падежа, т. е. субстантивен-то Шива, а Шакти — атрибутивна (у западных теологов мы встречаем параллельные рассуждения о «славе Божией», которая есть мир). Что же, в выражениях «философия математики/истории, социологии, естествознания, познания» и т. д., не встречаемся ли мы с тем же парадоксом? Где же «философия субстанции»? Где «философия философии»? Если даже она естественно невозможна, тем лучше: можно, наконец, построить «тело философии», отражающее ее собственное устройство, воздвигаемое в серии систематических попыток совершить несовершенное.

Давайте пройдемся по страничкам Седьмого послания Платона. Там (с. 543–544, т. 3 /2/ нового издания) воздвигается пятиуровневая схема познания: имя — определение — изображение — знание — понимание. Ничто не мешает рассматривать эти ступени как процесс восхождения от абстрактного к конкретному. Первый уровень — одни разговоры (коммуникация), пятый — овеществление, и полная некоммуникабельность (мудрец нем, как камень). Но есть ли это здание — философское тело?

Отнюдь. В нем нет рефлексии.

В том же письме Платон называет философию «необходимым» (хотя и не для всех, но лишь для тех, кто избран для философии, для тех, кому она необходима). Простите за тавтологию, необходимое — это то, что не может быть обойдено или подменено.

Но та же схема познания была впоследствии заимствована наукой (я опушу детали отождествления, что есть что в процессе научного познания и в этой схеме). Выходит, философия не была необходима? раз ее обошли? и превзошли? (Тут обычно является досужий историк и разъясняет, что философия — этап в развитии духа или знания, что она была в нерасчлененности, а затем пришла наука с расчлененностью, и т. п.) Но тут вторгается троякий парадокс.

1. Если философия была не-необходима (по уровню реального ее понимания, то есть по пятому у Платона, то и ее «тело» иллюзорно. И наука, позаимствовав ложную схему, не может с ее помощью прийти к истине, а может еще глубже погрязнуть в ложном. В каком же смысле наука пришла тогда на смену философии? Тоже в ложном. Выходит, что не только философской предметности до сих пор нет, но и вообще никакой (т.е. Шаkti атрибутивна по отношению к псевдо-субстантивному Шиве: это как сон во сне или тень от волны на тени волны). Выходит, философия все-таки осталась незамещенной, но в каком-то фантомном смысле. И все «историческое» объяснение летит к черту... Но если принять истинным ложность утверждения Платона о необходимости философии! Вот так круг... Поздравляю. Методологическая майя.

2. Но если философия — необходима, то факт заимствования схемы познания наукой — свидетельство того, что эта схема — лишь «астральное», а не реальное тело философии и вообще, что познание — дело науки, а не философии! Тоже здорово: философия упорно занимается не своим делом вот уже третье тысячелетие и не имеет понятия о своем!

3. Но позвольте: на каком внутрисхемном уровне мы вели два предыдущих рассуждения (я имею в виду ту же схему Платона)? Конечно, на первом: на уровне имен. Выходит, и вся эта приятная болтовня была ни к чему, и самое заимствование парадигмы познания было номинальным. Здорово же мы кружимся во мнимостях.

Да, но зато мы исподволь исчерпали все альтернативы. И остались при необходимости для философии вернуться на круги своя. Но обогащенные пониманием: не превращать познание естества философии в естествознание.

Но пока мы не можем двинуться с места, не имея точки опоры вовне (как Архимед не мог перевернуть Землю). Быть может, безотчетное стремление философии «не быть самой собою» и есть желание найти такую точку в замещенной позиции?

Совершив паломничество во все ту же баснословную и очень подходящую Индию. Шесть систем индуистской философии образуют брачные пары. Подобно эндогамной касте, делящейся на две брачующиеся субкасты, системы организационно самооформлены, но живут-то ради друг друга, а не ради решаемых ими «проблем».

Чудесный пример: супружеская пара ньяя (формальная логика) — вайшешика (эмпиризм). Я привожу его с дидактической целью, чтобы показать, как нужно и как трудно во всей этой задаче просто сменить нашу интенцию к пониманию сути философии.

Если взглянуть на вайшешику с точки зрения «открытой вселенной», то есть расколдованного мира науки и природы — ничего особенного. Довольно систематическая натурфилософия, с развитыми подсобными субдисциплинами. Строят модели атома. Ставят проблемы его делимости. В ходе их решения формулируют принцип неопределенности и выносят его за скобки как один из фундаментальных принципов *устройства действительной вселенной*. Как во всякой развитой системе знания, наталкиваются на проблему «целого-части». Разрабатывают ее в системе категорий «внешнего-внутреннего». Формулируют понятия целесообразности, цели, образца, простоты. Словом, вырисовывается нечто, напоминающее в общих чертах нынешний «системный подход». И так в ряде других вопросов. Ничего удивительного и поучительного. Эмпиризм и протонаука. И ведь все их проблемы сперва были промуссированы на Западе, а затем переоткрыты в Индии, а не наоборот. Так что поучиться здесь нечему.

Но не кажется ли нам все это? Нет ли здесь накладки наших интересов, наших злободневностей, нашего понимания? и что за радость от такого универсализма: что в Греции, что в Европе, что в Индии?

Подлинно ли вайшешика ориентирована на «открытую эмпирическую вселенную»? Имеет ли она в виду познание, моделирование, объяснение природной действительности?

В чем смысл ее альянса с ньяей? Только ли в разделении труда?

С внутренней, а не с внешне-открытой позиции все эмпирические примеры вайшешики «нужны» для культивирования чисто логического формализма ньяи. Устройство атома как повод для системы логических операций. Отношение целого-части — как материал для теории рефлексивных отношений. И наоборот.

Достаточно ли я внятен? Ведь приобретение подобного «внутреннего» взгляда на ньяю-вайшешику не прибавляет ни грана к нашему знанию об этих системах, взятых порознь. Все так же можно писать книги об атомистической теории вайшешики, можно осуществлять исследования по теории

операции в ньяе. Это будут *научные* работы. Но ведь философия — не познание. Ведь, по сути, у семейства индуистских систем, взятых суммарно, нет никаких внешних проблем и обязательств. Они существуют в силу чистой необходимости друг для друга. Так мы наблюдаем набор замкнутых, или абсолютных философий, что кажется невероятным западному уму. Стало быть, здесь можно строить «философское тело».

Остальные две пары в индийской «сумме» суть: веданта (методолог) — миманса (методист), санкхья («теоретик») — йога («практик»). Как я уже указывал, они исчерпывают весь набор модальных альтернатив (сумма с полной внутренней рефлексией).

N_____V_____I_____N_____I_____V
теоретик логик методолог методист эмпирик практик
(обоснование этих отождествлений я приводил в другом месте).

Когда на Западе познакомились с адвайтой, ее нашли страшной (Шопенгауэр первым ужаснулся — и все же признал ее «отрадой своей жизни и утешением в смерти»).

И я понимаю, почему такое отталкивание встречают мои рассуждения. Из короткого опыта здесь я выношу тот же вывод: понятно в принципе и даже потрясающе (американцы любят преувеличивать эмоции), но пугающе. Этот подход не рассчитан на то, чтобы привлекать. Но философия вообще не привлекательна. Выражаясь топологически, философия — то место, из которого хорошо разбредаться кто куда, но где трудно пребывать. Недаром Платон называл ее уделом немногих избранных. Но в предлагаемом здесь завершении избранность неизбежно должна ограничиться мною самим.

Однако я здесь ненамеренно сгустил краски. На самом деле, модальная методология дает беспредельную, и, главное, доселе не вкушенную перспективу свободы. Это при своей замкнутости (нечто вроде вселенского эффекта в физическом релятивизме). Дело, вкратце, вот в чем.

Всякая концепция, претендующая на абсолютность, прибегает к концепции «двойного знания». Так обстоит дело, например, в адвайте, в буддийских философиях, в диалектическом материализме, в теории деятельности. Но всюду эта концепция фигурирует натурально. Например, в мистических философиях абсолютность откровения (из безличного

источника, либо от существа) противопоставляется опыту здравого смысла. В эмпирических философиях знание идей — чувственному опыту. Даже структура науки, с оппозицией теории и эксперимента, наследует ту же парадигму. Связующим звеном, посредником оказывается умозаключение по аналогии. Я, кажется, объяснял Вам мой интерес к индийским теориям аналогии. Пожалуй, только в Приложении ко второму изданию «Структуры научных революций» Т. Куна нашел я нечто подобное. Согласно индийцам, есть независимый источник познания со слов эксперта либо авторитета (вербальное знание) — неважно, священного или нет. Оно — источник «парадигмы» для нашего умозрения. Есть также независимый источник знания — чувственное восприятие. Например, эксперт-лесник говорит нам, что в лесах водится животное, именуемое гавайей, с такими и такими-то признаками, похожее на корову. Мы проходим лесом. Видим: что-то шевелится за кустом, какая-то материальная масса. И вдруг мы произносим: «Ба! Да это — гавайя!» Так нам открылось новое знание, путем умозаключения по аналогии, причем этот источник, если строго разобраться, независим от первых двух. Тут возникает много побочных проблем логической семантики, универсалий и т.п., которые я опускаю. Можно считать «абсолютным» знанием чувственное восприятие, а вербальное — конвенцией. Получится эмпиризм (с ответвлениями в сциентизм и т.п.). Можно — наоборот (платоновский идеализм). Можно оба считать абсолютными, а аналогию — относительной. Но все это, повторяю, в плане натурального опыта.

Приблизимся к нашей схеме. В адвайте и буддизме есть теория «двойного знания». Но, конечно, в адвайте ее абсолют Брахмана — «абсолютен», а все прочее — относительно (включая, в частности, и абсолют буддизма). В буддизме — наоборот. Так вот, в модальной методологии та из систем, которая в данной позиции предоставляет нам свою перспективу — будет абсолютной, а все прочее — транзактивными, т.е. конвенциональными. Вот и получается архимедова «точка опоры». Опершись на нью, мы можем рассматривать концепции вайшешики *как если бы* натуральные объекты опыта. Вот это и есть идея: квазинатурализации и даже, если угодно, бихевиоризации мышления. Это уже — не праздное верчение, как белки в колесе, в шести модальных оппозициях. Это — непочатый

край работы по преобразению философского наслоения в строительный материал для философии. Пожалуй, моя трудность сейчас — в колоссальном перепроизводстве идей для философии. Стоит взять любой философский текст — и из него высматривается вся грядущая вселенная. Свобода здесь огромная. Ведь я не связан более одним лишь физическим миром. И я уверен в полнейшей осуществимости великого схоластического синтеза. Причем если, к примеру, средневековый синтез делался на обязующей натуральной основе теологии, то здесь идет строительство без каких-либо внешних обязательств. Это волшебное чувство: прикасаешься к пеплу, и он от прикосновения вспыхивает алмазом.

Да, но не будет ли абсолютное и полное одиночество и непонятность расплатой за столь полную свободу,

Не думаю. Ведь предметная самозамкнутость не значит физической изоляции. И вот так порождаемые парадигмы можно беспрепятственно использовать по старому назначению. А здесь, напротив, полное доверие к «другому»: «другой» — не ад, а доверенный, которому ты препоручаешь те проблемы, которые сам, по «натуральным» свойствам своей метафизики, разрешить не в состоянии. Например, адвайта, с ее концепцией абсолютного, не связанного с материалом умозрения, пользуется красивой аналогией раскрывающегося и закрывающегося лотоса. С рассветом лотос раскрывает лепестки, в сумерках их закрывает. Но это — *все тот же* лотос, в раскрытости и закрытости (что может подтвердить сторонний и постоянный наблюдатель этого лотоса). Раскрытие — эволюция космоса, раскрытие взора, умозрение. Как взгляд на мир «изнутри». Поскольку во взоре нет натурального, он — чистое знание, то все внешнее существует вечно, в силу чистой необходимости. Лотосный взор нормативно предписывает миру быть. Взор из лотоса существует в аподиктической модальности знания, как сущее, а все зримое — в деонтической модальности долженствующего быть. Конечно, любой ученик заметит недостатки этой аналогии: они на поверхности (проблемы развития, времени, иллюзии и т. п.). Но недостатки можно отдать на откуп ... буддизму, с его базисной аналогией «тени от волны на тени волны». Любопытно, что *устроенность* буддизма как метафизики релятивна и может быть замечена в натуральном смысле с «лотосной» точки зрения: так, само проектируемое на экран изображение не может постичь про-

ецирующего его киноапарата и пленки, но кинооператор это видит. Парадокс же «вечного зрителя» отлично объясняется буддийской аналогией, несущей ответственность за абсурд *идеи* зрения.

Точно также, любую прикладную парадигму можно подвергнуть полной внутренней рефлексии, с целью, как говорил Виттгенштейн, «оставить все как есть»...

Глава первая

ИНДУИСТСКИЕ СИСТЕМЫ МЫСЛИ КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

Я исследую не философии индуизма, а методологию того, как они должны изучаться.

1. Наука философий (наука о философиях)

Поскольку название этой главы может показаться экзотическим, а ее предмет (по крайней мере в приведенной формулировке) — не уместяющимся в рамках истории и философии науки, моей исходной интенцией будет демонстрация того, каким образом и почему все это подпадает под юрисдикцию философии науки.

Для обоснования этого положения потребуется конкретный материал, в качестве которого я намереваюсь использовать философские концепции индуизма. Намерение использовать материал этих концепций — отнюдь не единственная причина того, что предмет моего исследования рассматривается в материальном аспекте. В ходе всего исследования я буду стремиться удерживаться на таком уровне конкретизации, который не позволит моей мысли удаляться в абстрактные сферы, не имеющие материальных коррелятов. Я считаю необходимым прояснить мои намерения с самого начала, дабы облегчить читателю следование логике аргументации.

Материал индийской классической философии в наибольшей степени подходит для универсального и весьма радикального проекта реформирования самой идеи философии, предлагаемого здесь. Цель этого проекта — представить философию как объект новой науки, *науки философий, или науки о философиях*. Исходным условием такой науки представляется создание категориальной системы, в рамках которой можно будет затем разворачивать анализ ее предметностей. Эти два процесса, однако, не столь разведены во времени, как может показаться на первый взгляд, поскольку категориальная система, необходимая для конкретного анализа, уже существует — в виде шести классических индийских философий, *рефлексий* мысли.

Darśana, что значит «рефлексия», «отражение (в зеркале)», «спекуляция» (от латинского **speculum** = «зеркало»), есть стандартное техническое понятие санскрита, используемое для обозначения философских систем. Каждая из шести даршан представлена здесь как неотъемлемый элемент той категориальной системы, посредством которой и становится возможным представить философию как объект исследования науки о философиях.

Следует заметить, что подобные проблемы еще никогда не формулировались прежде; более того, их существование даже не предполагалось. И дело здесь не столько в прозорливости автора данных строк, сколько в том, что исследование данной предметности впервые становится возможным только сейчас. Два разнонаправленных процесса характерны для взаимоотношений философии и науки в наше время: стремление философии быть некоторым образом «научной» и интеграция науки в систему культуры. Это приводит, с одной стороны, к поглощению, по крайней мере частично, философии наукой и, с другой стороны, появлению наук «второго порядка», изучающих культурные эффекты науки, равно как и других систем деятельности, обладающих нормативной организацией (примером такой науки второго порядка является культурная антропология). Вполне резонно в этой связи поставить вопрос о создании особой науки «второго порядка», объектом которой будет философия.

Абстрактно говоря, философия не нуждается в представлении ее «квази-наукой», для того, чтобы подобная наука была создана. Объект исследования философии вовсе не должен быть «научным». В этом смысле разворачиваемая здесь идея не имеет ничего общего с гуссерлевским про-

ектом развития философии как «строгой науки». Изучение алхимии, например, может быть научным, хотя алхимия и не есть наука сама по себе — в том случае, если будут соблюдаться нормативные критерии научного исследования. Нет нужды поэтому представлять в ходе реализации моего проекта индийские или западные философии некоторыми «научными системами», равно как и предпринимать их явно искусственную интерпретацию в рамках эпистемологической организации деятельности, именуемой «наукой».

Возможность создания науки о философиях становится реальной только при условии обоснования, что философия обладает (или обладала) своей собственной «реальностью», присущей только ей предметностью, с независимым онтологическим статусом и метафизическим приоритетом. То есть, как раз тем, в обладании чем ей всегда отказывал позитивизм. Поэтому начать представляется необходимым с анализа как раз этого вопроса — о независимой предметности философии, которая может затем стать предметом «научного» рассмотрения. Это позволит инициировать новый философский синтез, с целевой установкой, которая никогда прежде не задавалась в философии (хотя и следует из всего уже сказанного здесь): а именно, что история философии отнюдь не завершена — напротив, ее *истинная* история еще и не начиналась.

Однако почему в качестве материала для этого устремленного в будущее исследования избирается столь отдаленная и некоторым образом мистическая культурная почва древней Индии? Почему я предлагаю читателю окунуться в мир незнакомых традиций спекулятивной мысли, вместо того, чтобы работать в привычном материале западной философии?

Ответ здесь достаточно прост: потому что я доподлинно знаю, что необходимый материал может быть найден только в Индии. Ведь даже древнегреческая философская мысль, в апогее ее славы, не сумела достичь того состояния, которое стало традиционным для философии в классической индийской цивилизации — статуса *системы культуры*. Если попытаться взглянуть на любую известную в истории человечества культуру с точки зрения того положения, которое занимала в ней философия, то практически любая из них может быть охарактеризована с позиций господства иных, нефилософских форм интеллектуальной деятельности — любая, кроме классической индийской. В Индии философия являлась наиболее существенной частью ее культурного на-

следования, интеллектуальным эквивалентом всей цивилизации. Философская деятельность здесь была организована как особая форма *материального* производства смыслов культуры, жизненно важных для воспроизводства всей социальной системы индуизма. Формулируя то же в терминах науки, можно назвать философию уникальным системообразующим фактором индийской цивилизации.

Системообразующая роль индийской философии заметна уже во внешних признаках, например, в том, как выглядят ее тексты, особенно первичные, так называемые «корневые» тексты (*sutras*) различных школ индийской спекулятивной мысли. Композиция их даже не-профессионалу покажется далекой от традиционной литературной продукции такого сорта, производимой на Западе. Индийские философские тексты напоминают скорее сборники технических инструкций для весьма странной производственной деятельности. Интенция этой деятельности, как то постоянно подчеркивается в данных текстах, — создание некоторой формы объективной реальности. Предметность индийской философии, таким образом, — не мыслительные образы, присутствующие в реалиях человеческого существования, а сама действительность его. Эта действительность, однако, не имеет физической природы, а природа ее вторична. Предметность индийских философий принадлежит миру *natura secunda*, сконструированному, техническому миру социальной природы. Индийские философские системы не только конституируют этот мир, но конституируются им, иначе — объективируются сами, достигая той степени культурной автономии и очевидности, которая и дает им статус культурного артефакта. Таким образом, они не воспринимаются как технические инструкции. Благодаря своему уникальному культурному статусу они становятся даже более «вещественными», нежели мир физической природы.

Убедительным свидетельством того, что предметность индийских философий конституирует объективную реальность *sui generis*, является их независимость от условий и средств индивидуальной познавательной деятельности, по крайней мере, в той мере, в какой они считаются связанными в западной философии. Достаточно сослаться на оценку Гегелем понятия как продукта спекулятивного мышления, никоим образом не зависящего от *sensibilia* и не сводимого к объектам перцепции — оценку, показавшуюся многим скандальной. В нашем случае способность индивидуального

познания объектов перцепции ставится в зависимость от сконструированной философией же **natura prima**, имеющей уже не просто философский, а в некотором роде природный характер.

Индийские даршаны ни в коем случае не обязаны своим происхождением той «естественной человеческой любознательности», «способности удивляться» (**taumazein**), которая лежала у истоков греческой философии. Это обстоятельство, возможно, не покажется удивительным европоцентристскому наблюдателю. Труднее, пожалуй, ему будет согласиться с утверждением, что философия в Индии не возникла из религии или теологии — ведь такая интерпретация противоречит широко распространенным на Западе представлениям об индийской философии как насквозь религиозной. И тем не менее, индийская философия не религиозна не только в плане своего происхождения, но и своей сущности и предназначения. Здесь, конечно, не оспаривается тот факт, что индийские философы были религиозны. Эта религиозность характеризовала, однако, лишь их персональную, но никак не профессиональную активность. Подробный анализ этой проблемы будет предпринят позже, пока же представляется достаточным зафиксировать, что индийская философия никоим образом не есть квази-теология.

Индийская философия не была также и некоторым дополнением к науке — ни в смысле современной философии науки, аналитической философии или философии языка, ни в значении «прото-науки», часто предполагаемом относительно традиционной философии, в которой действительно содержатся определенные элементы формирующегося научного знания. Это можно утверждать скорее о древней китайской философии, но никак не об индийской философии. Хотя некоторые элементы научного прото-знания при желании могут быть найдены и в индийской философии, эти научные «семена» никак не проросли в ней.

Единственное, что действительно характеризует индийскую философию в этой связи, это ее социологическая редукция. Практически невозможно игнорировать ту внутреннюю интеграцию, которая существовала между индийской философией и кастовой системой индийского общества. Эта интеграция может получить иное толкование с позиций разрабатываемой здесь науки о философиях, хотя необходимо сразу же оговориться, что она ни в коей мере не будет пониматься как редукция структуры философского со-

знания к кастовому строю индийского общества. Напротив, генетический смысл развития индийской социальной организации представляется зависимым от структуры философской активности этой культуры.

На первый взгляд, все это выглядит безнадежно идеалистическим. Как, на самом деле, философию, весьма незначительную часть всего социального целого, можно представить ответственной за благополучие всего этого целого, более того, генерирующей основания социума как такового?

Такой подход, однако, не показался бы странным некоторым исследователям, например Максу Веберу, который рассматривал индийскую цивилизацию как продукт неустанной деятельности многих поколений профессиональных интеллектуалов, брахманов — жрецов и философов. Его подход осмыслен, только если воспринимается буквально: конструктивная работа философов была направлена на общество, не на философию саму по себе, хотя то, чем брахманы занимались, вне всякого сомнения являлось философией.

Возможность подобного представления обуславливается природой социального организма, каковая, в отличие от природы биологического организма, двойственна, т. е. состоит из материальных и идеальных процессов, и потому исторична. В рамках этой исторической целостности взаимовлияние процессуальных типов представляется возможным, по крайней мере теоретически. Вопрос теперь в том, происходит ли это на самом деле.

Начать ответ на этот вопрос целесообразно простой иллюстрацией, предложенной еще Аристотелем и развитой впоследствии Гегелем и Марксом.

Треугольник является простейшей и одновременно первой в ряду геометрических фигур, как логически, так и генетически. Эта фигура первична в логическом смысле, потому что «двуугольник» представляет собой противоречие в определении; она первична генетически в том смысле, что все остальные геометрические фигуры выводятся из нее, конструируются на основе треугольника. Для того, следовательно, чтобы уловить смысл геометрического мышления, необходимы две перспективы: формально-логическая возможность и генетическая реализуемость. Обе они присутствуют только в треугольнике, точнее, их нет в тех конструктах, которые проще треугольника, например, в точке или линии. Следовательно, только треугольник может рассматриваться в качестве

первоначальной геометрической фигуры, исходя из которой можно уловить смысл геометрического мышления; треугольник есть, таким образом, исходная «материальная» единица этого типа мышления, «клеточка» его. Такие «клетки» могут быть обнаружены в любом сформировавшемся типе мышления, даже в философии, независимо от того, насколько сложной является сфера развертывания этого мыслительного типа.

Многие антропологи, специализирующиеся на древней индийской цивилизации, принимают за данное (хотя обычно и не разъясняют, почему), что основополагающие принципы и структуры этой цивилизации сложнее, чем соответствующие принципы и структуры западноевропейской культуры («иерархия» против «эгалитаризма», «коллективизм» против «индивидуализма»). Индуистское общество характеризуется значительно большим потенциалом дифференциации, чем даже современные западные культуры. Как ни парадоксальным покажется такое утверждение, его можно доказать. Социальные черты индийской цивилизации явно производны, вторичны: их матрицей являются индийские философские системы. Важно подчеркнуть, что, оказывая подобное матричное воздействие, сами индийские философии автономны: они не определяются никакими «экстра-философскими» факторами, а зависят *исключительно друг от друга*. Развращающаяся в них философская активность может поэтому быть проинтерпретирована как **praxis sui generis**, направленный исключительно на воспроизводство каждой из этих систем посредством репродукции их всех. Таково «генетическое» свойство индийских философских систем, объясняющее их формальные (т. е. логически прослеживаемые) особенности и способность материально (исторически-фиксируемо) влиять на организацию индийского общества как такового.

Необходимо отметить здесь два существенных обстоятельства.

1. Три тысячи лет «писанной» истории индийской философии сами по себе предоставляют уникальный материал, к которому, вне всякого сомнения, применимы и логический, и исторический методы анализа. Индийская философия обладает уникальной предметностью, принадлежащей одновременно к обоим полярностям категориальной оппозиции «природное/социальное». Как **praxis sui generis**, она природна. Однако как «культурная вещь», как объект вторичной рефлексии, она искусственна, социальна. Упомянутая слож-

ность базисных структур индийского общества должна быть проанализирована и логически, и исторически, причем всякий раз — в зависимости от соответствующих философских структур. В контексте всего анализа должно удерживаться единство и различие логического и исторического; соответственно, оно должно также присутствовать при рассмотрении предполагаемой синтетической констукции философии как объекта науки о философиях.

2. Обращение к конечным результатам развития философии в Индии представляется намного более важным, чем анализ истоков этой философии. Более того, именно результаты дают ключ к пониманию истоков. Мой подход к толкованию индийской философии может поэтому быть назван скорее «эсхатологическим», нежели «археологическим». То, что я предлагаю, не есть реконструкция истории философии. Выбор метода, никоим образом не субъективизируя мой подход, позволяет материализовать интенции, заявленные вначале, — работать в предметностях того типа философского мышления, который всегда уже «завершен», «эсхатологичен». В то же самое время, мой метод не только соответствует избранному материалу, но и облегчает возможности его реконструкции. Это объясняется тем, что в индийской философии весьма значительно число более поздних текстов, написанных, однако, на прежнюю, «древнюю» тематику. Это вынуждает исследователя интерпретировать данную философию как «продолжающийся текст» и делает неприемлемой структуралистскую практику применения «текстуальной модели» объяснения, сформированной абстрактно, без учета исторических свидетельств текстов. Структурализм представляет историю как «псевдо-историю», как простую логическую возможность и символический коррелят применяемой логической процедуры (т.е. «историю как понятие»). Он не работает с реальным историческим процессом, объективно независимым от схемы его интерпретации.

Поскольку исходным для представленного здесь анализа являются материальные компоненты реальных текстов, история индийской философии будет прослежена еще и как серия знаков, или индикаторов, посредством которых философская деятельность становится возможной в ее реализации и восприятии. Еще одно размежевание со структурализмом представляется необходимым в этой связи. Хотя результаты философской деятельности действительно рассматриваются

здесь через последовательно продолжающуюся серию текстов, это не значит, что сама философская активность понимается «текстоподобно» (с возможностью рассмотрения ее через противопоставление «глубинных» и «поверхностных структур», «элементарных текстовых единиц» и «тотальности текстоподобной культуры», «уровня смысла» и «уровня выражения», функциональное отношение «означаемого/означающего» и тому подобных структуралистских конструкторов).

Моя процедура, как уже отмечалось, не есть ни «археология познания», ни «семантическая реконструкция», и как таковая, она не должна рассматриваться через призму оппозиции «синхронии/диахронии». Мой метод можно назвать «пре-конструированием», в котором будущее предполагается объясняющим прошлое, ибо прошлое определяется как эксплицируемое только в свете его будущих эволюций. Структурный «дизайн» индийских философий отнюдь не подвергается забвению при таком подходе, однако и не интерпретируется при помощи «глубинных структур». Объяснить прошлое будущим — как генетически относящимся к этому вполне определенному, особенному прошлому, есть единственно реальная логика экспликации, в которой сущность того, что объясняется, так же принимается во внимание. Это значит, что анализируемый материал представляется как генерируемый неким конкретным механизмом, который начал работать в прошлом, но который реализует свой потенциал только в относительном будущем (относительном в том смысле, что оно располагается всегда впереди объясняемого феномена). Именно в этом «будущем моменте» проявляется сущность объясняемого компонента «прошлого». И, наконец, мой метод не структуралистичен по той причине, что он работает с реальными факторами и силами, обнаруживаемыми в конкретной истории. Применяемый здесь метод может быть определен как разновидность «генетической эпистемологии», как исследование, обращающееся к таким структурам, которые конституируют себя как структуры в конкретном содержании исторического процесса.

2. Механизм организации

Анализ сил, участвовавших в производстве индийских даршан, делает достаточно очевидным тот факт, что даршаны построены по одному и тому же композиционному

принципу и произведены одним и тем же механизмом. Структурным принципом их является Веда, механизмом — йога. И если структурный принцип есть то, что делает уникальной системой только индийские даршаны (так называемые «неортодоксальные» системы индийской мысли, **nastika**, такие как буддизм, джайнизм и т. п., основываются на иных структурных принципах, хотя и разделяют алгоритм построения), то механизм, по строгом рассмотрении, представляется универсальным не только для всей индийской цивилизации (как основанной на идеологии индуизма), но и для тех исследователей, которые работают в парадигме современной научной культуры Запада. Поскольку именно этот механизм генерирует предметность нашего анализа, я начну с него (хотя в ходе рассмотрения выявятся дополнительные причины подобного приоритета).

Все слышаны о йоге как особом механизме ментальных и физических упражнений, несомненно индийского происхождения, в том его виде, который оказался инкорпорированным в современную «поп-культуру» Запада. Но очень немногие знают, что йога есть также название систематического метода мышления, очень похожего по типу на тот, который применяется в современной науке со времен Галилея. То, что роднит эти две разновидности мышления, есть полагаемое каждым из них различие, по типу, которой отделил науку не только от донаучных наблюдений, но также и от метода философствования (в западном его понимании) — в противовес тому факту, что большинство современных западных философов, еще со времен Декарта, пытались нивелировать это различие, вместо того чтобы артикулировать его. Например, аналитическая геометрия Декарта, вместе с физикой Галилея, несомненно представляла собой интуитивно найденную стратегию представления природы в виде «математической Вселенной». Но его не до конца продуманное решение применить тот же самый метод к презентации мышления завершилось неудачей и привело западную философию к кризису. Эта неудача была вызвана смешением двух различных типов идеализации, используемых при презентации, в качестве объектов познания, познаваемого объекта и самого познающего мышления (особенно в форме метода).

В рамках йоги разделение этих типов идеализации осуществляется вплоть до обоснования их антиномической полярности. Теперь понятно, почему нет нужды «онаучи-

вать» индийские даршаны — будучи сформированы йогой, они должны быть типологически ближе к науке (хотя требуется уточнение, к какой именно), чем к философии в ее западном толковании, как в смысле внутренней организации каждой из них, так и в аспекте их связей друг с другом. Это частично объясняет, почему довольно большое число западных исследователей испытывает затруднения с отнесением даршан к философии.

Методологическая близость йоги и современной науки достаточно легко демонстрируется, например, методом символического конструирования, используемого в современной физике. Впервые введенный в западно-европейской культуре Галилеем, этот метод практически идентичен тому, что известно в йоге, по крайней мере еще в 6 в. до н.э., как стратегия «дивидуального конструирования» (*vicalpa*).

Когда Галилей приступил к своим экспериментам, различие между ускоряющимися движениями и движениями с постоянной скоростью было давно и хорошо известно. Но метод сопоставления эмпирически фиксируемых примеров таких типов движения не улавливал разницы между понятиями этих типов. Применяемый здесь метод подходил только для движений второго типа; по этой причине Галилей столкнулся с противоречием, как только попытался применить его к движениям первого типа. Это противоречие, однако, осталось незамеченным, из-за несовершенства измерительных приборов, использовавшихся Галилеем. Он попытался замедлить ускоряющиеся движения, применяя разнонаправленные плоскости. Тела, падающие на разные грани плоскости, были разными по своим характеристикам. Их различия натолкнули Галилея на мысль сравнить скорости падения по вертикали и наклонно, что в конечном счете привело его к созданию «идеальной модели» тела, имеющего две воображаемых проекции движения. Открытые им законы механики были сформулированы именно для этого воображаемого тела, существующего только в мышлении Галилея. Он экспериментировал с реальными физическими телами, но в попытке придать «полифоничность» результатам этих экспериментов превращал их, по сути, в нечто иное, в понятие, концепцию, которой отныне обеспечивалось право на существование в мире развивающейся науки. Предложенная Галилеем концептуальная парадигма — единственная, не претерпевшая сколько-нибудь значительных изменений в последующем развитии физики. Можно

без преувеличения утверждать, что вся современная наука развивается обнаруженным им способом «нагромождения» подобных «невозможных» предположений в процессах концептуального конструирования. «Естественная эмпирическая установка» уже не является больше исходным пунктом концептуализации как конструирования «символического тела» науки.

Когда экспериментатор стремится получить новое знание, он целенаправленно, посредством абстрагирования, изменяет то, что в традиционном философствовании известно под именем «объектов познания». Например, он предлагает элиминировать силу тяжести и посмотреть, что случится со свободно падающим телом. Подобный произвол (или включение в экспериментальную ситуацию субъективных результатов активности мышления) является предварительным условием формирования нового знания в современной науке. Применяемые абстракции — не просто вспомогательные средства для получения этого знания: они становятся неотъемлемым его компонентом. Так, например, если исследователь приписывает частицам «идеального газа» движение, он ассоциирует свое предположение с возможным поведением совокупности подобных частиц, т.е. с другой абстракцией, предполагающей наличие множества частиц «идеального газа». Процесс познания реализуется в соединении подобных абстракций, которое конституирует исторический процесс приращения научного знания.

Весьма примечательно, что метод «дивидуального конструирования», повсеместно принятый в современной науке, по сути никак не привился в западной философии. Она не сумела повторить того, что осуществил Галилей — преодолеть «естественную установку» своего анализа. Представления о «естественности» человеческих познавательных способностей продолжают оставаться господствующими здесь, прочно удерживая ориентацию на «истину», «достоверность», «последовательность» и т.п. Насколько преуспел Декарт в разработке своей аналитической геометрии, ибо он применял здесь метод викальпы, настолько неудачными оказались его попытки реформировать философию, которые предпринимались с позиций его знаменитого «радикального сомнения» как «естественного» состояния мышления («естественного» потому, что мышление не было представлено в нем как антиномический объект, не располагающий ни референциями, ни прототипами). Если бы он попытался взглянуть

на мышление во всей его внутренней противоречивости, он не преминул бы заметить, что, хотя как будто бы все и можно подвергнуть сомнению, несомненно то, что число «не-прото-типических моделей мышления», т. е. методов «дивидуального мышления», бесконечно, и потому — вне всякого сомнения. Вместо этого, однако, он натурализовал «сомневающегося субъекта мысли» как воображаемый «медитирующий разум», положив, тем самым, начало новой философской мифологии, известной под названием «эпистемологии».

Едва ли не единственным западноевропейским философom, чей метод близок к галилееву, является Гегель, имя которого предается анафеме в позитивистской философии и «эмпирической» науке. Гегель никогда не сводил философскую мысль к «естественному менталитету» субъекта, который «мыслит». Напротив, он настаивал, что философская мысль всегда антиномична относительно опыта. Я думаю, мы можем почитать Гегеля как наиболее «научного» философа нашей культуры. Единственное, что он не сумел сделать, так это создать такой метод философской деятельности, который мог бы быть материализован в грандиозном социальном проекте современной науки. Гегель мыслил в той же манере, в какой великие ученые работают — но его философия так и не стала философией науки. Йога могла бы помочь ему в этом.

Рассматривая йогу, следует прежде всего отметить, что йогический термин «медитация» (*dhyana*) весьма близок декартовой медитации и может быть всего удачнее переведен как «мышление» (при условии, однако, что мышление рассматривается здесь не как «естественный» ход мысли индивида, но как объективированная техническая процедура «дивидуального конструирования»).

В этом месте моей экспозиции читатель может задать весьма щекотливый вопрос: «Почему, несмотря на активное применение этого метода в Индии на протяжении 2 500 лет так и не было создано ничего подобного современной западной науке?» Ответ, в общем, прост. В «дивидуальном конструировании» нет ничего такого, что связывало бы этот метод исключительно с естественно-научными изысканиями. Довольно симптоматично, что наблюдающееся в нашем веке «второе открытие Индии» идет преимущественно в гуманитарных и социальных науках (психология, лингвистика, социология), хотя существенное значение играют здесь мате-

математические методы этих наук. Можно надеяться, что влияние этих «индологизированных» наук окажется достаточным для «Ренессанса европейского гуманизма», о котором говорил Шопенгауэр, связывая его с возрождением индийской философии.

Три примера могут проиллюстрировать мою мысль.

Первый: знаменитый индийский лингвист и грамматик Панини, живший в 4 в. до н.э. и являющийся кумиром современных западных лингвистов и историков лингвистики в ничуть не меньшей степени, чем Галилей среди историков физики. Весьма значительная часть современной лингвистики возникла как размышления над сущностью метода Панини. Подробное изложение этого метода читатель может найти в следующей главе моей книги; сейчас я только воспроизведу несколько идей и прокомментирую их.

Большое методологическое значение для Панини имело развитие науки о языке вне и помимо введения *понятия языка как объекта лингвистического мышления*, причем без концептуализации материального основания этого понятия, т. е. речи. Подобная возможность построения науки о языке была намечена также в «Философских исследованиях» Виттгенштейна. Но Виттгенштейн по сути на этом и остановился, тогда как Панини подробно разработал соответствующий тип мыслительной деятельности.

Хотя заключительные формулировки Панини могут навести на мысль о близости его метода к способу рассуждения основоположника современной структурной лингвистики Ф. де Соссюра, ход мысли Панини довольно существенно отличался от соссюровского. Панини не вводил различие «речи» и «языка», равно как и не рассматривал структурную фонетику (правильно произносимые фонемы) в качестве эмпирического коррелята семантических соответствий между различными уровнями санскрита. Он не объяснял язык и потому не мыслил его, как «идеальную вещь», конституированную «дуальными оппозициями» и организованную в «пространстве семантических дифференциалов». Слово **samskrita bhāṣa**, объединяющее значения «речи» и «языка», понималось не как речь или язык, но как нечто отличное от языка и только некоторым искусственным образом представленное в речи.

При посвящении ученика в изучение ведической культуры учитель прежде всего предлагал ему забыть все, что может относиться к естественным приемам пользования речью. Это

делалось по особым причинам, анализировать которые здесь не представляется возможным. При этом и учитель, и ученик казались ничуть не обескураженными невозможностью выполнить подобное задание. То, что оно невыполнимо, доказывается лексической идентичностью «естественного» языка ученика и ведического языка учителя; совпадение языков здесь — того же порядка, что и тождество тел, с которыми экспериментировали Аристотель и Галилей. Различие здесь не в объектах, а в мышлении, которое разворачивается по поводу данных объектов. Ученик должен был медитировать о «ни-что», т.е. о своем собственном мышлении, как единственном объекте перемен — ведь ничего не менялось в его языковых способностях. По сути, он должен был конструировать иной тип мышления для того, чтобы сделать возможным общение с учителем.

Задача учителя состояла в руководстве «дивидуальным» конструированием ученика. «Фонетическая матрица» санкрита конструировалась, таким образом, специальными символическими средствами денотации. То, с чем эти средства соотносились, была не «структура» языка, а задача минимизации различий между участниками подобного контакта. На первый взгляд это напоминало некоторую «стыковку» языковых потенциалов ученика и учителя, разворачивающуюся в направлении адаптации потенциала ученика к фонетической матрице учителя. Эта поверхностная интерпретация соответствует тому, что в современной лингвистике понимается под объяснением. Однако на самом деле интеракция была взаимной, построенной по «дивидуальному» принципу, где структурная активность мышления обоих участников коммуникации разворачивалась по поводу еще не существующего объекта — языка, который предполагалось сконструировать в результате взаимодействия. Алгоритм такого рода деятельности был материализован в культурной традиции индийской грамматики (как *vyākaraṇa*, т.е. «активность по разработке»). То, что сохраняла грамматика, представляло собой некоторую «метафорическую языковую форму» содержания, производившегося двумя упомянутыми участниками коммуникации в процессах социализации их мыслительных практик (*praxis*). Впоследствии эта форма оказалась закрепленной в структурах языка как такового. Исходная картинка «псевдо-исторического прото-момента» со временем исчезла, а то, что сохранилось в качестве современного языка, оказалось не чем иным, как *средством кодификации*

педагогической практики в форме науки о языке. Структура мыслительной деятельности, таким образом, стала предметом анализа сразу двух научных дисциплин — педагогики и лингвистики, точнее, анализ ее конституировался на их пересечении.

Эта ситуация удивительно напоминает схему когнитивной активности Галилея. Особенность Индии, однако, заключается в том, что здесь мы можем проследить социальные коннотации научного метода. В самом своем замысле йога социальна, ибо предназначалась для педагогических и лингвистических целей; только впоследствии она индивидуализируется и дифференцируется в соответствии с теми дисциплинами, которые берут ее на вооружение.

Второй пример дополняет первый и касается практики так называемой «физической йоги» (***hatha-yoga***), обучение которой должно начинаться знакомством с символической диаграммой человеческого тела. Диаграмма состоит из семи кругов (***cakra***), которые локализуются в семи функциональных центрах нервной системы. Можно интерпретировать эту схему двояко — либо как примитивную схему нервной системы (толкование современной физиологии), либо через предполагаемое мифологическое соответствие диаграммы антропоморфной символике. Несмотря на популярность этих толкований, они не представляются верными. Необходимость в этой диаграмме — совсем иного толка; она является инструментом «дивидуального конструирования» и потому необходима — для инициации новичка в структурную схему или способ мышления определенной культурной традиции.

Не язык, а само тело «йогина» представляет собой в данном случае «метаморфическую форму» дивидуального мышления. Выполняя определенное упражнение, йогин медитирует не о том органе, который он непосредственно созерцает, а о мистической традиции, в которой этот орган занимает соответствующее место. Это подтверждает уже высказанное предположение, что субъективное мышление или объективированная мифология не имеют значения в йогической практике, коль скоро даже в индивидуализированной «телесной» деятельности главным для йогина оказывается культурная матрица его существования. И хотя символы, используемые йогинами, кажутся на первый взгляд идентичными, их «внутреннее значение» различно в разных школах и культурах. Истинная цель йогических упражнений

(как раз она-то и выдает фальшь западных имитаций) — в переживании не определенных психо-физических состояний, а смыслов традиции, которые наполняют эти упражнения реальным содержанием. В этом смысле йога не более физиологична, чем, например, церковь как социальный институт христианства. Но если возникновение церкви как инструмента упрочения христианской традиции было спонтанным, то йога была сконструирована (не провозглашена, как идея церкви в Евангелиях, а именно сконструирована) специально, целенаправленно; материалом же для данного конструирования послужил «естественный опыт» человеческого тела.

«Прагматический трансцендентализм» йоги имеет некоторые параллели в общей идее феноменологии, которую мы намереваемся обсудить позже. Что особенно поражает воображение в случае с «физической» йогой, так это ее пребывание на пересечении психо-физиологии и феноменологии, т.е. науки и философии! Причем произведена она была теми же методами, что и применявшиеся в физике способы концептуализации «скорости», «массы», «энергии» и т.д. Автономия мышления, т.е. независимость от материала, с которым оно работает, особенно наглядна здесь. Интересно, что применение сходных методов в китайской и западно-европейской культурах привело к созданию алхимии и протонауки.

Третий пример обобщает предыдущие два и послужит нам переходным звеном для последующего обсуждения.

Вскоре после того, как Гуссерль сформулировал идею феноменологии и наметил задачи феноменологической психологии, некоторые востоковеды обнаружили их поразительное сходство с тем, что было известно уже в течении многих столетий как буддийская мета-теория сознания (**abhidharma**). Они предположили также, что буддийская психология — единственная из имеющихся психологических концепций, которая соответствует гуссерлевским критериям «строгой науки». Например, она прекрасно математизируется, особенно если при этом используется топологическая алгебра и метод изоморфических функций. И, вне всякого сомнения, она поддается экспериментальной проверке. Исследование этой психологии еще только начинается, но уже можно утверждать, что викальпа является ее основным конструктивным принципом. Будда преуспел в разрешении проблемы параллелизма тела и сознания как раз потому, что сумел вычленить сферу чисто мыслительных феноменов сознания,

что возможно только посредством викальпы. Отношением к некоторым фактам как если бы они никогда не встречались в конкретном опыте, Будда обеспечил себе возможность рассматривать эти «факты/события» как репрезентирующие некоторый мета-язык рассуждения, но не обладающие языком дескрипции. Например, никто не может описать свою собственную смерть как ее очевидец. Все попытки проделать это, следовательно, будут разворачиваться в сфере чистого мышления, с использованием мета-языков рассуждения, у которых нет дескриптивного компонента. Буддийская идея структуры сознания (*ālayavijñāna*) близка тем современным толкованиям, в которых наука рассматривается как «метафорическая форма» человеческой практики, т. е. как не вполне рационализируемое воплощение практики в «дивидуальном мышлении» — разделенном социально и исторически, точно так же как буддизм оказывается разделенным социально и кармически, в псевдо-исторической схеме действия. И совсем уж близко подходит к буддийской идее структуры сознания (*ālaya-vijñāna*, что буквально означает «тот, кто использует продукты познания, извлекает пользу из разделения познавательной деятельности») марксова концепция сознания, в которой понятие «превращенной формы» (*Forgestelle* *Forme*) представляется почти полной калькой йогической викальпы. В этом случае мышление работает на стыке науки и идеологии.

Наиболее существенным во всех этих примерах является то обстоятельство, что «псевдо-объект» дивидуального мышления есть не разрозненные физические структуры или мыслительные состояния, а *система языка и культуры во всей ее целостности*. В сущности, этим объектом является философская традиция, со всеми ее идеями, методами, тенденциями и школами. Это означает, что, будучи представленной «викальпически», эта система (существующая не только в некотором идеальном пространстве «чистого» философствования, но и в историческом времени философских диспутов, конфликтов и союзов между ее носителями, куда следует отнести не только профессиональных философов, но и всех тех, кто так или иначе соприкасается с философией) «де-реифицируется», «де-натурализируется» и «де-догматизируется».

Справедливости ради следует заметить, что подобная интерпретация предпринималась и в западной философии, но преимущественно в натуралистическом аспекте. Например,

Декарт медитировал о сомнении — и разработал, в результате, свою философскую систему. Гуссерль медитировал по этому поводу в своих «Картезианских рассуждениях» — и произвел феноменологию. Последователи Гуссерля продолжают сейчас эту медитативную линию, размышляя о «Картезианских рассуждениях». Но на Западе подобная «традиционализация» скорее инстинктивна, нежели «викальпична»; во всяком случае, она не является сознательным применением метода «дивидуального конструирования». Здесь всегда сохраняется натурализованный предмет ее обсуждения — сознание. Вот почему западная философская традиция не способна помыслить о себе как о методе: «предметом познания» в ней является «натурализованное тело» сознания. Следовательно, она продолжает оставаться до-научной, подобно тем эмпирическим наблюдениям, которые предпринимались в до-галилеевой физике. Марксистская традиция пребывает в этом же «эмпирическом» состоянии, ибо ее логические и методологические функции относительно науки так и остались не отрефлексированными.

Совсем иной поворот приняли события интеллектуальной истории в Индии; это оказалось возможным благодаря Ведам.

3. Структурный принцип (дизайн)

Что есть Веды? Этимологически это слово близко к платоновой «идее» (**widea** Гомера), а также к Абсолютной Идее Гегеля. В реальности же это — гигантское собрание текстов, которое не-ведический наблюдатель (например, западный исследователь) идентифицирует, не задумываясь, как коллекцию мифов, примитивных философий, элементарных идей о природе и обществе, хроник мистических событий и т. п. Но совсем по-другому понимаются эти тексты представителем ведической культуры. Для него Веда — не миф, точно так же, как Бог не является мифом для христиан. Возможно, еще меньше того (я попытаюсь объяснить дальше, почему). В первом приближении можно сказать, что Веды сходны не с Библией, а с Богом Библии.

В сущности, Веды представляют собой полностью структурированный Текст, т.е. Логос, причем как в прямом, так и в совокупности его переносных смыслов. Будучи строгой и артикулированной структурой, Веды, тем не менее, широко использовались в социальных целях. Они никогда не отделялись от их социальной функции «культурного текста»;

они практически никогда не использовались в иных ситуациях, помимо *непосредственной активности взаимодействия субъектов культуры и Вед*. Поразительная уникальность Вед проистекает из того факта, что они оказались непосредственно задействованными во всем многообразии общественных отношений. Если и можно признать их религией, то только в самом прямом смысле этого слова: на латыни **religare** означает «связывать, объединять вместе». Как текст, Веды были написаны не на бумаге (или не только на бумаге), но на живой ткани человеческих отношений индийского общества. Структура Вед налагалась на структуру этих отношений, и вместе они выступали как категориальная пара «формы» и «содержания». Подобная оппозиция была зафиксирована и в западно-европейской культуре (марксизмом), но только лишь как логическая возможность, тогда как в Индии она стала причиной возникновения целой цивилизации. Сам факт, что древние индийские философы имели дело не с природным (в том числе и социальным) Абсолютом, а с Абсолютом языка (точнее, Абсолютом, подобным языку) дает ключ к пониманию многих ее загадок. Помимо всего прочего, уже в древности индийские философы оказывались на уровне, по сути, новейшей западной философии (такой, как философия языка, герменевтика, феноменология), существенно превзойдя уровень абстракции современных им древних греков.

И все же, лингвоидная, внешняя форма Вед — всего лишь привходящее обстоятельство, не раскрывающее сути интересующих нас философских проблем. Известно, например, что философия в западно-европейской культуре приобрела свою историческую структуру и обнаружила свою проблематику в ходе размышлений о природе истинного знания, анализируя проблемы универсалий, единого, разума, бытия, Бога, Абсолюта, субстанции и т. п. Вначале они представляли собой некоторые феномены самой познавательной деятельности; впоследствии же эта их внутренняя относительно сознания природа была предана забвению; феномены мышления стали рассматриваться как «предметы» познания и уже затем — рефлексироваться. Традиция реификации «предметов первого порядка» нашла свое отражение в попытках философов организовать свои «ментальные конструкции второго порядка» в то, что сейчас известно как «онтологии», «аксиологии», «эпистемологии» и т. д.

Совершенно очевидно, что в случае с Ведами подобная реификация невозможна. Именно здесь — наиболее интересный пункт всего предпринимаемого нами исследования: мы обратимся не к предметам «первого порядка», т.е. не к предметности познания самой по себе, а к предметам «второго порядка». к «феноменам знания» (**known things**), так что объектом нашего интереса станут «онтологии», «аксиологии», «эпистемологии» и т. п.

Этот поворот мысли довольно трудно уловить, точнее, представить графически, зрительно, находясь в рамках западной традиции. И тем не менее, интуитивно ясно, что самым обращением к предметности «второго порядка» (в которой философия делает объектом анализа себя самое) привычное понимание философии радикальным образом преобразуется, можно даже сказать, ликвидируется. Сам этот жест ставит под сомнение все, что считалось незыблемым в этой философии. Чтобы проиллюстрировать сказанное, давайте обратимся к анализу простейшей познавательной ситуации как той «генетической клеточки», из которой развилась вся эпистемология.

Когда познание отказывается от наивно-реалистической позиции схватывания природного объекта «здесь и сейчас», оно преобразует его в объект своего интереса, «объект познания» (**Ob-iectum**, от греч. **apoballo**, что значит «не-что отстраненное», «отвергнутое», или даже «утерянное»). Посредством этого акта рефлексии, или переименования, мышление отдает себе отчет в когнитивной дистанции, которая отделяет его от объекта. Эта дистанция полагается преодолимой посредством деятельности познающего субъекта (**Sub-iectum**, от греч. **hypoballo**, что означает «замещать», «отсылать», «заполнять»). Осознавая себя как субъект, познание признает, что его задача — заполнить разрыв между собой и интересующим его предметом, причем заполнить его совершенно определенным образом — результатами своей деятельности. «Освоенный» (т.е. заполненный присущим познанию содержанием) объект должен впоследствии быть реставрирован в его онтологическом качестве вещи; мера такого освоения определяется как «проблема» (от греч. **proballo**, что значит «представлять в качестве кандидата», «двигаться вперед», «предлагать»). Если учитывать еще и те референции, которые предлагает нам термин **problema** сам по себе («защита», «затруднение», «начинание»), то можно усмотреть в этом всем символическое представление той активности мышле-

ния, которая должна быть развернута для сокращения (в идеале — уничтожения) вышеназванной эпистемологической дистанции с тем, чтобы восстановить онтологический статус объекта. Проблема, таким образом, есть символическая репрезентация перехода от эпистемологии к онтологии. Подобные эволюции — а именно представление эпистемологии как дисциплины, наличествующей «здесь и сейчас», и сразу же — как предмета второго порядка, в котором и объект, и субъект, и проблема одновременно относятся и к первому и ко второму порядку, проблематизируют эпистемологию. В сущности, трудности, которые вызывает подобная проблематизация, столь велики, что западный философ должен ощутить себя теряющим почву, как если бы вместо твердого основания его рассуждения оказались вдруг построенными на песке, а сам он — помещен в вакуум.

Однако если поставить Веды впереди мышления — все меняется. Философствование, построенное на Ведах, исходящее из них как из твердой почвы анализа, правда, все равно сталкивается с проблемой когнитивного разрыва между субъектом и объектом. Но поскольку роль объекта здесь выполняется самими Ведами, положение радикально меняется. Философская рефлексия неспособности мышления полностью преодолеть разрыв между собой и объектом в западно-европейской традиции нашла свое отражение в «негативной диалектике» (принадлежащей к «предметности первого порядка»), согласно которой Абсолют недостижим в познании и потому именуем. Вместо того, чтобы проблематизировать эпистемологию, западная традиция, таким образом, просто отказывается применить ее к исследованию Абсолюта. Но если Абсолютом, т.е. пределом досягаемости (или недостижимости) познания признаются Веды, он оказывается включенным в границы самого познания. Такое включение, как уже отмечалось, реализуется субъектом познания посредством метода символического конструирования (викальпы). Попробуем проанализировать этот процесс с позиций объективности подобного конструирования.

Дело в том, что Веды — не просто «идея» или «идеализация». Вместе с тем, однако, это и не вещь, так что реставрация ее онтологического статуса здесь не потребуется. Веды не поддаются определению — но только лишь как текст. Вместо попыток дефиниции Вед представляется целесообразным проанализировать тот комплекс деятельности, которая разворачивается вокруг и по поводу Вед как текста.

Проиллюстрировать эти виды деятельности представляется возможным при помощи несложной схемы, ориентированной на исторические и социологические проблемы индуистской цивилизации. Эта цивилизация, как известно, представляет собой единственное кастовое общество, в котором кастовые отношения приобрели псевдо-онтологический статус. Строгая социальная дифференциация является одним из основополагающих принципов такого общества. Соответственно, Веда представляет собой символический механизм социального конструирования, посредством которого производится и воспроизводится кастовая дифференциация. В течение трех тысячелетий существования кастового общества в Индии брахманы при помощи Вед проделали в социальной сфере практически то же самое, что логическое мышление предпринимает по отношению к значению в семантике. Посредством этой деятельности брахманы также фиксировали и закрепляли свое собственное положение как особой касты профессиональных интеллектуалов, оперирующих знаниями и смыслами культуры.

Веда может рассматриваться в трех аспектах: как язык, мышление и деятельность. При текстовом анализе любой фрагмент Вед выступает прежде всего как предложение с присущим ему грамматическим и семантическим строем. Этот подход был важным с практической точки зрения, ибо Веда как грандиозное собрание различного рода текстов несомненно нуждались в специальных средствах их сохранения и по возможности более точной репродукции. Такими средствами стали грамматика санскрита, педагогические приемы, правила запоминания и т. п. Лингвистическая и аналитическая «охрана» Вед была особенно важна для «акустической» цивилизации древней Индии — как дыхание и сердцебиение для живого организма. Вот почему она была там не просто особой функцией интеллектуалов, а условием жизнедеятельности всего социального организма.

Подход к Ведам как к «лингвистическому» объекту чреват реальной опасностью утраты их культурной функции: как язык они становятся открытыми для толкований не-профессионалов, этим языком владеющих. Подобные толкования могли разниться от канонических; еще большая опасность состояла в том, что когда отличие становилось слишком существенным, могло возникнуть сомнение в самой организующей функции Вед, что мы видим практически во всех «гетерогенных», не-брахманских философских концепциях.

Лингвистическая ситуация такого толка была значительно сложнее и потенциально более опасной для целостности культуры, нежели антиномия разума и веры в западно-европейской культуре. Единственным выходом могли стать строжайшие ограничения и даже запрет на любые манипуляции со смыслами Вед со стороны не-профессионалов. Никто, кроме них, не имел права искать какие бы то ни было смыслы в ведических предложениях. Еще и по этой причине ведическая традиция не может рассматриваться как религия.

Несмотря на широкое распространение грамотности, трансляция этой традиции, по вполне понятным соображениям, оставалась устной. Это средство сохранения аутентичности традиции (о котором говорил также Платон), однако, не было панацеей. Хотя свободный доступ к смыслам Вед для не-профессионалов был закрыт, но и среди брахманов могли найтись «отступники», утратившие либо веру, либо способности понимания ведических смыслов (например, в случае мозговой травмы и т. п.). Чтобы гарантировать Веды от возможного урона с их стороны, единственным выходом было полное закрытие доступа к смысловой ткани Вед посредством принципа негативности философского мышления. Как раз потому, что ведизм не был религией в обычном смысле этого слова, сохранить его целостность в антиномическом соотношении разума и веры оказывалось возможным посредством полной нейтрализации неконтролируемой (со стороны брахманов как хранителей Вед) деятельности разума. Тем, кто знаком с историей западно-европейской философии, нетрудно согласиться с оценкой ее эволюции как стремления категоризировать антиномии истины, морали и веры, каждая из которых была отражена в религии как системе культуры. Эти три антиномии составляют предмет анализа Канта в трех его «Критиках». Консолидация философии связывается при этом с ее постепенным удалением от религии. Но решительный разрыв между ними так и не произошел. Даже Кант не считал философию полностью автономной от религии: недаром его концептуальные подходы в философии обнаруживают такое явное родство с религиозными. Другими словами, западно-европейская философия конституировалась как критическая оценка системы культуры, фундаментом которой являлась религия, но не как самостоятельная культурная система, располагающая своей собственной проблематикой и категориальными структурами. И поэтому нет ничего удивительного в том, что когда

позднее эта философия попробовала приложить свои усилия в других, нерелигиозных областях — например, в науке, политике, идеологии — ее постигла неудача.

В Индии же философия не возникла ни как пропедевтика религии, ни как оппозиция по отношению к ней; напротив, философия как «концентрированная трансцендентность», оказалась здесь выделенной из религии. Если главной религиозной идеей христианства является одновременная трансцендентность и имманентность персонализированного Бога, то в Индии Веды представлялись сугубо имманентными для всех, кто владел (через язык) смысловыми кодами этой культуры. Подобная ситуация может быть представлена в квази-реалистической семантике Фреге. Но если в рамках этого подхода озадачиться вопросом о фактически отсутствующих референтах ведических богов, это неминуемо повлечет за собой невозможность локализации этих богов в смысловой структуре языка, тогда как в реальности индийской культуры Веды и не полагаются имеющими какие-то бы ни было референты, ни языковые, ни физические. Веды трансцендентны, и их кажущаяся укорененность в языке отнюдь не отменяет этого факта. Но как же тогда быть со всей той лингвистической деятельностью, которая необходима для их производства и трансляции?

Обратимся еще раз к христианству, с его различием естественных религий и религий откровения. В соответствии с этой дистинкцией, некоторые естественные ограничения налагаются даже на религию откровения. Так, например, в Римской католической церкви, после известного скандала XIV в., было принято установление, согласно которому женщина не может быть избрана Папой. Подобные естественные ограничения, однако, не могут использоваться для того, чтобы ограничить доступ не-ариев к смысловым структурам Вед. Единственным выходом представляется лишение Вед «естественных» кореллятов, полная де-натурализация, де-реификация их смыслов.

Решение на самом деле было весьма радикальным — все, имеющее отношение к Ведам, от богов до естественно-научного знания, объявлялось лишенным какого-бы то ни было реального содержания; всем феноменам, упоминаемым в Ведах, был придан одинаковый экзистенциальный статус — статус бытования-в-качестве-ведических-элементов. Веды, следовательно, не могут больше толковаться ни как миф или собрание мифов, ни как «языкоподобный» объект.

В случае с Ведами мы имеем дело с наиболее ярким проявлением *манипулирования мета-языками в ситуации отсутствия языков описания!* Схватить подобное манипулирование, а тем более концептуализировать его, не представляется возможным с позиций индивидуального сознания; эта цель, однако, вполне достижима для сознания «социализированного» («разделенного», т. е. «викальпы»), которое представлено когнитивным подходом Вед. Это сознание необходимо должно быть антиномичным; в то же время, его антиномичность не может определяться никакими «естественными» причинами, типа «радикального сомнения» Декарта. Существенно также, чтобы подобное сознание исходило из признания безусловной авторитетности Вед и их культурной бытийственности.

Весьма любопытным представляется практическое разрешение вопроса об антиномичности Вед — через разработку систем философского знания, противостоящих друг другу, и потому находящихся в состоянии постоянной полемики, и взаимопроникающих в концептуальные конструкции друг друга, так что все они, по сути, представляют собой негативное отражение друг друга. Самым удивительным во всем этом противостоянии с методологической точки зрения является превалирование попыток достичь взаимопонимания и комплиментарности, которые на самом деле представляют собой завуалированную полемику. В результате этой непрекращающейся борьбы теоретических интересов, практический объект ее — Веды — постепенно исчезает с мыслительного горизонта конфликтующих сторон. То, что остается, представляет собой своеобразную «сумму» или «симфонию» философских систем, каждая из которых одновременно автономна в своей предметности и методологии и связана со своими партнерами некоторой «сверх-системной» связью, в том смысле, что полемика, составляющая принцип бытования этой системы, ведет одновременно в развитию и обогащению компонентов системы самих по себе. Значение Вед, таким образом, оказалось заблокированным и от ее интеллектуальной защиты, представители которой — философы-брахманы — были втянуты в негативную полемику, оставлявшую в неприкосновенности смысловую ткань Вед. Ведическая философия, таким образом, представляла собой олицетворение греческой **problema**, означавшей, как мы помним, «защиту», «затруднение», «предохранение». Интересно, что близкий по коннотации санскритский термин **pravṛiti** буквально значит

«разворачивающаяся деятельность»: даже язык, таким образом, показывает нам направление разрешения ведического парадокса.

Внутренняя эволюция и дифференциация мышления характеризуют формальный аспект философской деятельности и отнюдь не достаточны для прояснения общекультурной функции философии.

Когда ведические термины, вместе с их предполагаемыми до-ведическими референтами из мира вещей были превращены в «предметы-знания,-известные-посредством-коллективного-мышления», еще ничего не было ясно относительно их значений. По сути, всем этим терминам без исключения было присвоено значение «практического прецедента» их упоминания в Ведах, что нашло свое отражение в «производном» (= философском) мифе: слова были у истоков мира, они инициировали творение, когда были произнесены и поняты Богом; усилие понимания превратило их в мысли Бога — и тогда Бог-Дemiург создал вещи, такими, как он их понял из услышанного (слов). Затем эти вещи превратились в слова опять — когда словами овладели люди. Это можно проиллюстрировать схемой 1.

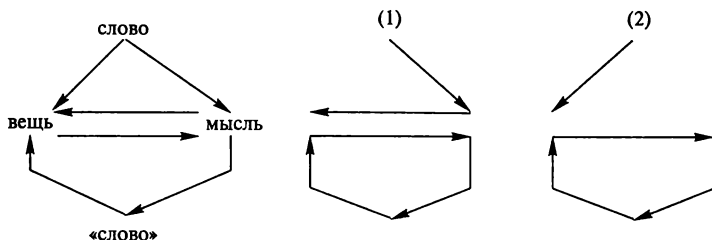


Схема 1.

В сущности, на этой схеме отображена базисная установка карма-мимансы, философии вербального действия. Для западного наблюдателя, не вовлеченного в эту «двойную бухгалтерию», схема мимансы должна выглядеть только лишь как некоторая мифическая возможность. На самом деле мы сталкиваемся здесь с весьма реальным и достаточно радикальным случаем вербальной активности. Возьмем, например, определение мимансаком Бога: (в обоих смыслах — как Demiурга и как объекта веры): «Бог есть имя (или, скорее, грамматическая функция именования), конструируемое при помощи дательного падежа». Почему? Да потому, что

жертвоприношения «даются» ему. Итак, реальное существование Бога не важно в данном случае; намного важнее то значение, которое приписывается Богу в ситуации дарения. Еще пример: «Долг каждого (твоя обязанность) состоит в жертвоприношении». Это предложение содержится в Ведах и потому рассматривается как достаточное для признания существования эмпирического **ego**. Ответственность, истина, мораль, и прочие атрибуты человеческой деятельности существуют лишь постольку, поскольку индивид данного общества правильно воспринимает смысл вышеприведенного высказывания, применительно к которому он выступает лишь в роли грамматического субъекта. В противном случае это ведическое предложение бессмысленно. Каждый индивид должен выводить факт своего собственного существования, свои моральные обязательства, нормы поведения и т.п. не из своего осознания (по типу *cogito*) мира, а из своей способности воспринять ведическую фразу: «Жертвуй!» как безусловный приказ, и только затем толковать ее, посредством «императивной грамматики», как смысл своих действий. Теория «категорического императива» проистекает в данном случае не из рассуждений относительно морали, как в кантовском случае, а из восприятия ведического текста. В том же аспекте следует понимать и идею свободы как «осознанной необходимости» в мимансе. Эта формула, Śābaraswamin, дословно совпадает с гегелевской, и в этом смысле может считаться ее «гомологом». Вообще вся миманса может интерпретироваться в качестве концептуального «гомолога» гегельянства, с тем лишь различием, что ее «объективная реальность» есть мышление о Ведах, тогда как гегелевское — мышление о мышлении. Мышление мимансы о языке как вещи материализовалось в оригинальной концепции лингвистики и философии языка. Категории и процедуры этой лингвистики могут показаться очень странными на слух — все они звучат как названия инструментов хирурга, или мясника, вообще любого, кто связан с расчленением тела на части: «топоры», «рубила», «зажимы» и т.п. Семантические операции названы по тому же принципу: «расчленение», «рубка», и пр. Конечно, мимансаки, будучи жрецами, принимали участие в жертвоприношениях животных и потому не могли не быть знакомы с подобной терминологией. Но дело здесь не в терминологии, которую они могли позаимствовать из практики ритуала для своих философских занятий, а в том, что философские и лин-

гвистические занятия они понимали как продолжение своей ритуальной активности! Это, кстати сказать, чисто мифологический ход — применение схемы практической деятельности для реализации интеллектуального усилия. По этой причине лингвистика мимансаков была насквозь антиномична. Но она также была и абсолютно реальна, в том смысле, что система языка здесь не отличалась от материальных вещей.

Для того чтобы уловить странную логику этого «перевернутого» стиля мышления, необходимо обратить внимание на те типы социальной активности, которые разворачивались в индийской культуре по поводу Вед и вокруг них. Всякий посвящаемый в таинства Вед включался в чрезвычайно сложную систему совместной деятельности по расчленению Вед на некоторые исходные элементы-тексты, заучиванию их наизусть, и последующей реконструкции ведического целого согласно строго определенным, неизменным правилам. По своей сложности этот ведический ритуал сопоставим с современными производственными циклами. Естественно, что грамматика и языковые категории мимансаков должны быть достаточно сложными и гибкими для того, чтобы такой ритуал обслуживать. Важно принять во внимание, что, когда этот аппарат предлагался в распоряжение пользователей, «естественная установка» уже была устранена, в том смысле, что больше не делалось различия между словом и вещью. Для мышления, трансформированного подобным образом, уже нет разницы между, скажем, рыбой и русалкой, коль скоро и та и другая упомянуты в Ведах. Содержание Вед предстало более реальным, чем те «вещи», которые окружали человека в повседневной жизни. Вещам было отказано в собственном значении (как природном, так и языковом, ведико-лингвистическом) помимо того, которое они могли иметь для воспроизводства Вед как системы культуры; это их «вторичное» значение стало их истинным, и, по существу, единственным в рамках данной культуры. Ничего удивительного, что «переосмысленные» таким образом вещи реального мира стали выступать в роли товара, производимого одной кастой индийского общества (брахманами) и потребляемого всеми остальными. Только в Индии, таким образом, профессиональные интеллектуалы выступали как непосредственные производители. Они производили и воспроизводили то, что называли «знанием» и что расценивали как имеющее независимое существование

в символической форме работы как таковой, или кармы. В форме материальной субстанции это знание поступало в распоряжение всех, превращаясь при этом в «незнание» (*avidya*), имеющее культурное значение и претерпевающее разнообразные символические метаморфозы в различных ситуациях социальных взаимодействий. Это можно отобразить схемой 2.

0 уровень



1 уровень Уровень взаимно-рефлексивной философской деятельности по поводу Вед. Первый уровень превращения формы непосредственного содержания Вед как «знания» (*jñāna*)

2 уровень Уровень разнообразных форм деятельности всех членов и каст индийского общества, осознаваемых как их «работа» (карма) и представленных как последующее превращение «знания» 1 уровня

Схема 2.

Конечно, с позиций западной социальной науки можно пытаться оспорить правомерность помещения философского знания над базисным уровнем работы как непосредственного производства. Для нас существенной, однако, является фиксация того обстоятельства, что культурные смыслы всего древнеиндийского общества (включая смыслы непосредственных производителей) формировались в контексте этой инверсии.

Что касается самой философской деятельности, то ее продукт — «знание» — возникал в ходе первичной трансформации, которую можно еще представить как некоторую полиморфическую структуру, принципиально открытую по своим целям и категориально организованную (посредством категорий «проблема», «процедура», «средства», «объекты» и т. п.). Взятая в ее внешнем, культурном воплощении, эта деятельность представляла как исторический процесс удержания внутренних смыслов культуры. Ремесленник, к примеру, воспринимает свой инструмент как нечто реальное. То же самое

было характерно и для индийского философа, для которого идеи, слова, мыслительные процедуры были вполне реальны. Интересно, что и тот и другой одинаково выдерживали проверку реальности их видов деятельности, ибо продукция обоих оказывалась товаром в индийском обществе. Интересно заметить, что само различие производимого ими товара (материального/идеального) диктовало отношение к процессу его производства: ремесленнику запрещено было заниматься интеллектуальной деятельностью, философ же не имел права проверять результаты своего анализа практически.

Философская деятельность, тем не менее, была тоже по-своему практична и конкретна. Философ, к примеру, должен реконструировать текст, в котором «русалка» не была некоторой реальностью, с присущими ей атрибутами существования и физических параметров, но компонентом текста, чей единственный атрибут состоял в этой принадлежности к тексту, «текстуальности», т. е. расположении этого элемента в соответствующем фрагменте текста согласно разработанным ранее структурным схемам Вед. Однако сами эти схемы были скрыты словесной оболочкой Вед, точнее, материализованы в повелительных фразах типа: «Жертвуй!», что вело к неизбыточной много-смысленности Вед. Их истинное значение могло быть уловлено ведическим философом только при учете всего того, что когда-либо случалось с Ведами. Нечто подобное можно заметить в организации современной науки, которая также выступает в роли коррелята системы культуры. Ее «эмпиричности» (например, в квантовой физике) не воспринимаются непосредственно, а находят свое место только в тотальности научной деятельности. И так же, как в науке, философская активность вокруг и по поводу Вед была практически включена в то, что мы называем индийской цивилизацией, выполняя здесь функции ее «культурного идеала».

Не подлежит сомнению, что при исследовании подобных процессуальных систем неизбежны противоречия логического порядка (поскольку такие системы не содержат в себе «субъекта логики»). Это, вероятно, и есть основная причина, по которой западные исследования индийской культуры выглядят столь неадекватными. По самой своей сути индийская философия не согласуется ни с формальной логикой, ни с представлениями здравого смысла, точнее, предметность данной философии нельзя разнести по этим рубрикам (как нельзя было проделать сходную операцию с марксовым «то-

варом», в плане его реального расщепления на стоимость и потребительскую стоимость). Метод Маркса не покрывает реальные процессы движения товаров, ибо он являет собой абстракцию более высокого порядка, о чем Маркс специально уведомляет читателя. Нечто подобное должны проделать и мы, обратив внимание на тот факт, что философии представлены не в их реальном, эмпирическом бытовании, а как «эпистемологические дисциплины», т. е. некоторый итог развития знания как такового.

В случае с философиями труднее обнаружить «реальную» проблематику анализа, чем в марксовом примере товара, прежде всего потому, что философская предметность не имеет непосредственных эмпирических коррелятов. Мы всегда имеем дело с философскими системами, так или иначе уже инкорпорированными в культурную жизнь их социальных систем и представленными в «философских хрониках». Кроме того, ни я, ни мои читатели не можем быть вовлечены в те трансформации смыслов, которые имели место в древней индийской культуре. Единственный возможный способ контакта со смысловой тканью этой философии — через ее тексты — позволяет рассчитывать лишь на некоторое формальное ее понимание. Например, мы можем, путем сравнения, определить, что некоторые приемы логики навьянъяи соответствуют скорее не аристотелевской силлогистике, а современной математической логике, и декларировать, что более правильным будет понимание индийской логики как предшественницы математической логики. Такой подход возможен, но мы не станем им пользоваться: не только потому, что он «не-системен», но и потому, что он не соответствует интенциям нашего анализа.

4. «Сверх-методология»

Для того чтобы адресовать каким-то образом проблемы, не имеющие материальных коррелятов в моей культуре и потому формально недостижимые, я вынужден разрабатывать новые способы мыслительной активности с ними, способы, не имеющие никаких аналогов в западной культуре. Такая стратегия деятельности означает, что как только обнаруживалось, что я следую какому бы то ни было известному в данной культуре способу мышления, я должен немедленно отказываться и от этого способа, и, по возможности, от того содержания, которое с этим подходом ассоциирова-

лось. Таким образом мое мышление становилось «пара-», «сверхфилософским» — оно могло свободно переходить из одной философии в другую, оперировать в концептуальных схемах разных философий практически одновременно. Это, однако, не бесцельное «шатание мысли»; то, что я планирую осуществить, всегда осмысленно и целенаправленно, с тем лишь уточнением, что моя цель мне никогда до конца не известна, по крайней мере пока я пребываю в рамках той или иной философской системы. Обнаружение того факта, что точно такой же способ философствования существовал и в классических индийских философиях, позволяет сделать вывод, что в образе такого философствования нами обнаружена методология межкультурного анализа. Любопытно, что я больше не должен стремиться к «аутентичности» своего исследования, т.е. строго следовать нормам того типа индийской философии, в пределах которого я нахожусь в тот или иной момент анализа. Свобода, предоставляемая таким герменевтическим подходом, предохраняет также от обвинений в идеализме, особенно анти-гегелевского толка, по той причине, что для гегелевского диалектического метода подобное «приведение в соответствие» представляется неизбежным.

Хотя предоставленная мне свобода и не требует атрибутирования позиций, хочу уточнить (именно хочу, но не «должен», ибо ничего не изменится в моем методе без подобного уточнения, разве что читатель уверится, что я действительно работаю в межкультурном пространстве), что моя конструктивная методология представляет собой схематизацию метафизики адвайты (= «недуалистической») веданты. Приверженность веданте предстает как дополнительная гарантия того, что данным исследованием может быть охвачено все многообразие индийской философии. Это проистекает из того базисного отличия, каковое ухватывается ведантой при сопоставлении западной и индийской философии. Пытаясь концептуализировать истину, западная философия работает в парадигме «дуальных оппозиций» («абсолютное/относительное», «абстрактное/конкретное», «ноуменальное/феноменальное» и т.п.). То же самое происходит, когда исследуется проблема бытия («бытие/существование», «активность/актуальность» и т.п.). Даже западная диалектика, основывающаяся на три-единстве логики, онтологии и теории познания, определяет себя как «диалектика», не «триалектика». Это — не просто устоявшаяся словесная

форма, а отражение укорененности в мышлении закона противоречия.

В противоположность этому индийская философия всегда определяет себя как работающую в парадигме «тройственной», «тернарной» оппозиции, третий термин которой, хотя и понимается как некоторая превращенная форма первых двух, не позволяет редуцировать ее к дуализму западного толка. Вот, к примеру, что содержится в схеме веданты:

(А): Уровень абсолютной истины (или реальности), воспринимаемый данной системой мысли как ее догма, не подлежащая усомнению (как теоретическому, так и эмпирическому) основания философствования. Если такое усомнение все же имеет место (и оказывается успешным), это значит лишь, что предпринявший его индивид не разделяет больше данной системы; сама же система остается в неприкосновенности. Способ защиты истинности системы был уже представлен в нашем анализе (при анализе трех подходов к Веде). Подобная абсолютизация истины рассматривается как ее идеализация; хотя считается возможной и такая ситуация, когда абсолютная истина может не иметь своих адептов. В полисистемной активности индийского философствования этот уровень охраняет уникальность каждого из ее подходов.

Б: Уровень конвенциональной истины, подверженной, как таковой, проверке, фальсификации и пр. Этот уровень локализуется в межсистемном взаимодействии и образует текстуру дискуссий между различными философиями. На этом уровне вполне законным будет выглядеть утверждение, что все истины конвенциональны, абсолютной истины просто не существует. Например, найяики, индийские логики и эпистемологи, следуют концепции истины как соответствия (**parataḥprāmaṇayam-parataḥ-prakāśaḥ**), практически ничем не отличающейся от западной. Но то, что они всегда следуют этой трактовке истины, представляет собой их (А) — абсолютную истину. Этот уровень представляется необходимым в свете того, что уже обсуждалось как отношение между «субъектом», «объектом» и «проблемой». Любой объект, даже сама абсолютная истина, может быть проблематизирован эпистемологически, т.е. выступать в роли

«субъекта» анализа. Именно поэтому ньяя, скажем, и рассматривает как свою абсолютную задачу защиту теории соответствия.

В: Уровень абсолютной не-истины, которая не может быть доказана, равно как и опровергнута. Несколько психологизируя (что, надеюсь, читатель воспримет как некоторую метафоричность), можно сказать, что все, что может быть обнаружено на этом уровне, оказывается «невидимым» по крайней мере для одной из философских систем. В может также менять свое значение для разных школ: в одном случае оно может быть (А), в другом — Б. Этот уровень представляет собой методологическую рефлексию викальпы, материализованную в различных типах философской деятельности и распределенную между системами мысли. Если читатель уловил смысл викальпы, ему нетрудно будет понять, почему я не в состоянии проиллюстрировать то, что происходит на этом уровне, без риска впасть в агностицизм или скептицизм. Это не значит, что происходящее на данном уровне вообще никак не демонстрируемо. Что я пытаюсь прояснить своим предшествующим замечанием, так это то, что и агностицизм, и скептицизм сами по себе представляют собой философские системы и как таковые занимают весьма амбивалентную позицию относительно предметности этого уровня. В терминологии адвайты этот уровень выглядит как «сын бесплодной женщины». Естественно, ни один агностик или скептик не согласится с подобной оценкой его концепции.

Эти три уровня находятся в следующем соотношении

(А)	<u>Б</u>
<u>В</u>	

Такая композиция репрезентирует саму идею философии как объекта науки. В дальнейшем я попытаюсь продемонстрировать, каким образом эта идея может быть обнаружена в различных философских системах, модализирующих друг друга с позиций соответствующих им типов мышления.

5. Модальность и модализация

Что представляет собой модализация в том смысле, какой придается ей в моем исследовании? Моей исходной интенцией является создание некоторой концептуальной

конструкции, способной заполнить разрыв между западным и индийским мирами философствования. Осуществление подобного проекта всегда чревато опасностью впадения в спекулятивную идеализацию (что грозит потерей контакта с материалом анализа — индийской культурой), или герменевтическое «понимание» (что не позволит сделать значимых теоретических выводов). Избежать такой опасности возможно работой с этими философскими мирами не с позиции их непосредственного содержания, а как с «конструктами второго порядка». Мой подход здесь будет представлять собой стремление «состыковать» два альтернативных способа достижения контакта между этими двумя мирами философствования; я называю это «модализацией». В методологическом смысле модализация отличается как от «конкретизации», «метода восхождения от абстрактного к конкретному» (разработанного Гегелем и Марксом и представляющего собой усложнение концептуального содержания понятия), так и от «абстрагирования» (представленного Аристотелем и последующей традицией в различных процедурах объяснения и формализации). Модализация, тем не менее, не противостоит этим методам, как и не включает их в качестве компонентов своей собственной активности. Отношение между ними может быть адресовано только при учете различия их «природы» — «естественной» у конкретизации и абстрагирования и «искусственной» у модализирования, что соотносимо с различием методов догалилеевой и галилеевой физики. Чтобы прояснить, что имеется здесь в виду, давайте рассмотрим вначале понятие «модальность».

Модальность является одним из самых непроясненных и «неприрученных» понятий философии. Все попытки разработать модальную логику, от Аристотеля до К. И. Льюиса, не увенчались успехом. Причиной подобной неудачи является разделяемое всеми, кто обращался к этому вопросу, фундаментальное заблуждение. Формальная логика, в том виде, в каком она была разработана Аристотелем, представляет собой тщательный анализ результатов процедуры мышления, которую мы назовем «склеиванием». Речевая деятельность, в соответствии с правилами грамматики этой культуры, была организована как двойное противостояние — истине о предметности разговора, которая полагалась существующей, и особому способу мышления, результирующемуся в правилах логики, согласно которым достигалась, как полагали,

постепенная объективизация нашего знания о предмете. То, что правила логики лишь выражают этот способ помыслить предмет, однако, подвергалось забвению практически с самого начала подобного противостояния. В результате и произошла та склейка, о которой мы упомянули — склейка логики и языка. Формальное мышление забыло эту свою «метафизику» спекулятивного мышления, а логика стала представляться как возможная «без метафизики». Это забвение представляет собой фундаментальную характеристику всех не-модальных логик, которые оперируют терминами только лишь в одной, экзистенциальной модальности. Эта остаточная модальность оказывается весьма подходящей для камуфлирования «склейки» логики и языка, ибо и предметы анализа, и присваиваемые им имена полагаются одинаково данными, т. е. «существующими».

Не то с другими модальностями. Каждый раз, когда мы используем их, мы вынуждены разрывать эту склейку. Иллюзорная субъект-объектная схема разрушается двойной референцией: возможного, существующего или необходимого положения вещей в мире, и субъекта, осознающего себя как намеревающегося сообщить нечто по этому поводу другому субъекту (или субъектам) в форме, соответствующей той или иной модальности. Подобное умножение субъектов коммуникации ведет не только к разрыву связки языка и логики (возможной только в рамках одного субъекта), но и к осознанию того, что различие языка и логики имеет историческую природу, в которой ведущее место принадлежит логике. В результате мы не только восстанавливаем концептуальное единство логики и истории, но и открываем новое поле концептуализации, в котором логика представлена теми формами, которые недостижимы (или не используются) в реальной практике. Это поле остается «невидимым» для традиционной модальной логики, в которой модальные миры представляются существующими в той мере, в какой они референциальны относительно реального мира, относятся к нему тем или иным образом. Подобное модализирование представляет собой шаг назад в сравнении с немодальными логиками, ибо утрачивает присущее им представление об абстрактности их объектов: модальные миры сугубо экзистенциальны.

Иное толкование модальностей можно обнаружить в спекулятивной философии понятия, где модальности расцениваются как различные аспекты (**modi**) одной и той же

субстанции (например, бытия, языка, мышления и т.п.). «Конкретизация» этих аспектов как раз и состоит в их усреднении, сведении вместе, что известно как **coincidencia oppositorum, exclusia contrariorum**. Этот метод широко применяется в западно-европейской философии, от Декарта и Спинозы до Гегеля и Маркса. Как и в предыдущем случае, модализация исчезает с горизонта анализа, уходя в то, что мы определили как \bar{B} : уровень реальности. Неспособность схватить модальность как нечто, отличающееся и от формы и от содержания мышления, характерно для всей западной философии, до такой степени, что может быть даже расценено как ее отличительная особенность. И как таковая, эта «немодальная природа» несомненно имеет отношение к общему кризису философствования в этой культуре (особенно в форме его поглощения наукой).

Принципиальная роль модальностей и модализирования была некоторым образом провидена в феноменологии Гуссерля. Этот факт имеет любопытные следствия для атрибутирования моего исследовательского проекта как феноменологического в том числе. Это не значит, что я заимствую методы или проблемы феноменологии. Напротив, только после того, как мои методы и проблемы прояснены в достаточной мере, я могу идентифицировать их как сходные, в некоторой их части, с феноменологией. Ситуация здесь та же, что и в галилеевой физике, которая лишь опиралась на предшествующую физику как поставщика материала для ее конструкторов.

Рассуждая о «радикальном сомнении» Декарта *per se*, как некотором отражении «феноменологической настроенности» разума, Гуссерль определяет его как «модальное сомнение относительно самой субъектности как таковой». Феноменология предстает здесь, иными словами, как «натурализованное» описание викальпы, как отражение расщепленности сознания, что почти полностью совпадает (по крайней мере, в результате) с социально-расщепленным сознанием викальпы как сознанием множества индивидуумов, вовлеченных в «дивидуальное» конструирование. Это, конечно, не значит, что Гуссерль сознательно использовал викальпу или просто знал о ее существовании. Напротив, если бы он знал об этом методе, сама феноменология никогда бы не возникла, ибо она принадлежит как раз к тому типу философствования, которое невозможно для расщепленной интенциональности! Однако мы можем, тем не менее, использовать феноменологию для

того, чтобы понять, в чем суть философии как коллективной интеллектуальной деятельности, особенно нижеследующий пассаж:

«“Много-эго-тизм”, лежащий в природе сомневающегося и модализованного сознания — это разногласие “Я” с самим собой. Здесь речь не идет более о простом явлении расщепления восприятия, но о разногласии “Я” с собою самим, хотя разногласие очевидно основывается на пассивных обстоятельствах этого расщепления и мотивируется ими. Сейчас “Я” не в ладах с собой, он в инакомыслии с собой, коль скоро он склонен верить то в то, то в это. Затем, эта склонность не просто обозначает аффективный порыв к привлекательным возможностям; скорее, *они* привлекают меня в их бывании, и я прохаживаюсь то с одной, то с другой, в модусе личного решения, придаю валидность то одной, то другой своим активным занятием позиции, которое, конечно, всякий раз оказывается затруднительным. Это “прохаживание” “Я” мотивировано весом самих возможностей. Из этих влекущих возможностей проистекает тенденция к суждению, которой я активно следую в течение некоторого времени и чем привносится как бы моментальное личное решение с моей стороны в ее пользу. Но затем, вследствие эффективных притязаний иных возможностей, я увязаю... “Я” как бы проходит полпути к достижению, но не в силах преодолеть весь путь к твердой решимости или убеждению». («Опыт и суждение», с. 303.)

Этот отрывок из Гуссерля представляет собой, по сути, негатив моего замысла, натурализованный, к тому же, в особом настроении сознания и выраженный пассивным голосом сомневающегося субъекта. В развиваемом здесь методе «пара-философии» различные системы философствования рассматриваются как находящиеся в особых отношениях друг с другом — отношениях «всматривания», своеобразного зеркального отражения. Их тексты при этом будут анализироваться как модализация этого «всматривания», посредством интерпретации этих систем как участвующих в общем процессе философствования, а не разрозненных попытках «системотворчества». Мой замысел можно определить, с учетом этой его «пара-», «сверхфилософской» направленности, как попытку концептуализировать эту «вечную антиномию» систем философствования, одновременно разделенных и соединенных в технике модализирования.

Какова форма модального представления этих текстов? Рассмотрим несколько примеров, имея в виду, однако, что основной интерес в них будут представлять не сами тексты, а их модализация.

«Большая змея». — Обычное дескриптивное описание.

«Эта змея — большая». — Пропозициональное предложение, в котором акт нашего мышления предстает как со стороны его формы, так и содержания, в субъект-объектной схеме языка. В этом предложении также имплицитно представлена логическая схема его языковой структуры.

Когда в поле зрения появляется субъект, артикулирующий это предложение, мы имеем следующую конструкцию:

Я знаю: «Эта змея — большая». — Полное предложение, в котором наше знание представлено в правильной логической и лингвистической форме.

но не:

Я знаю: «Большая змея». — Логическая форма этого предложения неточна, что не позволяет квалифицировать его как полное предложение. Отсутствие упоминание о субъекте знания во второй части этого высказывания превращает его в немодализируемую конструкцию.

«Я знаю (видел) большую змею» — в этом высказывании о факте нашего восприятия не содержится никаких логических или семантических свидетельств его неполноты, как в предыдущем высказывании, где другое расположение кавычек делало необходимым некоторые семантические (и/или логические) действия с тем, чтобы формально «дополнить» его. Предложение типа «Я знаю, змея большая» нуждается в определенной логической доработке, точнее, в указании на тот факт, что применяемая здесь логика пригодна только для «аналитических» предложений знания, но не «синтетических» конструкций относительно предметов как объектов познания. Логическая схема, как видим, оказывается увязанной в подобных случаях с эпистемологическим подходом. Такие случаи указывают на аподиктическую модальность, в которой согласуются логическая и эпистемологическая перспективы действия по отношению к предмету анализа, что в конечном счете дает возможность представить его как объект и мышления и языка. Эта модальность «аподиктична», ибо для нас одинаково важны как сам акт мышления, так и то, что становится объектом нашей мыслительной деятельности. Нечто подобное представляется возможным проследить

и в других «естественных» модальностях («необходимости», «возможности», «очевидности» и т. д.).

Не следует забывать при этом, что во всех таких случаях нас интересуют не модальности сами по себе, равно как и не способы их выражения в языке. «Разделенные» конструкции мышления могут прослеживаться только через и посредством модализации, в которой одновременно задействованы все три модальности. То, что этих модальностей три, определяется уровнями реальности, о которых мы уже говорили.

Поскольку модализации никогда не выступают на передний план мыслительной деятельности, присутствуя лишь как ее фон, как некоторая готовность определенной системы мысли вступить во взаимодействие с другими системами (в этом смысле модальность лишь указывает на что-то, но сама по себе ничего не представляет), нет нужды определять их. Все, что представляется необходимым проделать в моем последующем анализе, — это разработать процедуру приведения любой системы философской мысли в исходную тернарную оппозицию, точнее, обнаружения этой оппозиции как уже всегда, изначально присутствующей там.

5.1. А. Деонтическая модализация Представьте, что Вы участвуете в стрелковом состязании. Цели скрыты и необходимо ждать, пока снимут закрывающую их завесу. Когда Вы их наконец видите, обнаруживается, что это — приказ: «Стреляй в меня!» В этой ситуации *значение* данной (и любой другой) команды образует уровень (А) Вашей абсолютной истины. Это аподиктически очевидно, исходя из того факта, что Вы получили приказ и стреляете в соответствии с ним. Но Вы не воспринимаете эту надпись как *знак* и потому она составляет материальную цель действия. Таким образом, деонтичность может быть определена как метафизика «того-что-должно-быть-сделано», как полнейшая определенность в знании того, что находится перед Вами. Именно поэтому деонтичность не только не должна, но и попросту не может быть определена сама по себе, в своем внутреннем содержании. Она вводится соответственно аподиктическому статусу знания того, что есть (что означает, в данном случае, что аподиктичность может быть изменена, а деонтичность — нет). В деонтической ситуации стрельбы по мишени сама необходимость стрельбы никак не может быть усомневаема, хотя и предусматривается возможность замены мишени. То, что изменяемо здесь, таким образом, есть знание цели дей-

ствия, но не необходимость самого действия. Деонтичность приобретает реальный смысл только если реализуется через нечто «неосмысляемое». К примеру, семиотик может пытаться описать действия стрелка из лука, как относительно мишени, так и применительно к приказу: «Стреляй в меня!» в поведенческой парадигме, как действия, прагматически ориентированные знаками, тогда как для самого стрелка подобное описание настолько же невозможно, как невозможен «сын бесплодной женщины».

5.2. Б. **Аподиктическая модализация** Аподиктическую модализацию несложно представить инверсией модализации деонтической. Организатор стрелкового состязания может предложить его участнику на выбор две разных мишени, чем помещает свое знание на (А) уровень абсолютной истины. Стрелок всегда будет стремиться поразить цель, но в этом последнем случае смысл его действий будет относиться к уровню Б, ибо он обусловлен. То, что здесь происходит, можно определить как отношение Бога к созданному Им миру. Что самое любопытное, смысловой аспект этой ситуации остается «немыслимым» даже для Бога, т. е. организатора всего действия. Предоставляя альтернативные мишени, он создает ситуацию выбора только для стрелка, но не для себя самого, работающего в метафизике аподиктической модальности. Читателю нетрудно сообразить, что и мое мышление (при написании этого текста, равно как и при любой попытке осмысления индийских философий), работает в той же аподиктической метафизике. Не будучи индийским философом, я не в состоянии воспринять содержание индийских концепций как *знаки* (для) моей деятельности.

5.3. В. **Гипотетическая модализация** Возьмем, к примеру, аксиоматическую схему мышления Евклида: «Предположим, что...», каковая может служить в качестве формулы гипотетичности знания, которое надлежит проверить на истинность. Само предположение, т. е. «аксиоматизация», относится здесь к уровню абсолютной истины (А); то, что предполагается проверить, располагается на аподиктическом уровне доказательства Б. Проверку предположения можно проводить разными путями, в зависимости от чего его можно локализовать в различных структурах знания (как Евклидову и не-Евклидову геометрию, например), но общая им обоим смысловая мета-теза гипотетичности остается. Третий, «немыслимый» компонент каждой такой композиции есть,

следовательно, деонтичность, значение «обязательности», о чем уже говорилось выше. Естественный статус должностования аксиомы оборачивается теоретическим знанием, разделяемым всеми.

6. Саморазвивающаяся культура и текст

Трех модальностей, таким образом, оказывается достаточно для того, чтобы представить философию как систему культуры, которая инкорпорирована в совокупность различных типов мыслительной деятельности. Понятие культуры используется здесь скорее как технический термин, подобно тому, что происходит с ним в западной социальной теории, где он используется для описания, в первом приближении, культуры Индии как превращенной формы авторитетного текста в форме философской рефлексии индуизма. В западно-европейской культуре это понятие сформировалось во взаимодействующих процессах объективизации и деперсонализации идеи бога, вот почему там она представлена как некоторая целостность, состоящая из частей как ее функциональных элементов. Все, что нарушает целостность культурного функционирования, необходимо должно подавляться. Западная культура, таким образом, основывается на концептуальной оппозиции «функциональности» и «конфликта».

Несмотря на сходство технизации понятия культуры, мое толкование этого термина не предусматривает рассмотрение культуры как некоторой целостности функционирующих частей. Модальности как интенции составляют суть этого восприятия культуры. Системы индийской классической философии, несмотря на все их различие, рассматриваются здесь как «коллективные субъекты», хотя и располагающие особыми познавательными приемами, но способные работать в унифицированной структуре значения, которая как раз и создается благодаря их деятельности. Существенно добавить, что они способны успешно взаимодействовать посредством знаков. Стороннему наблюдателю (в данном случае — западному исследователю) все это может показаться знакомой картиной актуализации в знании некоторой объективной культуры, представленной совокупностью норм, или системой ценностей, которые делают эти нормы обязательными для любого субъекта культуры. Культура может показаться ему также системой идей (подобно тем, которые обнаружи-

ваются в научном исследовании как стремления получить объективное, разделяемое всеми знание о мире). Для индуистского философа, однако, культура представляет собой нечто совсем другое, это всегда и только Веды. Анализ культуры в этом толковании не может быть ничем иным, кроме как модализацией.

Понимание культуры как гармонической целостности, в которой не представлены диссонансом познавательные установки наблюдателя, имеет принципиальное значение для восприятия культуры «извне», с позиций иной культуры. Когда же исследовательский подход осуществляется «изнутри» культурной системы, антиномичность ее интерпретации предстает неизбежной. Это как нельзя лучше видно в индийской классической культуре, в которой Веды сами по себе и совокупность их рефлексий — даршаны — противоречивы, антиномичны друг по отношению к другу. Тому, кто привык к критерию непротиворечивости знания, очень трудно приноровиться к этой особенности ведического знания. И структура, и исторический процесс формирования индийских систем знания поэтому вряд ли представимы в обычной перспективе культурного сравнения.

Как же представить и онтологически обосновать, в таком случае, системы индийского философского знания? Можно ли прибегнуть здесь к каким-то межкультурным средствам концептуализации? Для ответа на этот вопрос необходимо прежде всего принять во внимание, что сами эти системы отстранены от ведической культуры в том смысле, что совокупность норм этой культуры не находит прямого отражения в них. Однако подобное отстранение не означает полной изоляции даршан от Вед как культурного тела индийской классической цивилизации. Даршаны можно представить как своеобразные продолжения-модализации ведических текстов, располагающиеся в порядке соответствующих модалных композиций типа $\frac{(A) \ B}{B}$ (см. схему 3).

Анализируемые тематически, в их элементарном содержании, философские сутры не выглядят как ведическое знание в плане его уникальности. В них представлены те же проблемы, что обнаруживаются и в гетеродоксальных философских текстах (например, в буддийских и джайнистских сутрах), равно как и в западной философии. Это свидетельствует о том, что формирование и развитие даршан происходило не только путем их внутренней рефлексии, но включало в себя

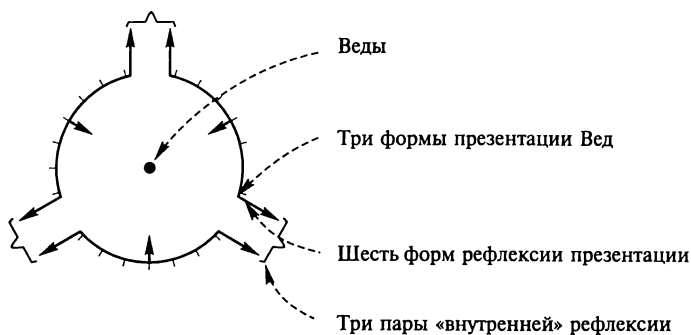


Схема 3.

некоторые формы взаимодействия с философским знанием как таковым. Это обстоятельство, вообще говоря, выступает в роли кардинального, **a sin qua non** условия нашего анализа, без чего даршаны были бы полностью эзотеричны и непроницаемы для непосвященного.

И тем не менее, корпус текстов шести школ индуизма столь же уникален, как и сами Веды. Не один из этих текстов не поддается толкованию как «естественный» или «искусственный» в западном понимании. Сутра, что дословно означает «перевитая веревка», не есть, конечно, вещь в ее естественном толковании, однако, с учетом особенностей ее композиции, о которых говорилось выше, и коллективного авторства, она не представляет собой вполне искусственный феномен. Текст сутры может использоваться как культурная вещь, например, в псевдо-естественной функции некоторого мнемонического средства (откуда и идет «перевитая веревка»). Сутры достаточно радикально отличаются от западной экзегетической литературы. Хотя «перевитая веревка» и может ассоциироваться с четками, ее назначение совсем не в том, чтобы перебирать бусины, а в отнесении к соответствующей культурной традиции. Сутра есть эта традиция сама по себе, и как таковая, она обладает собственной уникальной ценностью, равной ее культурному значению. Философские концепции, построенные на соответствующих сутрах, можно сопоставить с современными научными теориями, например, в физике, которые, несмотря на возможность их коррекций, все должны основываться на галилеевых принципах, чтобы быть принятыми в современной физике. Конечно, корпус даршанических текстов не является больше священным и может подвергаться критической оценке, даже коррекции, хотя

отказ от него (что означает одновременно отказ от принципа сакральности Вед) будет угрожать самим основаниям этой культуры. Подобный отказ будет означать пересмотр культурной функции сутр как того фермента, который генерировал дискуссии между даршанами и привел к созданию всей системы ортодоксального философского знания классической Индии.

«Текстуализация» этой дискуссии, поэтому, содержит в себе намного больше, чем просто содержание споров между даршанами. Как раз это обстоятельство и делает возможной реализацию моего философского проекта. Так, например, в корпусе текстов ньяи (индийской формальной логики) содержится не только теория логического вывода, но также и весь сопутствующий материал, необходимый для реконструкции происхождения логики, как в формальном, так и трансцендентальном аспектах. Такого рода сведения невозможно почерпнуть из аристотелевой «Аналитики»; в поисках подобной информации следует обратиться к его «Метафизике». «Ньяя-сутра» — не просто учебник логики, это законченное целое, располагающее всем необходимым для создания, обучения и использования логики. Она подобна *ovum logicae*.

Поскольку каждая из даршан возникает из соответствующего ей авторитетного текста, она не может анализироваться вне тех авторитетных текстов, которые составляют основания других даршан. Не будучи ни естественной культурной вещью, ни отражением содержания подобной вещи, а всего лишь текстом, она может соотноситься только с другими, подобными текстами. Философствование в классической индийской ортодоксии не могло быть ничем иным, кроме текстовой рефлексии, рефлексии «из текста в текст» и «по поводу текстов».

Это позволяет гарантировать уникальность каждой даршаны, несмотря на ее последующее развитие и обогащение новыми темами и объектами анализа. В рамках «интертекстовой рефлексии» уже неважно, обнаружены ли эти темы и объекты в рамках данной даршаны или позаимствованы из другой — в любом случае они приходят «из текста». Правда, это создает определенные затруднения для понимания, точнее, репрезентации содержания самих даршан, в плане строгой локализации присущих им тем и объектов. Проиллюстрировать это, однако, представляется возможным в относительном пространстве/времени Эйнштейна, одновре-

менно открытом и закрытом, где различные параметры могут быть рассчитаны, но не локализованы, т. е. верифицированы. Это потому, что сама идея верификации становится одной из переменных этого мира.

Простая иллюстрация того, как принцип относительности работает в условиях гравитации, поможет прояснить кое-что и относительно нашего объекта исследования. Согласно Эйнштейну, существуют такие точки пространства, луч света в которых может искривляться под влиянием гравитации и даже «закругляться», образуя так называемые «световые ловушки». Каждый, кто вообразит себя в подобной ловушке, может быть уверен, что, глядя прямо вперед, он будет видеть... себя же самого. Конечно, он может осознавать при этом, что его восприятие иллюзорно, но развеять эту иллюзию он окажется не в состоянии, ибо она — его собственное восприятие. Следовательно, он не сможет подтвердить свое осознание экспериментально.

Каким же образом оказывается возможным осознать иллюзорную загадку даршан, равно как и то, что происходит в их «текстовом пространстве»?

7. Шесть эпистемологических дисциплин, разворачивающихся друг друга

Все последователи индуизма разделяют, хотя в разной степени, так называемый «принцип двойного знания», согласно которому различаются «трансцендентальное» (*paramārthika*) и «трансактивное», или «практическое» (*vyavahārika*), знание. Доктрина «двойного знания» не прилагается ни к Богу, ни к природе, ни к знанию как таковому. Единственной предметностью этой концепции являются тексты, корпус текстов, наработанный шестью индуистскими школами и закрепленный в соответствующих им традициях. Основополагающий, так называемый «корневой» текст каждой из школ признается как основа трансцендентального знания. «Трансактивное» или «практическое» знание производно от «трансцендентального» и в этом смысле принадлежит ему, но никогда в него не включается. Продолжение одного текста в другой и соединение их таким образом в цепочку текстuality означает продвижение каждой философской школы в «ничейную мыслительную зону» и тем самым овладение ею, «отмысливание» того фрагмента ментального пространства, который открывается текстам этой школы. Корпуса

текстов всех школ увязаны друг с другом через посредство их «корневых» основ, однако содержащееся в них знание «трансцендентально» только для текстов «своей» школы, для всех остальных оно «трансактивно» и является предметом их рефлексии.

Типы подобной рефлексии сформировали три пары взаимосвязанных регионов мысли (*sāmanatantra*) индуизма:

миманса и веданта; вайшешика и ньяя; санкхья и йога.

Подобная увязка отражает не только историческое, но и содержательное родство этих школ. В ней также прослеживается логическая дополнительность их друг по отношению к другу. Рассматриваемые в категориальном аспекте отношения между парами выглядят как «формальные», внутри пар — как «материальные» или «органические» связи. Все они в равной степени задействованы в производстве и воспроизводстве текстов, причем не только своих собственных, но и текстов других школ, поставляя материал, средства и методы для этой деятельности. Так, например, вайшешика (выполняя функции философии природы) снабжает ньяю (формальную логику и эпистемологию) основами ее «физики», т. е. системой онтологических категорий и общим представлением о мире, тогда как ньяя предоставляет вайшешике свои познавательные парадигмы и технику логического вывода. Йога («психо-технология») осуществляет практическую проработку категорий «состояний сознания» (*tattvas*), теоретически провиденных самкхьей («психо-теория»), а санкхья развивает свою телеологию, столь необходимую йоге. Миманса (точнее, карма-миманса, философия «должествования») озабочена рационализацией мира, посредством приведения практических действий в соответствие с нормативными инструкциями авторитетных текстов; веданта (метафизика ведантизма) представляет собой методологию «освобождения от текста» и как таковая представляет собой мощный стимул для мимансы в «восстановлении» поля деятельности, разрушаемого активностью веданты.

Но это еще не все. Здесь мы имеем дело не просто с разделением философского труда между различными школами в соответствии с их специальными интересами, а проникновение в объект каждой из систем, вступающей в отношения «взаимной рефлексии», что неизбежно ведет к их существенным трансформациям. Так, например, «физикалистская» ориентация не развивалась в философии

вайшешики (как это случилось со всеми натурфилософскими концепциями Древней Греции), так что весьма затруднительно расценивать ее как философию природы. Можно согласиться, что определенные физикалистские идеи все же присутствовали там (идея атома, к примеру), но они не проистекали из наблюдений самих вайшешиков, равно как и не были обобщениями этих наблюдений. Вот почему индийские исследователи атомизма Канады признают неправомочными попытки сопоставить его теорию с атомистической философией Демокрита. То, что вайшешика понимает под атомом (или «бесконечно малым»), не есть обобщение ее размышлений по поводу пылинок, танцующих в луче света (как у Левкиппа). Здесь мы имеем дело скорее с математической идеей бесконечно малого (**paramāṇu-viśeṣa**); эта же формулировка используется вайшешикой в совсем другом контексте, что свидетельствует в пользу ее самостоятельной значимости вне атомистики. Отсылаем читателя снова к методу «разделенного конструирования».

«Викальпа», однако, может оказаться полезной и в другом отношении. Представим себе декартово «радикальное сомнение» в двух различных проекциях мышления — как феномен восприятия и как логическую конструкцию. Если отвлечься от «единого источника» обеих проекций, то получим концепцию атома вайшешики — миниатюрную «превращенную форму» неизбежной несовместимости чувственной определенности и логической необходимости. Иными словами, прототип атома вайшешики обнаруживается в некотором «несогласии» между даршанами, точнее, в его социальных последствиях. Подобное несогласие никогда не может быть преодолено, ибо его источником является разница взглядов даршан, которая уже скрыта наслоениями их символических конструкций. В этой ситуации даже логика ньяи, с ее весьма мощным техническим аппаратом, не способна помочь. Более того, исходная ситуация конфликта мнений сама натурализуется, т.е. превращается в субстанцию и включается в онтологический пантеон **viśeṣa**, что буквально означает «доля участия» — категория, давшая имя самой вайшешике. Таким образом, сам факт исходного несогласия, разделяемого всеми участниками дискуссии, становится предметностью философии вайшешики, которая, однако, в полном соответствии с ее установками, развивается на материале «философии природы», а не, скажем, относительно

некоторой формы политической экономии или «философии разделенного участия». Таким образом, природное содержание становится лишь формой представления предметности вайшешики. Возможные «натурализации» или «реификации» производятся здесь проектированием вишеши (*viśeṣa*) на это содержанием и, следовательно, непрерывным обращением ее в форму. Так производится «онтология логики», «атом», «семантический дифференциал» и т. д. То, с чем сталкивается читатель в данном случае, есть поразительный пример философского «вечного двигателя», «вечного» в том смысле, что сам механизм проектирования никогда не рефлексивируется метафизикой вайшешики (причину мы уже видели в эйнштейновской иллюстрации). Следовательно, никакой теории «проекции» в вайшешике нет. Такая теория разрабатывается другой философской системой — самкхьей, где мы имеем дело не просто с «разделенным конструированием», а с его удвоением, т. е. воспроизводством себя самого!

Чтобы представить, что это такое, давайте вновь обратимся к вайшешике, точнее, к ее не-рефлексивной деятельности, дающей богатейший материал для логического и эпистемологического конструирования ньяи. Это конструирование, в виде обратной любезности, снабжает вайшешиков готовыми схемами для их активности, что делает саму логику ньяи интенциональной. Соответственно, логика ньяи строится не как формальная дедуктивная система (хотя она и содержит весьма развитые формализации), но как процедура редукции (*nyāya*) псевдо-натуральных объектов вайшешики к формам логического мышления.

Подобным образом, хотя и в другом материале — в теории структурированных психических состояний, работает философия самкхьи. Это не означает, что философы этой школы воспринимают психику как нечто реально существующее и подвластное наблюдению. Психологическая теория самкхьи развивается потому, что обнаруживает в йоге практическое приложение своих схем, *praxis* предполагаемой ментальной активности. Психология самкхьи поэтому не есть не только экспериментальная психология, но даже и теоретическая дисциплина в нашем понимании; это — некоторая «внешняя форма» того содержания, которое она транслирует в йогу и получает, по «аппробации», обратно. Вся программа гуссерлевской феноменологии оказывается по сути выполненной в самкхье. Мартин Хайдеггер в «Бытии и времени» определял феноменологию через «как»

теоретизирования. Если так, что санкхья обеспечивает материал («что») для феноменологической активности («того») йоги. Соответственно, йога, целенаправленно меняющая ментальные состояния, обращается к самкхье за помощью в их вербализации, т.е. обосновывает теоретизирование самкхьи посредством превращения его в «тематический» процесс. Историческое развитие связки самкхьи и йоги является также подтверждением взглядов М. М. Бахтина о том, что психология работает с предметностью слова, как та представлена в разнообразных вербальных транзакциях («полифонии»).

Но известно ли было самим индийским философам о преобразующем свойстве их деятельности? Достигли ли они того уровня рефлексии, на котором мы находимся сейчас? Шри-Шанкара-карья замечает по этому поводу, что его адвайта-веданта вряд ли бы была нужна как метафизика и «первая философия», если бы различные философские школы не были так активны в производстве их философских представлений о реальности. Их активность (**pravṛtti**) вынуждает адвайтина заниматься методологическими изысканиями для критической оценки, «де-реализации» этих представлений. В частности, адвайтин квалифицирует как свою задачу определение предпосылок, относительно которых желание познать мир (**Real**) выступает как таковое только потому, что это понятие (**Real**) упоминается в текстах и истолковывается там как условие всего познания. Такие тексты, в свою очередь, производятся экзегетикой мимансы и выступают как исходный материал, по поводу которого разворачивается методологическая деятельность веданты, целью которой является «освобождение» от текста.

Таким образом, даршаны — не просто дополнительные друг относительно друга мнения и концепции по поводу сакральной ведической тематики; они возникают одна из другой в ходе взаимонаправленных актов «отмысливания» их конструктивного содержания и выступают как исходный материал для формирования соответствующего каждому способа мышления. Подобное «отмысливание» представляется несомненным в случаях, когда рефлексорное производство идет «транзактивно»; сложнее обстоит дело с «корневыми» текстами, которые должны воспроизводиться трансцендентально в их полной само-идентичности.

Эта проблема, вместе с другой близкой к ней — проблемой естественного и искусственного (точнее, не-естественного и не-искусственного) внутри-текстового обоснования даршан, имеет двойственное толкование в веданте. Методология веданты концентрируется в псевдо-натуралистической доктрине «майи» («трансцендентальной иллюзии», в онтологическом плане) или «авидьи» («не-знания» как «не-возможности познавать» эпистемологически). Майя и авидья не различаются в своей предметности. Онтологический образ майи фундирует многопозициональность даршан, но не имеет при этом никаких естественных коннотаций. Было бы ошибочным толковать майю как «трансцендентальную иллюзию» кантовского толка, т. е. как принадлежащую сознанию познающего индивида. Мир может представляться иллюзией только лишь потому, что изолированный познающий индивид есть иллюзия в индийской парадигме. Адвайтийский философ Видьяранья так определяет майю:

**tucchānīrvacaniyā ca vāstavi cety asau tridnā
jñeyā māyā tribnir bodhaiḥ śrtautayauktikaiḥ.**

Майю можно понимать с трех разных позиций: с точки зрения человека с улицы, который верит в ее реальность, с позиции логика, для которого она неопределима, и в парадигме того, что присоединяется к Слышимому (= Веде), для кого майя — не-существующее.

Интенция адвайтина не имеет ничего общего с восприятием обычного человека — мир и природа для него могут приобрести бытийственность только в воображаемой парадигме логического атомизма, чья реальность — неопределима. «Истинная» реальность для него может быть найдена только в тексте, произведенном посредством особых процедур трансформации содержания мира и представлений о нем. Сила майи — в сакрализации чужого «корневого» текста, который, по причине его принадлежности к другим воззрениям на Веде, не может рассматриваться как источник истинного знания в парадигме данной даршаны и потому должен признаваться в ней как несуществующий. Соответственно, авидья («то-что-не-может-быть-познано») не есть ни характеристика запутавшегося сознания, ни ограниченность познающего субъекта (традиционные качества «сомневающегося сознания»); она — тень другой познавательной «рефлексии» и как таковая действительно

непознаваема. Если, к примеру, «корневой» текст веданты представляет собой ее видью, то для мимансы этот текст будет авидьей. Неизбывные парадоксы мышления, таким образом, оказываются предусмотренными системой ведического знания и представляют ее интегральный компонент.

Парадоксы майи и авидьи не концептуализированы западной философией. Ближе всего к фиксации присущей им предметности подошел Гегель, когда анализировал «проницаемость», «пористость» материи, чьи компоненты соединяются друг с другом на манер нитей ткани, или ковра. Как раз это «переплетение» и есть то, что делает всю ткань существующей и позволяет воспринять узор, вытканый на ковре («Наука логики». Т. 2. «Понятие сущности»). Хотя этот образ сформировался в результате радикального переосмысления Гегелем кантовского эпистемологического эмпиризма, а также гегелевской идеи «взаимности», существующей между индивидуальными субъектами познания, он продолжает оставаться не-рефлексивным относительно содержания самой философской деятельности. Например, здесь ничего не говорится об «интенциональности» отдельных нитей, о возможности (или невозможности) отделить образ, дизайн, от ткани. Или о том, что составляет предмет нашего интереса: насколько и какими средствами возможно проникновение в чуждые контексты с сохранением способности их понимания.

8. Модальная семиотика и категория философского мышления

Отметив ранее, что антиномия между субъективной (= ведической) и объективной (= научной) перспективами анализа выглядит неустранимой, я попытаюсь все же преодолеть ее при помощи шести модализирующих категорий самой проблемы. Они представлены в таблице в виде шести референтов трех модальностей:

Модализация	Символ	Объективная презентация (в науке)	Субъективная презентация (в ведическом знании)
Деонтическая	N	норма	значение
Гипотетическая	V	ценность	знак
Аподиктическая	I	идея	знание

Презентация «объективного» и «субъективного» в этой схеме не тождественна объективному и субъективному как таковому, культурная презентация не может оцениваться в сетке этих двух категорий, ибо она не есть ни объективное содержание, ни субъективное значение.

Такое представление проблемы отнюдь не означает попытки уподобления даршан тотальности «культур». Культура никогда не толковалась в западной культуре так, как понимается сакральный текст в Индии. Ошибочным также будет понимание этого текста как «объективированного культурного кода», разделяемого группой философов. Если на Западе культура материализуется во всей тотальности социальной жизни, то в Индии философский текст представляется существующим в универсуме соответствующих воззрений (даршан), что отнюдь не совпадает с обществом; социальность подобного текста всегда модализирована, так что каждая из даршан есть форма «модализированной коллективности». Понятия, содержащиеся в моей схеме, применимы как к объективному конституированию культуры, так и ее внутренней рефлексии в Ведах; надобность же их, вообще говоря, довольно ограничена — целями введения непосвященного (западного исследователя) во внутреннюю жизнь индуистских воззрений. Действия непосвященного при этом выступают как «модализирующие категории», референты которых (культура и ее компоненты) не являются объектом нашего интереса.

Что прежде всего бросается в глаза западному исследователю при попытке понять авторитетный текст, к примеру, адвайты-веданты? Недостаточность его усилий для постижения абсолютного знания, ибо то, что составляет абсолютную истину в этом тексте для адвайтина, будет абсолютной бессмыслицей для не-адвайтина. В принципе, эту ситуацию должен принимать в расчет и сам адвайтин, соглашаясь на своеобразный компромисс, а именно, на признание правомочности здравого смысла и повседневного опыта. Этот компромисс, однако, может быть устранен в его последующей деятельности; сама процедура освобождения от ограничений повседневного опыта может быть реализована по-разному, в зависимости от той из шести традиций, в которой она осуществляется. Базисная композиция уже известна:

Из нее складываются следующие комбинации:

$$(1) \frac{(I) N}{V} \quad (2) \frac{(N) I}{V} \quad (3) \frac{(N) V}{I} \quad (4) \frac{(V) N}{I} \quad (5) \frac{(V) I}{N} \quad (6) \frac{(I) V}{N}$$

Модусы данной схемы можно представить как материализацию шести «рефлексий» индуизма, в тех их формах, в которых они отражены в соответствующих авторитетных текстах:

(((((N)))))) (((((V)))))) (((((I)))))) (((((N)))))) (((((I)))))) (((((V)))))) (((((N))))))

I	N	V	V	N	I
санкхья	ньяя	веданта	миманса	вайшешика	йога
(«Теоретик»)	(«Логик»)	(«Методолог»)	(«Методист»)	(«Эмпирик»)	(«Феноменолог»)

Попробуем теперь обрисовать особенности этой полиномической конструкции («складня»). Она характеризуется полной внутренней рефлексией (симметрией), полнотой и, как таковая, включает в себя трансактивный принцип, равно как и принцип парной комплиментарности. Эта конструкция может также служить в качестве инструмента измерения «ортодоксальности» той или иной школы: наиболее «ортодоксальные рефлексии» Веды располагаются ближе к центру, по мере продвижения на периферию возрастает независимость их от ведического содержания.

9. Шесть «входов» в мир философской рефлексии

Попытаемся проанализировать полиномиальную конструкцию посредством замены некоторых инвариантов западной философии ее переменными.

Придерживаясь теоретического подхода к полиномии, мы должны обратиться вначале к самкхье. Конструкции самкхьи выглядят как «психологические теоремы», причем их «психологизм» — единственное, чем может воспользоваться западный наблюдатель при попытке понять самкхью. Достаточно симптоматично, что и санкхья и веданта предлагают эзотерические доктрины, но если веданта, находящаяся в центре полиномии, выдвигает концепцию «двойного знания», то санкхья ограничивается простым противопоставлением одной рефлексии другой, что несомненно связано с ее периферическим расположением. По сути, отношения между Трансцендентальным Субъектом (Пурушей) и Производящей Природой, или просто Производительностью (пракрити), в теоретической схеме самкхьи репрезентируют все возможные формы отношений между любыми рефлексивными парами. Скажем, логика ньяя предстает как «субъект

референциальных связей» для «продуктивной онтологии» вайшешики.

Санкхья представляет собой связку между ортодоксальными и гетеродоксальными философскими системами древней Индии (такими, как буддизм, например). Йога также имеет выход в тотальность индийской культуры (см. выше анализ «викальпы»). Очевидно, и санкхья и йога — не ведического происхождения, по той причине, что их символизм и медитативные практики обнаруживаются и в других культурах. Ньяя, с которой западная культура знакома, благодаря ее логическим разработкам, более всего, представляет достаточно большие сложности для понимания. Некоторые полагают, что ньяя повлияла на логические представления Аристотеля (через его племянника, который в составе армии Александра побывал в Индии и предположительно привез оттуда своему дяде учебник логики ньяи). Сходство этих двух логик стало общим местом западных исследований, но только сейчас обнаруживается, что они не имеют почти ничего общего, как типологически, так и исторически. Ньяя отличается от западной логики так же, как учебник логики отличается от генеалогии логики; толкование ньяи как логики всецело зависит от понимания того «внутреннего значения», которое эта логика имела в ведической культуре. Что же касается интерпретации веданты и мимансы, то она требует, ни много ни мало, «натурализации» непосвященного в индийской культуре (попытка чего и предпринимается в этом тексте).

Ничего удивительного, что санкхья и йога были самыми распространенными философскими системами индийской цивилизации; оборотной стороной этого была их весьма фрагментарная институционализация (в виде отдельной школы, традиции или социальной группы); характерным показателем этого является утрата авторитетного, «корневого» текста самкхьи (то, чем мы располагаем сейчас — явная подделка). Что касается йоги, то она — единственная из даршан, прижившаяся в других культурах.

При всем различии исторических судеб и культурной позиции, даршаны проникают друг в друга, и концептуально, и процессуально. Такая «взаимная репрезентативность» представляет собой результат непрерывной философской дискуссии между философами, которые предпринимали свои исследовательские усилия не только в познавательных, но и в социальных целях — поддержания дискуссии как такого

состояния философствования, которое снабжает всех его участников необходимым материалом и средствами. В Индии мы сталкиваемся с органической схемой философствования, представленной как материализация мечты всех философов, того «философского рая», о котором мечтал, умирая Сократ, идеал которого был воплощен Платоном — в существовании философов в его «Республике», Гегелем — в виде Абсолютного Знания как длящегося познания (см. последнюю главу его «Феноменологии»).

Всесторонний анализ полиномии не преминет показать, что в ее составе присутствуют самые различные «абсурдизации» значения и практически все возможные логические ошибки, в которых результируются смысловые подвижки от одной даршаны к другой. К подобным нарушениям ведут, однако, не сами подвижки, а смена модальной перспективы философского анализа при переходе от одной формы индуизма к другой. Смысловые и логические несообразности одной формы философствования могут быть элиминированы при переходе к другой, но от этого они не исчезают из всей совокупности философского знания. Все участники полиномической дискуссии сталкиваются с ними, если не в собственной концептуальной деятельности, то при контактах с другими системами. Можно заключить, следовательно, что такие проблемы неустранимы в системе философского знания даршан, в полиномии как таковой. Логические несообразности и проблемы осмысления демонстрируют действительную многопозициональность и антиномичность индуизма как системы, элементы которой — даршаны — вполне осмысленны и логически непротиворечивы.

Дальнейший анализ полиномии может осуществляться посредством ее сравнения с системами западной философии, подобно тому, как это уже было проделано с атомистикой вайшешики. Однако предварить подобный анализ должно четкое осознание «коллективной природы» индуистского философствования, прояснение механизма объединения вкладов всех его форм в общую «философскую сумму». Вместо умножения примеров представляется необходимым провести категориальный анализ даршан как «культурных единиц» системы философствования, репрезентирующей некоторую универсальную структуру философского сознания.

Подобный анализ, хотя и с другими целями, уже предпринимался в психоанализе — при рассмотрении генезиса теории

из некоторых исходных компонентов, «единиц» теоретического знания. «Метафизика» психоанализа (его «абсолютная реальность», в ведической терминологии) представляет собой нормативное толкование психики посредством известной схемы Фрейда: **Id-Ego-Super-Ego**. Эта схема рассматривается натуралистически, как объективная реальность, данная нам в восприятии и являющаяся, одновременно, исходным компонентом теории, некоторым ее «неопределяемым» основанием. Для обоснования объективного статуса этой схемы требуется обнаружение и теоретическое осмысление «психологических механизмов» ее функционирования (таких как «проектирование», «субституция», «компенсация» и т.д.). Задаваться вопросом о том, почему подобные механизмы концептуализируются, с точки зрения психоанализа абсурдно — ведь само психоаналитическое мышление уже вовлечено в механизмы его обоснования. Процедура психоанализа «работает» только в контексте культурного взаимодействия пациента и психотерапевта, контексте, который и представляет собой «онтологию» психоанализа. В процессах такого рода их схемы и конструкции превращаются в «знаки коммуникации» и, как таковые, имеют смысл только в контексте этой коммуникации. С разрывом коммуникационного контекста терапевтический эффект психоанализа может сойти на нет. Нечто подобное происходит и со всем теоретическим мышлением, как совокупностью конвенциональных знаков, в которых обобщаются («темперируются») их индивидуальные характеристики. Это — мир чистых интенций и оценок, направленных на все, что может иметь знаковую природу; мир псевдо-субъективности, которая проистекает не из веры в независимое существование субъекта, но проецируется некоторым теоретическим инструментом, секрет устройства которого уже давно утерян, но который все еще действует, превращая этот мир в коллекцию коммуникативных актов между субъектами, т.е., в «психоаналитический сеанс». Этот мир — единственная среда обитания субъектов, ибо его «феномены» — одновременно и его «артефакты», так что даже если и представить теоретически, что кто-то сумел бежать из него, он либо никогда об этом не узнает, либо будет немедленно возвращен (ибо сам знак его освобождения, будучи знаком, вернет его обратно). С другой стороны, никто не может быть уверен в том, что он не-свободен в этом мире — из-за тех конвенций, которые он разделяет

с другими участниками культуры как глобальной коммуникации. Очевидно, по этой причине наиболее реальные и, казалось бы, самые правдивые знаки этого мира — всегда лишь «артефакты» и «проекции», бесконечно удаленные от действительности человеческого переживания (*temperat-ion*).

Великолепной иллюстрацией проективного абсолюта является буддийская онтологема Татхагатагарбхи. Природа представлена здесь как универсум знаков, произведенных некоторым нерационализируемым и нерелефлюируемым «порождающим механизмом»; даже если индивидуальное сознание и попытается представить себе этот механизм, оно всегда уже вторично как артефакт, знак, произведенный этим матричным смыслоозначением.

Рефлексией подобного механизма (представленного как «теоретизирование») в рамках индуизма занимается саннья. Теоретизирование представлено в ней как некоторое драматическое представление, где в роли зрителя выступает субъект, актером же является «порождающий процесс» (*prakriti*), играющий роль Природы. Природа структурирована в трех диалектических аспектах («гунах»), эманацией которых являются «онтические образы» («Интеллект», «Познание», «Разум» и т.п.). Субъект-зритель концентрирует свое внимание как раз на этих образах, расценивая их как «онтологические истины» (*tattvas* — «то, что здесь»), и оставаясь в неведении относительно своей собственной роли в восприятии их как таковых. Парадокс субъективного восприятия вытекает из неспособности уловить композиции материальных результатов (*mahabhūtas*) порождающей активности в их вещественной оболочке, так что они оказываются наиболее удаленными от интенциональных центров наблюдателя. Наиболее продвинутые «теоретические» абстракции субъекта, таким образом, почти всегда располагаются вне сферы досягаемости. Материальные элементы порождающей активности, составляющие то, что называется Природой, не подвластны означающей деятельности субъекта. Все «онтологические фазы» этого производящего/теоретического процесса выглядят как «эпистемологические структуры», произведенные этим порождающим механизмом Природы. Следовательно, они никак не могут использоваться для целей само-познания. Взаимосвязи между уровнями теории, равно как и образ самого теоретика, остаются здесь не рефлексируемыми. Любое представление теоретика о се-

бе самом не будет соответствовать действительности: его позиция — внешня относительно всей серии психологического конструирования. По этой причине экзистенциальная роль субъекта самкхьи находит свое отражение в йоге не теоретически, а практически: точно так же, как «Трансцендентальное Я» никогда не экзистенцируется Гуссерлем, а используется практически в процессах феноменологической редукции.

Представленная самкхьей абсурдность положения наблюдателя (полное неучастие его не только в игре порождения, но неспособность даже рефлексировать эту игру — какой контраст с аристотелевсим «катарсисом»!) дала основание другой даршане — веданте — включиться в дискуссию и повести ее в совершенно ином направлении. Веданта концентрирует свои усилия на поиске других способов презентации познающего субъекта. Критика натурализирующего пафоса самкхьи в части интерпретации субъекта оказывается недостаточной, и веданта отвергает практически все возможные прототипы натурализации (например, «существование» во фразе: «Субъект существует», или «вечность» в высказывании: «Он вечен» и т.п.). Иными словами, онтологический образ субъекта систематически развенчивается — тот образ, создание которого расценивается самкхьей как ее задача. Натуральные атрибуты возвращаются ведантой во внешний мир «проекций» (противостоящий отныне миру «знания»). Субъект отождествляется только с Разумом.

То, что делает ведантин, в западной философии может быть названо «негативной диалектикой», тогда как деятельность самкхьи в этом контексте может быть определена как «позитивная диалектика» (не просто «теоретизирование»). Оpoznать активность самкхьи как «теоретизирование» сложно только с позиций йоги. И дело здесь не в том, что меняется терминология; кардинальным переменам подвергается сама предметность рассмотрения. При переходе от системы к системе она обогащается и конкретизируется как понятие. «Остаточное содержание» ведантистской критики самкхьи поэтому целиком идет на «де-материализацию» ее собственной майи и авидьи, оставаясь внутри веданты. Мы попытались прояснить это в собственной терминологии веданты ранее, когда речь шла о сравнении веданты с гегелевской идеей «внутренней рефлексии». Мы можем теперь продлить нить сравнения к марксову методу критики полити-

ческой экономии и определить методологическую стратегию веданты как «экономии философского труда».

Итак, положения философии веданты должны всегда рассматриваться в контексте ее противостояния метафизике самкхьи. Однако неверным было бы представлять их соотношение таким образом, как если бы концептуальный каркас веданты был покрыт одеяниями, сотканными ее критицизмом самкхьи. В чем, вообще говоря, состоит «телесность» субъекта познания? Очевидно, не этот вопрос — главный для веданты в ее критическом усилии; для нее важнее усомниться в самой методологии самкхьи, попытаться «улучшить» ее. Веданта пересматривает практически все, что связано с порождающей активностью Природы, одним из результатов чего становится толкование «естественной установки» как в принципе «не-искусственной» и, следовательно, натурализация любой формы теоретизирования. Этот парадоксальный вывод становится возможным не только благодаря демонстрации непригодности теоретических конструкций самкхьи для субъективного толкования сознания в йоге, но также и в общем плане «модального категоризирования» теории:

$$\frac{((I) N) V}{V : I} = \frac{(I) V}{V}, \quad \text{вместо} \quad \frac{(V) N V}{I}.$$

Результатом такого категоризирования является де-абсудизация идеи теории как таковой. Философское значение его заключается в фиксации различия между философским и научным теоретизированием.

Возвращаясь к йоге, следует заметить, что ее аналогии могут быть обнаружены в прагматическом аспекте феноменологии. Трансформативный механизм современной феноменологии может быть представлен в двух пропозициях:

- (1) **Cogito** — простая фиксация (признание факта);
- (2) «Я есть познающий субъект» — связка, в которой факт представлен как конкретное состояние сознания.

Это достаточно очевидно уже на картезианской фазе феноменологии. Подобная инверсия, вообще говоря, возможна относительно всех возможных фактов познания. Для того, чтобы увязать ее с содержанием сознания (что представляет собой основную цель феноменологического описания), нужно продемонстрировать, по меньшей мере, две ее составные части: одну — фиксирующую «положение вещей» до пропозиционализации, например (1) «Это — стул», другую —

трансформирующую это положение в (2) «Мое восприятие (осознание) этого стула». Результатом подобной процедуры становится «натурализация» сугубо означающей («индикативной», в пирсовой терминологии) функции сознания. Эта натурализация достигается оборачиванием, превращением намерения (интенции «экземплификации», *apopaphis*) в натурализованное обобщение («конституирование»), которое впоследствии будет объяснено как условие определения положения элементов в структуре сознания.

Прекрасным аналогом феноменологии в индийской культуре, как уже отмечалось, является буддийская йогацара. Ее прагматические компоненты, однако, лучше представлены в патанджале-йоге, одной из шести даршан. Принцип структурирования состояний сознания (*citta-vritti-nirodha*) используется здесь для натурализации интенционального сознания в стабильные элементы его структуры. Эта натурализация, как и вся «прагматика» Патанджали, однако, повисает в воздухе без теоретических конструкций (*tattvas*) самкхьи.

В противоположность примеру с ведантой, здесь санкхья и веданта приводятся в состояние «внешней рефлексии», так что их вклад в конструирование друг друга уже не критический, а материальный:

$$\frac{((V) N) V}{I} \quad \text{или} \quad \frac{((N) V) N}{I}.$$

Теперь несколько замечаний об оставшихся «рефлексивных парах».

Для анализа «сверх-реалистической» рефлексии мимансы наиболее подходящим материалом сравнения является гегельянство. Логика понятия Гегеля основывается на принципе диалектического взаимодействия между сторонами до-понятийных противоречий. Этот принцип остается неизменным практически на всех этапах гегелевской логики. Другими словами, этот принцип представляет собой «сверх-реальную» норму всего гегелевского философствования и относит его к модальной сфере долженствования. Не случайно гегелевская логика понятия всегда выступает в его системе как механизм вытеснения не-рационализируемого «ино-бытия» Природы из сферы Абсолютного Разума в «не-бытие» логики. Это вытеснение позволяет представить существование субъекта как конкретную универсальность, где конкретность представлена (гарантируется) неизменяемой природой давления на

индивида. «Универсальное» же включает в себя все то, что «поддается вытеснению».

В принципе то же самое происходит и в мимансе. Принимая «сверх-реальную» природу слов, носитель вербальных форм превращается лишь в условие их озвучивания; вся его значимость ограничивается вербализацией. Любая идея или понятие признаются реальными только для целей их формулирования. Даже Бог приобретает существование только при произнесении его Парадигматического Слова. Логика не может подтвердить или опровергнуть правомерность вербальных форм — по причине того, что язык создан не для смыслоозначения, а лишь для презентации. Бесполезно, да в сущности и невозможно, искать точки соприкосновения между знаниями «Логика» и «Методиста» («Инъюнкциониста»): их метафизические системы не соприкасаются. То же самое справедливо и относительно формальной и диалектической логики Гегеля. «Логик» занят поиском способов презентации того, что он предположил в своей гипотетической метафизике; «Инъюнкционист» подчиняется аподиктической метафизике приказа. Таким образом, мимансаки придерживаются теории самоочевидной и самореферирующей истины (*svataḥprakāśa-svataḥprāmāṇyam*); для найяиков же их истина референциальна и должна быть доказана (*parataḥprakāśa-parataḥprāmāṇyam*):

$$\frac{(N) I}{V} \quad \text{вместо} \quad \frac{(V) I}{N}.$$

Если найяику понадобится «эпистемологическая аксиоматика», он вынужден будет делегировать аподиктические истины другой системе, что еще раз подтверждает, что логика без метафизики немыслима.

Аподиктическое для найяика предстает как невербальное действие мимансака. Мимансак, в свою очередь, ничего не может сказать о реальности откровения в тексте — ибо это сфера веданты. Ничего не может знать он и о чистой возможности свободы, ибо его предметность неподвластна случайностям. Миманса работает с повелительным наклоном, ее реальность — актуальность приказа познавать, и как таковая она — вне времени, возможности, свободы. Свобода, как она признается в мимансе, может быть только беспрекословным следованием приказу освобождения, а финальная стадия эмансипации здесь совпадает с

авидьей, невозможностью познать субъектом самого себя как объекта приказа. Миманса, как и веданта (хотя и по совершенно иным причинам), настаивает на абсурдности толкования свободы как ценности для индивида, на невозможности существования в ее рамках ничего такого, что можно было бы определить как «знак-существующий-для-индивида»:

$$\frac{((N) I) N}{V} \quad \text{или} \quad \frac{((I) N) I}{V}.$$

Согласно веданте, свобода может быть только «прошлым-появляющимся-вместо-настоящего», или необходимостью, замещающей актуальность. Ее «есть» равнозначно «было» — момент реализации отождествляется с предшествующим моментом времени. «Знающий Себя» в веданте меняет свои ментальные состояния, действия и слова, подобно тому, кто, пройдя «перерождение», меняет свои одежды. Эта замена лишает его тела, знака, значения. «Знающий Себя» становится неназываемым (*anabhidheyam*), тем, к кому нельзя больше адресовать никакие приказания мимансы, и кто перестает интересоваться поэтому мимансу. Неназываемая самость познавшего себя выпадает из сферы познавательной рефлексии мимансы, демонстрируя еще один пример «разделенного сознания».

Хотя вайшешика уже анализировалась здесь, представляется необходимым вернуться к ней еще раз. «Эмпиризм» вайшешики проистекает из разделяемой ею метафизики «архетипического познания». «Идея опыта» рассматривается как некоторая осмысленная композиция, как «пучок знаков», распределяющийся по различным «эмпириčnostям». Факты опыта читаются вайшешикой как иероглифы идей опыта. Поскольку каждый факт рассматривается здесь не через его прямое значение, а посредством установления той ценности, которой он может обладать для постижения идей опыта, вайшешика несомненно аксиологична. Идеи опыта не подвластны интуиции, для их экспликации вайшешик вводит «модели смыслоозначения», не зависящие от его индивидуального мироощущения.

Чтобы прояснить этот последний пункт, попробуем сравнить его с кантовской концепцией движения, из его первой работы «Некоторые мысли о природе живых сил» (1746). Кант критикует здесь представления Лейбница — о существовании некоторых «живых сил», выступающих источником наблюдаемого движения. Он развенчивает понятие

«живой силы» как метафорическое и предлагает, в качестве способа конструирования истинной концепции движения, подведение соответствующего понятия механики под философскую категорию действия, т. е. извлечение движения из физического мира опыта и помещение его символической репрезентации в мыслительный мир идеи действия как чего-то такого, что делает опыт физического движения возможным. Основываясь на различении движения как символической репрезентации опыта в пространстве мышления (ибо ни физическое движение само по себе, ни его представление в «живой силе» не укладываются в это пространство) и его образа как категории действия, мы можем надеяться на адекватную концептуализацию «жизненной силы». Процедура, используемая вайшешикой, очень похожа на это движение кантовской мысли; ее единственной отличие, пожалуй, в более четких формулировках. Все возможные шаги концептуализации получают свою предварительную проработку в теории того, как действие воспринимается его агентом. Называются эти шаги следующим образом: «бросок вверх», «бросок вниз», «соединение», «экспансия», «движение» (дословно — «прогуливание»); понимаются же они не как физические способности субъекта, но как категории, в которых можно охарактеризовать любой тип движения (например, поясняя, что такое «механическое кругообразное движение»). Характеризуя соответствующее движение, вайшешик может сослаться на последний из пяти перечисленных категориальных типов, но никак не на «бросок вверх». Это будет расходиться с нашим интуитивным пониманием «ротационного движения», о котором идет здесь речь, но для вайшешика это не важно, коль скоро соблюдается порядок в системе категориальных прототипов движения. Приложение категории «движения» («прогуливания») к ротации первично в данном случае, тогда как пояснение самого прогуливания посредством категории «подбрасывания вверх» — вторично, аналогично. Нетрудно понять, почему — для вайшешика категория «движения» («прогуливания») не предполагает усилия (кантовская «жизненная сила»), тогда как подбрасывание требует усилия. Оставшаяся часть рассуждения тождествена кантовской. Как видим, единственное различие — в предварении в вайшешике всего возможного опыта «идеей опыта», т. е. в полнейшей семиотизации его.

Уже отмечалось, что атомистика вайшешики не имеет ничего общего с учением Демокрита, представлявшего собой скорее проекцию различных психических характеристик, («сопротивление», «индивидуализация», «отклонение») на физические наблюдения, чем физические наблюдения сами по себе. Так, танцующие в луче света пылинки почитались приводимыми в движение силами, аналогичными психическим. Внешний мир смотрелся при таком подходе в зеркало души, точнее, атомисты приводили его в такое состояние. Этот мир назывался Природой. Атомистика Демокрита представляет собой скорее психографику и, как таковая, ближе к самкхье, чем к вайшешике, несмотря на ее внешнее сходство с последней. Действительно, в самкхье существует группа «данностей» (*fine quanta, tanmatra*), которая почти дословно соответствует тому, что Демокрит называл «атомами», хотя ее психологическое происхождение в самкхье выражено с намного большей определенностью. Если так, то философская критика Демокрита Аристотелем и Платоном должна быть того же типа, что и критика самкхьи ведантой. Но ведантическая критика намного глубже, что несомненно должно многое прояснить в нашем понимании Платона и Аристотеля как методологов!

Вайшешика, со своей стороны, очень близка методологически галилеевой физике (см. выше). Следовательно, ее «аксиологизм» может быть также понят как «творческий», «исторический» эмпиризм. Исходной идеей Галилея было представление природы в парадигме математики. Все аспекты природы полагались им математически формализуемыми, представимыми в формулах, чья природа — «ненатуральна», воображаема. Опора на идею опыта, а не на опыт как таковой, была рассмотрена нами во втором параграфе этой главы. Что касается философии Галилея, то она, как и вся последующая западная традиция натурализма, основывалась на предубеждении, что математические формулы должны быть верифицируемы опытом. Этот предрассудок натурализма во многом оказался ответственным на хронический кризис западной науки (который никто, заметим в скобках, не потрудился объяснить, даже марксистские теоретики кризисов), затормозивший ее развитие во многих областях, особенно в гуманитарном знании. Различие между физикой Галилея и «физикоподобными» построениями вайшешики в том, что первая, не имея онтологического основания, как бы повисала в воздухе — «зеркало природы» не входило в

ее концептуальный инвентарь, а также в том, что, разрушая миф индивидуального познания и не предлагая ничего взамен, галилеева физика фундаментально проблематизировала мотивацию познания. Философия физики (в ее западном толковании) не способна обеспечить требуемой поддержки и мотивации, так что физики совершенно правы, отказываясь прислушиваться к ней. Что касается вайшешики, то ее «атомистические композиции», псевдо-онтологические категории, символические значения целиком заимствованы ньяей, которая не стала, однако, от этого «логикой науки». Ньяя не натурализует конструкции вайшешики, не наделяет их необходимым статусом посредством верификации опытом. То, что осуществляет ньяя, можно подвести под следующие рубрики: (1) программа формальных операций с этими конструкциями; (2) язык описания этой программы; (3) набор корректив для учета базисного различия между сферой операций вайшешики многопозициональным языком, используемым для их описания (в западной терминологии это можно назвать «языковыми играми» и «лингвистическими парадоксами»). Целью ньяи является обнаружение средств заполнения «логической мельницы» содержанием, извлеченным из «аксиологической физики» вайшешики: (см. главу о Канте и «Ньяя-сутре». — *Ред.*)

$$\frac{((I)V)I}{N}$$

Мы оказываемся, таким образом, в сфере чистой конвенциональности слов и понятий. Эта сфера неподвластна критике, ибо не содержит нормативного требования соответствия ее содержания внешним критериям. Само это требование, к тому же, остается прерогативой мимансы, для которой слова более реальны, чем вещи.

Каждая из даршан, таким образом, создает и развивает «универсум-знания-для-себя-самой». Не все материальные связки между этими универсальными системами знания в рамках их «суммы» могут быть продемонстрированы. Например, связи между универсумами Теоретика и Логика (т.е. между самкхьей $\frac{(N)V}{I}$ и ньяей $\frac{(V)I}{N}$, что дает $\frac{((N)V)I}{I/N}$) всегда остаются гипотетическими: $I...(V)...N$. Их можно представить только как конвенциональные смысловые характеристики. К тому же типу относятся корреляции миров

Эмпирика и Феноменолога $\left(\text{т.е. вайшешики } \frac{(I)V}{N} \text{ и йоги } \frac{(V)N}{I} \right)$, что результируется как

$$\frac{((I)V)N}{N/I}, \quad - N...(V)...I.$$

Связки между универсумами веданты и мимансы (т.е. Методолога $\frac{(I)N}{V}$ и Методиста $\frac{(N)I}{V}$, что дает $\frac{((I)N)I}{V}$) принадлежат к деонтической модальности, которую нельзя продемонстрировать. Корреляции между ньяей и ведантой, т.е. $\frac{(V)I}{N}$ и $\frac{(I)N}{V}$, и мимансой и вайшешикой, т.е. $\frac{(N)I}{V}$ и $\frac{(I)V}{N} - \frac{((N)I)V}{V/N}$, могут быть продемонстрированы, ибо и те, и другие относятся к аподиктической модальности. Ньяя, к примеру, занята конструированием логического знания, которое легко обозреваемо, веданта же начинает со знания, которое уже зафиксировано и потому поддается презентации. В подобной манере — со знания — начинает миманса, хотя знание для нее становится объектом директивных распоряжений, вайшешика же строит гипотетические конструкции опять о знании. Другими словами, если ньяя строит знание как демонстрируемые логические конструкты, веданта демонстрирует возможности деструкции этих логических схем. Там, где миманса настаивает на сверх-эмпирической природе знания, вайшешика развивает собственную идею опыта. Во всех этих четырех случаях демонстрируемым объектом является знание. Подобная демонстрация невозможна в гипотетической модальности (где знание обращается в проблему — **problema**) или в деонтической модальности (где знание трактуется как **embolema**, т.е. «подход», «включение»). Поэтому, кстати, шесть типов рефлексии индуизма и не представляют собой «социальные роли», «культурные коды», «философские идеологии» или «когнитивные типы», хотя и могут выступать в функциях их всех. Причина очевидна — эти рефлексивные типы не всегда актуальны.

10. Сумма философии (Summa Philosophiae)

В ситуациях, когда отношения и связки между типами рефлексий в рамках их «суммы» не представимы наглядно,

не демонстрируемы (т.е. «метафизически» деонтичны или гипотетичны), единственным возможным герменевтическим средством их представления является метонимия, т.е. одновременно аналогия и метафора. Она представляет собой транспозицию, перенос слов, концепций, познавательных операций из одного типа в другой. Перенос этот есть нечто большее, чем просто меж-системная коммуникация, ибо в нем сохраняется и плюрализм типов рефлексии, и различные способы вербализации этой рефлексии. В индийской философии такой перенос получил название доктрины **khyāti-vāda**. Доктрина эта отличается от феноменологической концепции «интерсубъективности», отражающей тот незамысловатый факт, что познание много-субъектно и потому должно быть интер-субъективно. Если бы эти два подхода совпадали, то **khyāti-vāda** (что означает «дискурс по поводу того, “что-кто-называет-чем”») можно было бы определить как еще одну версию лингвистического релятивизма. Однако, поскольку эта доктрина не коррелирует ни с какой реальностью, онтологические характеристики здесь неуместны. Неизбежная, по определению самого метода, невозможность успешно коммуницировать одно «что-кто-называет-чем» другому отнюдь не означает ложности каждой из этих систематических рефлексий. Поскольку **khyāti-vāda** всегда имеет дело с разнообразием форм дискурса тех или иных типов рефлексии, ее отношения с большой шестеркой (включая их мифологические и психологические аналоги) демонстрируют способы выхода за пределы замкнутых сфер философствования (как западного, так и индийского). Вместо «единственно возможного» мира, мира природы (пусть даже понимаемого как природа знания), или духа (даже если он интерпретируется как духовное знание откровения) мы получаем доступ к целому семейству универсумов: «логически помышляемому», «предположительно возможному», «абсолютно необходимому» и т.д.

Мартин Хайдеггер в «Бытии и времени» наметил новые горизонты философствования посредством темпорализации понятия «онтологии», анализа онтологии в различных модусах времени. Но это «протяжение» бытия было по-прежнему «одномерным», осуществлявшимся по линии «онтическое-онтологическое-экзистенциональное». Модализация делает его «трехмерным»:

— онтическое-онтологическое-экзистенциональное,

- деонтическое-деонтологическое-действенное,
- гипотетическое-гипотетикологическое-потенциальное.

Проблемой, не затронутой развернутым здесь анализом, остается возможность и механизм радикальной реинтерпретации традиционных средств формирования предметности в западной философии, с тем чтобы использовать их в новом философском синтезе. В подобной реинтерпретации можно усмотреть основы новой философской дисциплины, *Summa Philosophiae*, предметностью которой становится сама западная философия как таковая.

Глава вторая

ПОРОЖДЕНИЕ «ЗНАЧЕНИЯ». СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ГЕНЕАЛОГИЯ ИНДИЙСКОЙ СЕМАНТИКИ

1. Различение смысла и языка

Этимология и семантика, если не как лингвистические дисциплины, то как вполне сложившиеся способы интеллектуальной активности по поводу языка, возникли в Индии задолго до формирования логики. В этом смысле ситуация здесь противоположна той, какая имела место в греческой логике. Тот факт, что аристотелевская логика повлияла на формирование грамматических категорий, как и обстоятельство, что логика стоиков обладала по отношению к их грамматическим учениям приоритетом, несомненно, предопределил судьбы грамматики. Вплоть до начала XX в. это была не наука о языке как особом объекте изучения, а знание, построенное на аксиомах о способах высказывания о предметах и отношениях. Эти аксиомы были идеализированы в виде грамматических категорий, получивших название «частей речи». Фактически математический метод, через посредство логики, узурпировал языковую материю.

В Индии картина была обратной. Правилам логики пришлось высвободиться там из-под правил грамматики. Наиболее ярким проявлением этого был тот факт, что индийская формальная логика не пользовалась символами, она развивалась на естественном языковом материале; формально-логические структуры, таким образом, продолжали нести в себе специфику языка [75]. Только на достаточно продвинутом этапе концептуализации логикам навья-ньяи, подобно

европейским логическим позитивистам, удалось показать, что многие трудности науки следует отнести к явлениям лингвистического характера [84, 54].

Разведение планов языка и смысла, в противоположность этому, было представлено в виде научной проблемы поразительно рано, практически с самого начала культурных манипуляций с Ведами (т. е. их составления и редактирования). Независимо от того, насколько точны наши датировки, можно с уверенностью предположить, что это разведение предпринималось еще до начала 6 в. до н. э. Но поскольку ни лингвистика, ни семантика в тот период еще не существовали, все реконструкции могут производиться только средствами социологии познания [128, 53].

Хорошо известно, что ведические авторитеты усматривали три возможных подхода к Ведам, как к особому объекту. Они видели в Ведах единство того, что зовется **upāsana**, или почитание, **karma**, или ритуал, и **jñāna**, или знание. С этих же точек зрения знатоки и интерпретаторы Вед рассматривали их текст. Естественно, любое комментирование имеет пределы своего проникновения в комментируемый текст: нечто всегда остается необъясненным, герменевтически дистанцируя текст. Как результат признания этой естественной дистанцированности появилось предположение Ведийских экзегетов, что определенные неудачи в схватывании значения элементарных, казалось бы, смыслов Веды, неизбежны и даже оправданы, коль скоро речь должна идти о возможности использования этих смыслов для различных целей.

Но такое множественное атрибутирование отражает лишь один подход к Ведам — апологетический. Существовала еще и другая сторона вопроса — критическая: в процессе трансформации социального пользования Ведами возник спор, обладают ли Веды каким-то специфическим, особым смыслом — или же они лишены его. Даже самые ранние тексты Ригведы Самхиты представляли уже собой продукт весьма радикальной трансформации предшествующей им коллекции мифологических гимнов в такую конструкцию, где «мифологическим» остался лишь принцип объединения элементов в целое текста. Композиционно и синтаксически, как система смыслов, самхита выглядела таким образом, как если бы ее пользователи, т. е. субъекты содержащихся в ней смыслов, не придавали более никакого значения ее предполагаемому «мифологическому» содержанию. Мы еще вернемся к этому парадоксу, но что уже

представляется достаточно очевидным, так это то, что в процессе трансформации социального пользования Ведами возник спор, обладают ли Веды каким-либо специфическим, особым смыслом, или нет.

Здесь наметились три точки зрения. Согласно первой (т. н. *aitihāsikas*), «Ригведа», например, есть текст, в котором повествуется, в прямом историческом смысле, о некоторых действительных фактах прошлого и утверждается реальность ведических божеств как только и исключительно исторических персонажей. Подобная точка зрения, напоминающая европейские теории мифа в стиле Эвгемера, представляется весьма древней: ее следы заметны в самой «Ригведе», а в таком авторитетном памятнике, как «Шапатха-брахмана», «итихаса» (т. е. нарративный стиль «как это было на самом деле») господствует. Здесь утверждается:

...люди говорят: «Не может быть правдой описание битвы между богами и Ашурами, если об этом говорится и в исторической хронике и в легенде» (XI, 1).

...итихаса есть сама Веда: здесь повествуется о том, что было на самом деле; поэтому говорят: пусть звучит итихаса (XIII, 4, 3, 12) [89].

Согласно Саньяне, итихаса есть обращение к космологическим мифам для показа того, «как это было на самом деле» [132].

Однако эту точку зрения трудно совместить с позднейшим ортодоксальным учением о вечности и безначальности Вед. Историцизм предполагает пространственно-временную определенность, ограниченность и опричинность, следование лишь тем источникам информации, которые признаются истинными, а не просто пригодными для целей комментирования, как предполагалось ранее. Этимолог Яска критикует и дискредитирует исторические версии легенд о Девапи и Шанталу (Нирукта, II, 10–12) [121], о Вишвамित्रе (II, 25–27), представляя их в духе иной теории мифа — аллегорической. Особенно ревностно стремились опровергнуть подобный историзм крайние ортодоксы — мимансаки («Джайминисутра», I /1/ 28) [111].

Вторая точка зрения на Веды — *adhyātmika* (или *ātmavāda*). С этой позиции членение Вед лишено какого-либо значения. Данный момент подчеркивается при помощи известного символа ОМ, который представляется эквивалентным Ведам, является носителем и средоточением

их священной силы и может быть объектом религиозного поклонения и медитации, как Веды в целом.

Хотя сам по себе священный слог ОМ непроницаем ни для каких попыток его объяснения, возможна тройственная его интерпретация. Он представляет религиозный Абсолют, а также Веды (т.е. по сути первые три Самхиты в их текстуальном выражении), равно как и весь физический мир; все эти три компонента образуют органическое единство. Но созерцание этого слога не есть знание, созерцание — это чистое почитание; следовательно, тройственное членение, которое дается нам в знании, возникает откуда-то со стороны. Вычленив разные элементы священного слога или же Вед и не забывая при этом о целостности того и другого, мы неизменно задаемся вопросом: если Веды, в их данной действительности, это язык, то что же тогда мир? Поскольку при вещном понимании языка его коммуникативная функция совершенно теряется, никакой проблемы знания здесь не может существовать. Если же Веды, в их предметности, есть мир, но не язык, то непонятно, в чем отличие знания об этом мире от его осознания, каково отличие конструктивных элементов этого мира от прочих мирских вещей.

Следует оговориться, что древние индийские мыслители никогда, в общем, не описывали вторую перспективу в терминологии, использованной здесь (хотя временами довольно похоже); однако вся внутренняя парадоксальность этой позиции, равно как и последствия самого существования данного парадокса, полностью осознавались ими. Соответствующие тексты в литературе Упанишад слишком хорошо известны для того, чтобы возвращаться к ним здесь.

Третью, среднюю позицию языковости и одновременности реальности Вед занимали позднейшие экзегеты — мимансаки. Сюда же следует причислить, хотя и с оговорками, создателя философии языка, Бхартрихари (VI–VII вв. до н.э.) [53]. Строго говоря, эта третья позиция была представлена уже в «Брахманах» и первых «Упанишадах». Однако более поздние исследователи, имевшие в своем распоряжении больше материала, неизбежно соединяли в своих рассуждениях фрагменты этих различных толкований, в результате произошло своеобразное «смешение» метафизического адвайтизма с монизмом «лингвистической» природы Веды — предмет нашего особого интереса. Черты «лингвистического адвайтического» растворились в его метафизической природе еще до того, как они были очищены от элементов мимансы

(или прото-мимансы) и соответствующих конструкций «Упанишад». Отсутствие каких-либо четких границ между элементами всех этих концепций представляется объяснимым и почти неизбежным, коль скоро как «метафизический», так и «лингвистический» адвайтизм продолжают сохранять тесный контакт с религией сайвы, а лингвистические компоненты оказываются чуждыми теистическому (и персоналистскому) вишневанизму.

Чтобы прояснить это рассуждение, попробуем проанализировать приложения подобной «компромиссной» позиции в логико-гностическом учении кашмирского шайвизма (X–XII вв.) [76]. В столь поздних текстах, впрочем, отчетливо прослеживается сквозная традиция, идущая еще от древнейших ведических экзегетов. В самих гимнах Веда рассматриваются как «безличное и несозданное слово» («Ригведа», VIII, 64–6). В двух ригах («Ригведа» I. 164, 34–42, 45 и VIII, 24 /644/, 22) говорится, что существуют четыре шага (*padani*), или уровня манифестации слова, образующего основу речи, из которых первые три — утаены, т. е. не воплощены в звуке («Ригведа», I, 164.39 и 644.46). Сама эта формулировка может многое сказать лингвисту, хотя все еще возможно сомневаться относительно того, к каким механизмам мышления она отсылает.

Представляется возможным указать на некоторые примеры параллелизма этих протолингвистических и протосемантических взглядов тому, что происходило в иных культурах. К примеру, Платон в своем «Седьмом письме» [117] демонстрирует великолепную философскую попытку перехода от пустоты Имени к полноте Бытия, посредством восхождения от Имени к Определению, затем к Образу и от него к Знанию. Из этих всех уровней только Имя выразимо в звуке; остальные — только лишь эйдетичны, т. е. демонстрируемы в знаках, но не произносимы. Их кульминация в Знании ведет к тому, что Знание и Бытие не могут быть соединены в знаке и посредством знака. Единственным выходом из этой ситуации представляется провозглашение их идентичными, что и делает Платон, иницируя тем самым традицию философского идеализма. Возможность ассоциирования Речи и Бытия отнюдь не столь очевидна, так что любое уподобление ведическим схемам маловероятно.

Любопытным представляется почти полный параллелизм между учением Вед, Упанишад (например, в толковании четырех стоп «гаятри» в *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, V. 14 [123],

с одной стороны, и «Агамами», «Вакьяпадией» Бхатрихари и «Трикой» кашмирского шайвизма. Согласно последней, шайвистские шастры, как и Веды, существуют всегда. Шастра — это знание, самосущее и безличное. Его также называют **śabda** (слово) или **vāc** (речь). **Śabda** истолковывается как легкое колебание, завихрение или возмущение в поле реальности и понимается как вечное самооткровение Реальности в этом ее первичном и изначальном волнении. **Vāc**, или речь, выражает нечто, а **parā vāc**, т.е. «трансцендентное слово» — это самовыражение реальности, которое и есть знание реальностью себя самой (**śāstram ca parameśvaranhāṣīta meva pramāṇam** — «Шастра — это источник истинного знания, открываемый речением Парамешвары, Верховного Бога» /**Tantrasāra**, 4) [76, р. 370].

Это, с одной стороны, знание, нисходящее с разных уровней на человеческий разум, с другой же — Вселенная, универсум, как самопроявление личности: не такой, как мы ее знаем, а какова она по изначальным условиям, какой она должна быть в действительности. Именно это и имеют в виду, когда говорят, что **śabda** создает или проявляет все. Отсюда следует, что существует теснейшая связь между **śabda** и **artha**, словом и предметом. В самом деле, по изначальным условиям, Запредельная Речь (**parā vāc**) — это вселенная. Существовая в качестве знания реальности о себе, она структурирована в то же время в виде космоса, будучи **vanmaya**, составленной из слов (или разделенной на слова). Однако **parā vāc** проявляет себя как **paśyantī vāc**, или «зримое слово». В том, что **parā vāc** проявляет себя как **paśyanti vāc**, т.е. «зримая, видимая речь», отражается космический аспект ее бытия, который может еще быть представлен комплексом «онтологических иллюстраций» (в хайдеггеровском смысле этого понятия) [71], или в «эйдетических формах» (в их первоначальной платоновской интерпретации) [118]. Точнее, они рассматриваются как «всегда готовые для демонстрации, показа», хотя на самом деле и невидимые никем и никогда. Предназначение этой дистинкции между «трансцендентным» и «зримым» словом состоит в логическом подведении к возможности дифференциации в деятельности и посредством деятельности; хотя сама эта дифференциация на данной ступени еще не реализуется.

При дальнейшей объективации проявляется **madhyama vāc**, или «посредствующее», «связующее слово, которое можно охарактеризовать также как **cittavṛttis**», т.е. «завихрения

мысли»: мысленные корреляты речи — понятия, выражаемые словами, когда мы их произносим. В космическом аспекте — это дифференцированная, но не артикулированная в средствах деятельность, которой еще надлежит попредметно обособиться. **Madhyamā vāc** — посредствующее звено между **paśyantī** и **vaikharī vāc**, т.е. структурно-языковым и вокализированным в речи словом, когда оно произносится голосовыми органами человека и при этом ситуативно соотносится с разными объектами предметного мира. Чем более прогрессирует попредметная объективация речи, тем менее тесным и обязательным оказывается отношение, связь между словом и объектом. В **para-**, или трансцендентном состоянии они неразличимы, и об их отношении нельзя ничего сказать (**nirvacanīyam**).

На стадии **paśyantī** имя и объект не дифференцированы, но и неразличимы в понятии, поскольку космос «онтологических картин» выражен в знании по крайней мере идеально (хотя он еще не отделился от видимости), а отношение между ними в состоянии **madhyamā** — лишь в понятии, с подразумеванием идеально-объектной разделенности. Можно предположить отсюда, что смысл знания как некоторого высказывания может быть каким-то образом схвачен без демонстрации его содержания, посредством показа его идеальной «структурированности».

В состоянии **vaikharī**, или на уровне человеческой речи, отношение между словом и объектом конвенционально, ибо мы даем имя объекту без знания существенного основания. Человеческое понимание речи «снизу», от опыта, доходит лишь до уровня **madhyamā**, когда принимают в расчет «идеальные объекты», либо же стремятся непосредственно организовать видимость **vaikharī** (что можно охарактеризовать как метод последовательного структурализма) [76, р. 371].

Эта сложная семантическая схема представляет собой описание всей феноменологии индийской культуры, как она видится изнутри, с трансформацией традиционно заданных («трансцендентных») идей в потенциально-бесконечное множество норм обыденной деятельности. Значение чего бы то ни было в этой культуре, независимо от того, выражено ли это нечто словом или просто подразумевается традицией, должно найти свой путь «наверх», в те сферы культурной активности, где оно может быть приобщено к некоему абсолютному основанию этой культуры. Как раз в этом видятся наиболее интересные семантические проблемы

этой культуры, по крайней мере, как они оцениваются в данном тексте. С другой стороны, в этой схеме присутствуют весьма любопытные специальные, «технические» проблемы, над которыми пришлось работать в своих предметах древнеиндийским семантикам, грамматистам и логикам.

Следует заметить, что эта «техническая» активность весьма показательна также и в культурном смысле. «Технический» аспект исследований сделал очевидным уже в конце Вedicского периода, что в данной культуре существует нечто, движущееся «вверх» и «вниз» по ступеням и уровням языка как тела культуры, и этим нечто является значение. В этот же период в древнеиндийской семантике получили распространение две точки зрения на данное движение, одну из которых можно назвать синтетической, или холистской (*akhaṇḍapakṣa*), а другую — аналитической ((*sa*)*khaṇḍapakṣa*). Согласно первому взгляду, смысл (*artha*, букв. «цель») Вед можно интерпретировать как нечто целое, произвольно разлагаемое на ряд смыслов; согласно второму, смысл Вед можно получить лишь в результате восходящего конструирования из смыслов отдельных словесных элементов (*pada*). В дальнейшем, когда речь шла уже о структуре высказываний, эти два взгляда были истолкованы как собственно семантические теории, т. е. как две версии целостности смысла высказывания. Иными словами, предполагалось, что мы можем каким-то образом понимать смысл высказывания в целом, а затем, в ходе некоторого рода деятельности, выделять в нем структурные элементы и находить отношения между ними уже как производные от понимания высказывания; либо же мы должны допустить обратную процедуру, т. е., рассмотрев сперва некоторые семантические элементы или слова, понять значение каждого, установить значение отношений между ними, и представить результат этой процедуры как интегральное значение всего высказывания («структурная теория языка»).

Таковы были две точки зрения, взаимодействие и борьба которых составили содержание всей истории индийской семантики [98]. Эту историю представляется возможным проследить средствами социологии познания. Если мы охарактеризуем первую теорию как такую, в которой язык выступает инструментом организации структуры, а вторую — где таким инструментом становится значение [93], тогда историю индийской лингвистики и логики можно представить как процесс трансформации первой позиции во вторую.

Структура этой трансформации отражает и следует переходу индийской культуры со стадии скрытой, латентной функциональности (как это хорошо видно в доктрине варн из знаменитого гимна «Пуруша-сукта», в «Ригведе», X, 90) на стадию самой откровенной структурализации зрелого кастового общества, в котором функциональность оказывается чрезвычайно закамуфлированной (и это хорошо улавливается «холистской» позицией). Представляется чрезвычайно важным, что этот процесс осуществляется параллельно (по сути, совпадает) с очищением логики от лингвистики. Если это предположение верно, то историческое время и место очищения (а именно, Митила и западная Бенгалия XVI и XVII веков) должны рассматриваться как апогей классической индийской культуры и кастового общества.

Чтобы проверить эту гипотезу, рассмотрим более подробно ситуацию, сложившуюся на раннем этапе существования семантики в Индии.

2. Процесс создания «Ригведы»:

означающая деятельность вне «значения»

Представляется вполне логичным и законным рассматривать «Ригведу» как некоторый исходный пункт нашего анализа. Ведь в лице «Ригведы» мы имеем объект исключительно зрелой семантической мысли, хотя «предмет знания» или само *значение* еще никак не отражается здесь технически. Иными словами, «Ригведа» представляет собой пример активности как таковой, некоторой чистой активности особого рода. Что представляется кардинальным относительно этой активности, так это то, что она сознательно отделяет себя от предшествующего мифологического мышления, и скорее занята именно этим отделением, но не пояснением того, что она являет сама по себе. Однако нам на руку, что эта активность не озабочена значением, что значение здесь как бы скрывается за усилием отделения от мифологии. Мы не должны забывать, что данная активность разворачивается по поводу *слов*, и только подобное отделение позволяет представить слова как вещи.

С позиций лингвистики язык «Ригведы», самой старой «Веды» может быть оценен как достаточно древний, но никак не старше X века до нашей эры. Это обстоятельство как раз и делает «Ригведу» чрезвычайно популярной в сравнительной

лингвистике и мифологии. Многие исследователи обращались к «Ригведе» в надежде обнаружить в ней более древние и архаичные слои [253, 254, 126, 129] и, пытаясь реконструировать исключительно эти слои, не обращали сколько-нибудь серьезного внимания на весьма примечательные особенности самой архитектоники этой самхиты (пожалуй, за исключением Бергейна [49]), не говоря уже о ее жанре и типе мышления ее создателей (а именно, было ли это мышление еще мифологическим, или уже чем-то другим).

Следует иметь в виду, что «Ригведа» не есть ни исторический, ни героический эпос, а представляет собой собрание гимнов, которые произносились или пелись жрецами во время жертвоприношений. «Ригведа» не является также коллекцией мифов в традиционном смысле этого слова. Она радикально отличается как от гомеровских эпосов, так и от более поздней греческой поэзии. Это утверждение может показаться спорным лишь с первого взгляда, когда то, что принимается во внимание — только отдельные темы, мотивы и фрагменты (**mandalas**) «Ригведы». Сопоставление необходимо должно быть распространено на «Ригведу» как таковую, на целостность всего текста и на те методы, посредством которых эта целостность оказалась достигнутой.

Только один из вариантов «Ригведы», а именно коллекция, состоящая из 1017 гимнов и известная под именем **Śākala**, дошла до нас относительно полной. Известны также еще отдельные фрагменты двух других версий «Ригведы», **Vāḷakhilya** (11 гимнов, обычно помещаемых в середине 8 мандалы **Śākala**) и **Bāshkala** (36 гимнов, вкрапленных в разные мандалы основной коллекции). Эти фрагменты других версий «Ригведы» уцелели, как представляется, только благодаря тем весьма существенным функциям, которые они играли в ритуальных церемониях. Ритуальный «императив» главенствовал в мифах; не случайно поэтому «демифологизация» индийской ментальности, осуществленная философией мимансы, была направлена на то, чтобы ритуал занял место богов, за которыми была оставлена только номинальная функция. Тот же самый подход характерен и для «Ригведы», только вместо богов в ней было задействовано значение.

В самом начале складывания ритуалов они весьма существенно различались и зависели не только от того, к какой школе принадлежал жрец, исполнявший данный ритуал, но даже от того клана, членом которого он являлся. Впоследствии, однако, во времена «Ригведы», система ритуального

действия отличалась уже весьма незначительными вариациями и разделялась практически всеми школами и жреческими кланами. Это стало возможным, как представляется, только благодаря тому, что тексты, собранные в Śakala, были признаны во всей их целокупности и неизменности, как своеобразное «тело языка». Только ритуал еще мог каким-то образом варьироваться на фоне этого неизменного текстового фона, чем, кстати, создавал проблемы для стабильности текста. Эти проблемы выражались иногда в столь серьезных повреждениях текстовой ткани, что для ее починки требовалось заимствование фрагментов других собраний «Ригведы». И конечно же, все гимны, принятые в состав основного текста, должны были приобретать унифицированное ритуальное содержание.

Однако экспансия ритуала несла с собой еще один, крайне сложный для нейтрализации, эффект. Немало гимнов, привнесенных таким образом в основной текст, теряло при этом свою целевую функцию, которая первоначально проистекала из содержания самого гимна; тем не менее, их местоположение продолжало оставаться неизменным, что вносило путаницу в смысловую и ритуальную композиции текста.

Единственным выходом из этой ситуации было лишение всех гимнов «Ригведы» присущего им первоначального смысла и представление их как только лишь элементов целостной системы текста, функция и значение которых отныне целиком определялись их местоположением в теле текста, что и было сделано. Подобное решение проблемы, кстати сказать, автоматически прекращало все дальнейшие дополнения самхиты, по той простой причине, что для них теперь не находилось вакантного семантического места — при любых попытках инкорпорации они выпадали бы из общей архитектоники текста и тем самым лишались смысла. Таким образом, два небольших нововведения, о которых мы говорили в начале этого параграфа, привели к весьма существенной, по сути кардинальной, трансформации «Ригведы». Сказанного достаточно, чтобы понять, почему составители этого текста не могли рассматривать его как только лишь коллекцию мифов. Обратимся теперь к техническим деталям их деятельности, к *технологии* стихосложения.

Глагол, который повсеместно используется в «Ригведе» для обозначения искусства стихосложения, — *takṣ* — дословно обозначает процедуру рубки, разделки чего-либо при

помощи топора. Как ремесленник создает образцы мебели, применяя свои умения к разделке дерева, так и поэт (дословно *kāru*, «работающий руками») производит стихи и гимны, с помощью которых он надеется умиловать богов, но не в своих собственных интересах, а на потребу других, т. е. фактически на продажу. Таким образом, «Веда» — это не только «социальный контракт», обрамленный словами, помещенный в «тело языка», но также еще и предмет обмена, продукт материализованного труда, который как таковой обладает стоимостью и может быть оценен, деньгами или товарами. То, что остается прояснить относительно этого специфического товара, так это каким образом процесс его производства может привести к уничтожению значений инкорпорированных ведических стихов и как формируются новые «синтетические» значения «Ригведы».

«Ригведа» отличается не только от собраний мифов; она никак не может быть представлена также и как народный эпос (хотя подобная оценка встречается достаточно часто). «Ригведа» не зачинает никакой литературной традиции. Букочисленные, лирические и героические элементы несомненно присутствуют в ней, но они не более характерны для смысловой ткани «Ригведы», чем мифологические мотивы. Ничего не может быть дальше от деятельности создателя ведических гимнов, как представление о вдохновенном поэтическом творчестве. Стихосложение ведического толка, уже ставшее ко времени композиции «Ригведы» достаточно уважаемой профессией, монополизированной жрецами, скорее напоминает инженерное конструирование. Поэт (*ṛṣi*) мыслит и действует как конструктор, создающий стихотворные блоки из некоторых стандартных элементов. Первой и самой важной проблемой стихосложения для «Ригведы» был как раз поиск таких «элементарных блоков». Поскольку каждый отдельный стихотворный элемент «Ригведы» — **pada** — состоящий из восьми-двенадцати слогов, должен обязательно содержать в себе развернутое и законченное высказывание и быть оформлен как предложение, что технически было достаточно трудно реализовать, то для связности изложения ригведические поэты часто пользовались готовыми падами, повторявшимися в тексте практически без вариаций. Эти пады, по сути, стали использоваться как своеобразные вводные слова и постепенно приобрели функцию артикулированного слова.

Будучи замыслены как подвижные элементы стихотворной «комбинаторики», эти блоки не могли, конечно же,

иметь фиксированное местоположение в тексте. Тем, что локализовывалось здесь, стали более крупные блоки, такие как отдельные гимны или даже тематические подборки гимнов, которые постепенно приобретали функцию *предложений*, составленных из *слов*-пад.

Любопытно, что большинство из этих гимнов тоже было не сочинено, а скорее составлено из анонимных памятников литературы, обретавшихся в культурных горизонтах (т. е., по сути, из древней мифологии). Естественно, что их компоновка и разнесение по падам «Ригведы» носили довольно искусственный характер и скорее всего были предприняты достаточно поздно, уже после того, как основная ткань текста была уже сформирована. Так, к примеру, один гимн, состоявший из трех пад, а также три других гимна, встречающиеся в версии **Padapātha**, скомпонованной Сакальей, жившим около 600 г. н.э. [91], имеют совсем другую композицию, чем каноническая версия «Ригведы», относимая к 1000 г. н.э.

Что касается целостности текста как такового, т. е. Самхиты, то ее структура отнюдь не произвольна. Она состоит из 10 **Māṇḍalas**, с числом гимнов, одинаковым для первой и последней Мандал, а именно 191. Формальной функцией этих двух Мандал, определившей их композицию, является «введение» и «заключение» к тексту, пролог и эпилог, которые композиционно призваны «обрамить» текст, придать ему целостность и законченность. Эта функция совершенно очевидно подавляет смысловую нагруженность этих ограничивающих блоков, превращая их практически в ничего не значащую оболочку, створки раковины, скорлупу ореха. Ядро, смысловая ткань **Rik-Saṃhitā** образуется шестью другими мандалами, располагающимися в центре композиции, под номерами от второго до седьмого, каждая из которых была предположительно составлена отдельным жреческим кланом. Гимны этих мандал представляют собой по преимуществу трехстишия — по всей видимости потому, что именно трехстишия были самым распространенным звуковым сопровождением ритуала. Восьмая мандала содержит стихи разной метрики (техника, известная как **Prāgātha**); такая метрика была наиболее подходящей для ритуала **Udgātri**. В девятой, тоже явно ритуальной мандале собраны все гимны, адресованные **Soma-Pavamana**, хотя первоначально они были, видимо, разбросаны по разным мандалам. Интересно, что авторами восьмой мандалы были скомпонованы первые

50 гимнов первой мандалы. Десятая мандала выглядит как позднейшее включение, достаточно близкое, однако, по времени своего появления к основному тексту (довозательством может послужить то, что несколько гимнов десятой мандалы, т. н. *Ramavāna*-гимны могут быть помещены и в девятой мандале [90]).

Эта достаточно сложная, и тем не менее необычайно последовательная и логически стройная композиция подтверждает наше предположение, что «Ригведа» и есть воплощенный в тексте «социальный контракт», а также «товар», произведенный для обмена в ритуальных действиях. Как любой контракт, она содержит некоторые стандартные, общеупотребительные компоненты (пролог и эпилог), а также блоки, относящиеся к сторонам, заключающим данный контракт (срединные мандалы). Особая мандала (восьмая) зарезервирована для самого важного ритуала, еще одна (девятая) — для наиболее распространенных ритуалов. Что касается заключительной части всей композиции, она возвращается ко всему тому, о чем уже шла речь ранее, подытоживая и соединяя воедино все уже сказанное (вот почему десятая мандала традиционно считается наиболее интересной в философском отношении).

Весьма симптоматично, что все попытки установить более или менее точную хронологию первых девяти мандал «Ригведы» оказались безуспешными, преимущественно из-за перекомпоновки, которой подверглись их структурные блоки. Что касается десятой мандалы, то ее считают более поздней, основываясь, правда, лишь на особенностях языка. Поскольку эта мандала была создана для подведения итогов всего предшествующего изложения, ее функциональная нагрузка в тексте оказалась размытой и неопределенной, что позволило сохранить ее лингвистический потенциал практически неизменным. Здесь, кстати, наблюдается любопытный парадокс: то, что может показаться в этой мандале свидетельством ее позднейшего происхождения — более современный, почти разговорный язык — на самом деле отражает скорее сохранение ее изначального языкового строя, весьма радикально измененного во всех других мандалах.

Следует, очевидно, согласиться с тем, что абсолютная хронология «Ригведы» недостижима; ситуация, однако, меняется, если попытаться построить некоторую функциональную хронологию, где части текста будут расположены в соответствии с теми функциями, которые они выполня-

ют в ритуальной семантике. Эту последовательность можно проиллюстрировать на схеме 4.

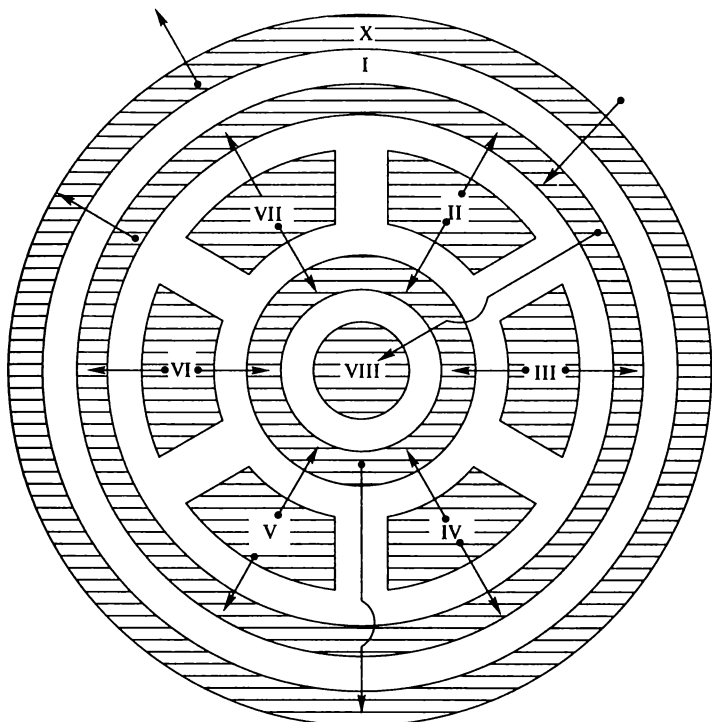


Схема 4.

В центре этой схемы располагаются мандалы со второй по седьмую; они, вне всякого сомнения, общи всем участникам «культурного контакта» по поводу данного текста. Разделение функций в процессе ритуального действия было обязанностью жрецов, так называемых хотри, которые непосредственно это ритуальное действо и осуществляли, точнее, его наиболее элементарные фрагменты (как, например, само жертвоприношение). Эти фрагменты относились в практической стороне ритуала, к его «парадигматике». Каждый такой акт сопровождался произнесением мантр; совпадение слова (**pada**) и действия (**karma**) было достаточно очевидным.

Ничего удивительного постому, что принцип определенной, фиксированной пространственной локализации гимнов наиболее строго выдерживался как раз в этих семи мандалах.

Позиция каждого такого гимна зависела от трех формальных причин: имени божества, метрики гимна и количества стихотворных строф, из которых гимн состоял. Каждая из этих семи мандал начинается группой гимнов, посвященных Агни, вслед за этим следует подборка гимнов, адресованных Индре. Затем порядок становится достаточно хаотичным, в том смысле, что каждая мандала обращается к различным божествам, а их иерархия, также разная в каждой конкретной мандале, определяется убывающим числом строф в первом гимне каждой из групп, хотя само число гимнов остается постоянным для всех групп. Строго выдерживается принцип, согласно которому божества, имеющие для своего славословия только по одному гимну, помещаются в конце мандал, а порядок таких единичных гимнов диктуется убывающим числом строф. Исключений из этого правила очень немного, что несомненно свидетельствует об определенном плане, которым руководствовались составители этих шести мандал. Этот план предусматривал строго определенную позицию каждого гимна в общей структуре. Данная позиция представлялась неизменной, ибо определялась формальным признаком материи слова — числом строф — что имело принципиальное значение для ритуала. Слово, таким образом, расценивалось как носитель ритуального действия, точнее, его формального семантического потенциала. Это, несомненно, представляло собой чрезвычайно смелую попытку формального семантического толкования логики ритуального действия. С этих позиций еще более очевиден не-мифологический характер этих шести мандал. Строгое позиционирование, которому подверглись гимны этих мандал, свидетельствует о том, что их содержание никак не рассматривалось в отрыве от формы всего изложения и, по-видимому, не имело смысла за пределами текста как такового. Их смысл заключался не в содержании самом по себе, а в том, что они были помещены в определенных местах текста для использования в точно фиксированных ритуальных действиях: они просто хранились в тексте как парадигмы действия. Единственная возможность изменить что-либо в этой строгой архитектонике заключалась в перестановках либо в первой мандале (конец которой представляет собой собрание гимнов, подобных тем, из которых состоят следующие шесть мандал, как представляется, для того, чтобы эти гимны стали своеобразным «парадигматическим фильмом» для

предшествующего изложения, в котором, как уже отмечалось, было много нововведений), либо в девятой мандале (для того, чтобы облегчить ритуальное использование Сомы Памаваны).

Первая мандала является введением ко всему корпусу текста не только в традиционном смысле предварительного ознакомления читателя с тем, о чем пойдет речь, но и в плане концентрации здесь всех новшеств, которые затем предполагалось протестировать в шести следующих мандалах. Те из новшеств, которые подобный тест выдержали, т. е. продемонстрировали свою «соизмеримость» со «стандартными семантическими блоками» шести мандал, принимались и транслировались в восьмую мандалу, строго ритуальную по своему содержанию и предназначению. (Не следует упускать из виду, что все нововведения осуществлялись в «Ригведе» с целью обогащения ритуала). Те, что не прошли тестирование, собирались в десятой, или заключительной мандале; этот «балластный» материал, как уже отмечалось, чрезвычайно интересен с философской точки зрения. Девятая мандала также играет довольно любопытную роль в этой ритуализации новшеств, предоставляя еще один, последний шанс ритуализации для тех из них, которые уже не оправдали себя в шести основных мандалах.

Наиболее интересны взаимоотношения между шестью центральными и девятой мандалами. Последняя состоит почти исключительно из гимнов Памаваны, скомпонованных из материала остальных (преимущественно центральных) мандал. Это выглядит как если бы еще раз была предпринята попытка аранжировать уже зафиксированный материал. Однако не следует забывать, что девятая мандала выглядит как более позднее включение только если рассматривается как самостоятельный текст; взятая в контексте всего памятника, она несомненно выглядит как его интегральный компонент. По всей видимости, перекомпоновка уже прозвучавшего материала предпринята составителями в определенных ритуальных целях. Ведь то, что адресовалось богам в центральных мандалах, выпадало на долю ритуальной активности жрецов Хотри, тогда как Сомы-Памавана в восьмой мандале вменялась в обязанности роду Утгатри. Жрецы этого рода находились на более высокой ступени ритуальной организации, ибо они не только произносили мантры и раздавали дары, как Хотри, но еще и пели. Гимны, предназначавшиеся для Утгатри, были явно скомпонованы по признаку их метрики, что было го-

раздо более существенно для способа их рецитации жрецами Утгатри, нежели их непосредственное содержание, в том числе и в формальном аспекте значения для ритуала. Изменение способа преподнесения гимнов слушателям текста и участникам ритуала было весьма существенно для общей структуры текста, еще и потому, что, придавая в девятой мандале иную форму прежнему, уже зафиксированному ритуальному содержанию, составители делали возможным переход от центральных мандал к заключительной десятой. Все это еще раз свидетельствует о практически полном отделении формы текста, целостности его конструкции, от содержания его элементов.

Восьмая мандала также весьма примечательна. Она поражает прежде всего оригинальностью своей архитектоники. Божества здесь аранжированы не по принципу их значимости, уже отраженному в конструкции центральных мандал, а в соответствии с авторством гимнов; в дальнейшем гимны, принадлежавшие конкретным авторам, объединяются в группы по признаку их адресации определенным божествам, а также по убывающему числу строф в самих гимнах. Эта особенность восьмой мандалы, как и то обстоятельство, что метрика Прагата встречается только здесь, свидетельствует в пользу того предположения, что эта мандала замысливалась как итоговая (иначе почему гимны Валакхилья, из другой редакции текста, включаются именно в восьмую мандалу, а не в заключительную десятую).

Однако, независимо от этого последнего расхождения в местоположения гимнов Валакхилья, совершенно очевидно, что именно они окончательно завершают композицию текста, делая невозможным никакое последующее изменение ритуала. Это означает, что на всех уровнях и во всех структурных компонентах текста была достигнута та степень их завершенности (причем в определенном синхронном акте), которая не допускает хронологизации всего памятника. Об этом же свидетельствует то, что первые пятьдесят гимнов первой мандалы были написаны жрецами рода Канвы, авторами восьмой мандалы, что дает основание предположить, что начало самого текста замысливалось одновременно с его завершением, а возможно и позже его. Содержание исключительно сложного и абстрактного ритуала Утгатри было «выделено» (как смола из тела дерева) из шести центральных мандал в девятую. В довершение всего, некоторые авторские гимны из первой мандалы перекочевали в восьмую. Их

организация напоминает структуру гимнов из центральных мандал, но, что не менее очевидно и гораздо более важно для целей нашего анализа, они несут на себе вполне очевидную печать осознания составителями искусственности самого акта транспортировки. Совершенно очевидно, что все поименованное выше требовалось не для пояснения содержания, а для реализации грандиозного проекта заключения текста в систему языка. И поскольку эта система создавалась посредством семантической активности мышления, тело языка, т. е. сам текст «Ригведы», по сути реализует функции точки отсчета, некоторого Абсолюта, исходя из которого и на основании которого развивалась вся индийская философия и лингвистика. Весьма существенно также, что этот Абсолют содержит в себе рефлексию процедуры своего конструирования, которая впоследствии идентифицируется как «значение» в его текстовой организации.

3. Трактат «Нирукта»:

узел семантико-этимологических проблем

После кодификации и канонизации ведических текстов основной проблемой было сохранить их в неизменном виде, а по сути — создать на их основе ведическую культуру. Эта проблема требовала для своего разрешения совершенно иной тип анализа Веды — как «знаниевого бытования языка», а не только лишь как языка самого по себе (хотя и это чрезвычайно объемная характеристика). В результате попыток разрешить эту проблему постепенно вычленились шесть особых дисциплин, или отраслей знания, образовавших так называемую Ведангу. Веданга, или «членение Вед», представляет собой совокупность отдельных знаниевых проекций изучения, трактовки и пользования Ведами. В ранних Упанишадах упоминаются более многочисленные и разнообразные «ведения» (*vidyāni*), образовавшиеся вокруг Вед между X и VI веками до н.э. [123]. О конкретном содержании этих «ведений» можно только догадываться. Скорее всего, они представляли собой набор парадигм-знаний. Уже в период средних Упанишад полностью определяется шестичленный состав Веданги:

1. «Шикша» — фонетика (авторство приписывается Гаргье);
2. «Аштадхьяя» — грамматика (авторство Панини);
3. «Нирукта» — этимология или толкование слов (автор Яска);

4. «Чхандас» — метрика и просодия (автор Пингала);
5. «Джьетиша» — астрономия, календарь (автор Лагадхи);
6. «Ашвалайнашраута» — ритуалистика (автор Каутса?).

Трактат «Нирукта» (буквально «высказывание»), приписываемый Яске (ок. V в. до н. э.) — единственный сохранившийся памятник древнеиндийской этимологии. «Нирукта» представляет собой комментарий в трудной для понимания ведической терминологии и имеет вид ряда списков-гlossариев (**nighaṇṭu**), в которых все звучащие фрагменты, встречающиеся в каноническом, разделенном на **pada** (см. ниже) тексте Вед, поняты как значащие элементы, т. е. слова обычного языка, и скомпонованы по их «словарным» значениям. В соответствии с этой стратегией все они объединены в семантические «кластеры», точно так, как это происходит в обыденной речи.

«Нирукта» образует пять разделов (**kāṇḍa**), из которых первые три (**Naighatuka-kāṇḍa**) посвящены толкованию синонимов, четвертый (**Naigana-kāṇḍa**) — толкованию омонимов, а пятый (**Daivati-kāṇḍa**) содержит этимологию имен ведических божеств.

Считается, что Яска жил до Панини. В «Аштадхье» последнего приводится сутра (II, 4, 63), содержащая толкование родового имени Яски (**Yaskādibhyo gotre**). Это свидетельство может относиться и к другому Яске, однако во всей индийской литературе Яска — единственный автор с таким именем [70]. Можно было бы также рассматривать в качестве доказательства большей древности Яски в сравнении с Панини факты лингвистического характера: архаизм рассуждений и слабую операциональную разработанность, дескриптивный, а не структурный подход к материалу, меньшую систематичность и последовательность в построении своей науки, чем это характерно для Панини. Но такие качества этимологии Яски скорее объясняются трудностями одновременно смыслового и языкового анализа в предметно неразведенном виде, в то время как подход Панини — строго лингвистический, а потому его задачи проще.

Трактат Яски исследовался с исторической, филологической, текстологической и лингвистической точек зрения [103, 52, 51, 88, 107, 109]. Однако исследователям не удалось прийти к единому мнению по основному вопросу определения жанра (или жанров разных уровней) этого памятника

и, тем самым, нахождения его места в индийской литературной традиции. Произведение Яски, при скромности анонсированной задачи, действительно многомерно: в нем, наряду с соображениями этимологического свойства (в смысле, примерно соответствующем тому, что понимает под этимологией современная наука), имеются также рассуждения по вопросам ведической экзегезы, элементам семантики, грамматики, теории и философии языка. Подобная многомерность, очевидно, весьма характерна для начального этапа систематизации и дифференциации знания. Касаясь в дальнейшем многих из перечисленных аспектов этого памятника и «выводя нити» к последующим развитым теориям, мы постоянно будем иметь в виду, в качестве основы, его особое культурологическое значение. По нашему мнению, трактат Яски представляет собой один из важных рубежей, на котором происходило впервые исторически зафиксированное обращение индийской традиции от идеальных смыслов прежнего этапа (ведического) к нормативным значениям нового (классического), продуктом которого явились вторичные знания из индийского органа Веданги, понадобившиеся для осуществления такого перехода. Весь материал, таким образом, кристаллизуется вокруг этой динамической оси.

Современные исследователи, анализируя состав «Нирукты», обычно расчленяют ее по перечисленным выше содержательным элементам (разумеется, при этом отнесение таких элементов к соответствующим разделам предметного знания осуществляется интуитивно), а затем сопоставляют эти элементы с целыми предметами, впоследствии вполне оформившимися в культурной традиции как независимые дисциплины. Чаше всего сравнивают «Нирукту» с произведениями грамматической традиции Панини («вьякаран»), с экзегетикой и философией пурва-мимансы, с логико-грамматическими и эпистемологическими теориями прачина-ньяи и вайшешики. Небрежение принципами системного подхода, согласно которым исследуемый объект должен рассматриваться при условии сохранения его специфических связей, дает в итоге лишь видимость объективного анализа. О результатах такого сравнения нетрудно догадаться: на основании одного лишь хронологического предшествования «Нирукты» делаются выводы о псевдогенетической и псевдоисторической эволюции от элементарно выхваченных «зачаточных» форм содержащегося в ней знания к его дифференциро-

ванным направлениям и вполне развитым формам разных традиций.

Осуществление системно-структурного исследования позволяет, во-первых, установить тот действительный и единый культурный контекст, в котором возможно законное сопоставление «Нирукты», взятой как целое, с произведениями иных традиций по ряду сближающих их характеристик, во-вторых, определить собственный смысл самой этимологической традиции и ее место в генезисе индийской лингвистики и логики.

Внешней, со стороны наблюдаемой, характеристикой любой формы и разновидности знания может служить исполняемая им в культуре функция, внутренней же — осмысление самим субъектом культуры имеющегося в его распоряжении и вновь создаваемого знания при его ориентации на разного рода ценности той же культуры. Когда манипулирование со знанием, его осмысление определяются как известный тип социального действия, мы, в пределах принятых допущений о непрерывности общественной жизни и трансляции культурных ценностей (а в случае индийского общества такие допущения оказываются весьма надежными), получаем возможность относить разные случаи манипулирования к одному и тому же объекту культуры и объяснять разницу между ними как следствие меняющейся культурной функции, в историческом либо типологическом ракурсе.

О «внешней» характеристике и функции памятников, подобных «Нирукте», шла речь в первом разделе. Теперь ее необходимо проанализировать в конкретности внутреннего усмотрения автором его задач и отношений с традицией, с воплощенными в персоналиях разными оценками и мнениями по поводу этой этимологической традиции.

«Нирукта» обладает некоторыми чертами уникальности в индийской литературе подобного рода. Она не породила фактически никакой линии наследователей и продолжателей, как то характерно для других «основных» текстов. Единственный комментарий на «Нирукту», написанный 18 веков спустя — «Нируктаварттика» Дурги (Дургадарья — XIII в.) [122], следует считать плодом литературного гурманства, скорее затемняющим, чем разъясняющим смысл основного текста. Создается впечатление, что «Нируктой» завершена некоторая предшествовавшая работа, предшествующая традиция, задачи которой состояли в упорядочивании, редактировании, кодификации и установлении культурного

статуса Вед. После того как задачи эти были в принципе решены, а результаты зафиксированы в культуре в виде нормативного знания, т.е. пущены на прямое воспроизводство, нужда в продолжении такого рода традиции отпала, а точнее — трансформировалась в специальные проблемы иного рода. Поэтому «Нирукта» может быть понята как некоторая веха в описываемом нами процессе разведения смысла языка, выделения специальной научной дисциплины — лингвистики, и неявного указания на потребность в иной науке, с иным методом, для освоения оставшихся нерешенными при таком размежевании вопросов, а именно в логике.

Мы проследим характер отношений Яски к сторонникам разных позиций, которые он объединяет в группу «найруктов», куда относит и себя самого. Такое субъективное самоопределение обладает особой фактуальной ценностью. По всей видимости, сохранившаяся «Нирукта» представляет собой компиляцию или конспект ряда уже существовавших текстов. К тому же, взгляды тех, с кем Яска себя ассоциирует, настолько разнятся, что современный исследователь вряд ли станет объединять их в одну группу. Мнение Яски свидетельствует об особой позиции и косвенно указывает на комплексный характер его задачи. Рассматривая последовательно несколько подходов, мы будем выводить из них некоторые позднейшие проблемные линии, как бы следуя по естественным траекториям их генетического разворачивания. В результате сопоставления траекторий мы сумеем отождествить общую тенденцию, доминанту.

I. Ṛṣis. Мы уже имели возможность наблюдать, как создавалась «Ригведа», посредством поразительной смысло-означающей активности, в которой само значение как раз отсутствовало. Некоторые соображения и сведения о редакторской работе можно обнаружить в самой «Ригведе». Например, в X. 71.2 «Ригведы» упоминается, что прежде Веды произносились на разных разговорных диалектах-пракритах и лишь позднее были отредактированы и унифицированы в смысловом и языковом отношении. «Как зерна просеиваются сквозь сито, очищаясь от плевел, так мудрые и ученые, после многих трудов и усилий, выработали специальный язык, чтобы посвященные могли общаться друг с другом в собраниях на этом облагороженном, обогащенном смыслом языке» (*saktamiva titaunā punato yatra dhīrā manasā vācam akrata atra sakhya sakhyaṇi janate bhadaisam lakṣmir nihitādhivau*) [59].

О возможных социальных мотивах и очевидных культурных последствиях такой деятельности речь шла в первом разделе. В качестве дополнительного аргумента мотивировки можно упомянуть свидетельство Патанджали, комментатора великого грамматиста Панини, который в своей «Махабхаше» (II в. до н. э.) приводит версию о том, что «асуры» (в них можно увидеть мифологизированный образ семантической оппозиции неарийцев арийскому языку: так как иранские «асуры» первоначально противопоставлялись арийским «девам») [55] пытались подражать исполнению ведических гимнов при жертвоприношениях, но неправильно произносили и употребляли слова, а потому потерпели поражение в войне с «девами» [95].

2. Śakalya. Во многих местах своего текста Яска адресует к Шакалье, упоминаемому в «Брихадараньяка-упанишаде», III, 19. Среди участников конкурсного диспута с Яджнявалкхьей Шакалья известен как автор редакции «Ригведы» в форме «пада», т. е. с разделением на те элементы, которые, по мнению Яски, подлежали семантическому отождествлению. Яска утверждает, что, подобно тому, как слитно звучащий текст может быть разделен на «пады», все слова можно свести к изначальным элементам, корням. Ни одно слово в Ведах не должно остаться невыводимым (*na tveva na nirvṛyat* /«Нирукта», 2.1/). При этом Яска то прямо следует мнению Шакальи и его интерпретациям, то завязывает с ним этимологическую дискуссию.

Согласно Дурге, до Яски существовало 14 традиций этимологии и 8 — грамматики. Сам Яска утверждает, что его «Нирукта» является важнейшей из шести частей Веданги, поскольку без ее знания невозможно понять смысл ведических мантр: *atāpīdam antarena mantreṣu arthasampratyaya na vudayate arthasampratyaya* («Нирукта», I. 15) — «однозначный (достоверный, авторитетный) смысл». Она служит необходимой надстройкой к грамматике, которая останавливается на полпути к правильному пониманию Вед (ср. выше — о соотношении *vaikharī vac/madhymā vāc*): *tadidam vidyāsthanam vyākaranasya kārsthyaṁ svārthasādhakaṁ ca* — именно этот уровень (основание — *asthana*) знания дополняет грамматику и позволяет установить действительный и собственный смысл слов («Нирукта», I. 16).

Судя по тому, что Яска в «Нирукте» упоминает до полутора десятка своих предшественников, называя их имена и мнения как для подкрепления собственных позиций, так и

для выражения несогласия, идеи «Нирукты» явились плодом достаточно длительного развития этимологического знания. Мы перечислим лишь тех «найруктов» из названных Яской, чьи позиции представляются важнейшими.

Аудумбараяна («Нирукта», I. 1 др.): его мнение приближается к позднейшим взглядам мимансы. Твердо придерживаясь учения о вечности Вед, он отдает безусловное предпочтение третьему (концептуальному) уровню перед четвертым (вокальным) и **akhaṇḍapakṣa** перед **khaṇḍapakṣa**, полагая, что при восприятии «священного звучания» в сознании слушающего уже заранее присутствует высказывание как целое, как априорный смысл (**indriyanityam vacanam audumbarāyaṇaḥ tatra catuṣtvam nopapadyate** /"Nirukta", I. 1), т.е.: «Иного мнения Аудумбараяна: он не признает четвертого деления»). Опираясь на мнение об имманентной реальности ведических смыслов, Яска тут же делает знаменательный вывод о том, что само употребление звучащих слов — конвенционально, а смысл на них может быть наведен только в контексте высказывания (**vyāptimatvāt tu śabdasyānityastvāc ca śabdena saṁjñākaraṇam vyavaharartham loke** /"Nirukta", I. 1).

Здесь очевидна интенция превращения смысла в норму речевого действия, т.е. интенция пользования значением, как инструментом структурирования звучащей материи. Согласно Яске, **nirukta**, т.е. «высказывание» (смысла) базируется на значении корней, которые суть грамматические фикции, т.е. чисто условные образования, никак не связанные с обозначаемыми словами их свойствами.

Полнее характер позиции Яски раскроется ниже, когда мы противопоставим ее идеям «порождающей грамматики» Панини.

Позиция Аудумбараяны, переданная Яской, имела весьма плодотворные последствия в философии языка Ватаракши и Бхартрихари, а также в позднейшей мимансе, где эта точка зрения была доведена до последовательной однозначности. Собственно, Яска, хотя и отдает примат смыслу, фактически рассматривает этимологию отдельных слов вне контекста, т.е. как бы молчком протаскивая аналитическую позицию и обосновывая свои действия довольно искусственной теорией «наведения смысла» на отдельное слово (о чем ниже). В этом он, как «практический» конвенционалист, приближается к позициям ранней ньяи, Панини, буддистов, Катьяяны и Патанджали, которых объединял аналитический подход, т.е. стремление к пониманию звучащего слова как вещи.

Обычный термин ньяи для обозначения этого — **padartha**, «словопредмет», у буддистов — **nāmarūpa**, «форма имени», т. е. слово в его звуковых, предметных границах. Панини, Каттьяна и Патанджали также устанавливают типы отношений между отдельными грамматическими элементами, понимая значение как некоторый конечный структурный продукт такого типа деятельности (т. е. язык у них последовательно выступает как элемент). Разумеется, при этом отношение между значением слова и значением предложения остается проблемой. С другой стороны, для мимансаков, отстаивавших версию реальности слов с позиций «третьего уровня», такой проблемы не существовало. Было лишь два разных взгляда на понятие предложения. Мимансаки школы Кумарилы Бхаты (а также некоторые поздние найяики) придерживались теории **abhihitānvāya**, т. е. раздельного понимания смыслов слов и одновременного «изъятия» из памяти идеи их связи (тем они претендовали даже на достижение «второго» уровня словопроявления — см. выше — или на сверхреализм).

Синтаксически связанные значения слов образуют значение предложения. В предложении каждое слово должно привести свое собственное значение, и на этом все кончается. Синтаксические отношения образуются не из слов, а из памяти значений связей слов (что под этим кроется — см. ниже, при разборе взглядов фонетиков).

Мимансаки школы Прабхакары придерживались теории **anvitābhidhāna**. Согласно этой теории, слова сами постепенно образуют связное предложение — смысл, в результате какой-то деятельности на «третьем» уровне. Отдельные слова не имеют смысла помимо контекста в предложении. Каждое слово должно синтаксически связываться с инъюнктивным глаголом, указующим на род его взаимодействия с другими элементами и, соответственно, на логическое место в предложении (ср. с понятием «синтаксического места» у К. Айдукевича [46]). Здесь значение явно выступает как инструмент структурирования языка. Обе разновидности теории мимансы предполагали, что условиями возникновения синтаксических отношений между словами в предложении являются: ожидаемость (**ākāṅkṣā**), связуемость (**yogyatā**) и смежность (**samāhidni**). Из какого «материала» возникли эти «идеальные объекты», или категории синтаксического анализа — см. ниже, при разборе взглядов фонетиков: ср. также их отличие от логических отношений, о чем дальше.

Согласно взглядам Бхартрихари, основным лингвистическим фактом также является предложение [50]. Он определяет предложение как «единую целостность слов» (**eko 'navayavaś śabdah**), которая «обнаруживается вовне» составляющими ее словами (**pada**). Смысл привносится **vākya sphoṭena**, т. е. «силовой речью», рассматриваемой как неделимый и целостный языковой символ, который мгновенно заполняет собой все пространство предложения. Осмысление, таким образом, есть мгновенная вспышка интуиции (**pratibhā**), на которую мы накладываем слова, как знаки, помогающие передать другому, слушающему нас, постигнутый нами несчастный смысл. Слова лишены, таким образом, собственной реальности. Слова приобретают реальность лишь на уровне действия ими. Теория Бхартрихари очень важна для социологии познания, как предельный случай превращения трансцендентальных идей в социальные нормы, а аподиктичности предложения — в деонтичность действия. Здесь мы впервые сталкиваемся с движущей пружиной индийского мышления и культуры. Логическая редукция смысла в коммуницируемую общность выступает как основная функция интеллекта, организующего общение в этом обществе, подобно тому, как брахман организует здесь отношения власти [62, 73].

Объективно процесс действий с языком выглядит так. Произносятся «словесные звучания» — **vaikṛta** — **dhvani**. Эти звуки выявляют постоянное, **prakṛta-dhvani**, являющееся абстракцией от разных **vaikṛta-dhvani**, или же лингвистической нормой, в которой отдельные отклонения в языковом смысле иррелевантны. Третий этап — **etosphota**, когда все выраженное рассматривается как целостность, как неделимый языковой символ. **Sphota** обнаруживает смысл в форме интуиции. Но, строго говоря, с субъективной точки зрения Бхартрихари, **sphota** есть внутренний аспект значения, как бы внутренняя грань нормы.

В тройственной природе раскрытия речи этапы **paśyanti**, **madhyamā**, **vaikharī** соответствуют **sphota**, **prakṛta-dhvani** и **vaikṛta-dhvani**. Итак, только смысл реален, тогда как все остальное деление на слова, грамматические категории, отношения, структурные элементы лишено абсолютной реальности и имеет лишь прагматическую ценность при предметном изучении языка и налаживании коммуникации. (Здесь невольно приходит на память высказывание Витгенштейна: «Философские проблемы возникают, когда язык отправляется восвояси» /*Philosophical Investigations*, 8e.)

Как прилежный ученик, принявший предложенную Бхартрихари линию развития, индийское общество представляло собой гигантскую школу, в которой люди с незапамятных времен были заняты преимущественно изучением и обучением языку, так что вся индийская культурная история может быть представлена как результат введения и повсеместного принятия этой практики. Предлагая в качестве оснований своей лингвистической теории концептуализацию этой практики, Бхартрихари фактически отступил от лингвистической активности, предложенной Панини. Однако отступая, он упрочил позиции и метафизическую базу структурной лингвистической теории Панини последним росчерком своей концептуализации, подобно тому, как отшельник, уходя из мира, освящает нормы этого мира. Не случайно Бхартрихари — прямой предшественник Шанкары, повторившего в религиозной и социальной сферах то, что Бхартрихари сделал в языке.

Аупаманаяви (“Nirukta”, I. 1; II. 2; II. 6, 11; III. 8, 11, 19; V. 7; XI. 30; X. 8). Этот предшественник Яски, по всей видимости, мог быть редактором Черной Яджурведы (одна из сект данной традиции звалась таким именем). Во всяком случае, яджурведические интенции — упор на карму, на жертву — прослеживаются в позиции Аупаманаявы очень четко. Это был весьма радикальный этимолог, утверждавший, что звучания управляют значениями помимо смысла (т.е. подсознательно), и в результате разные значения омофонов постепенно конвергируют (*śabdānurukti*). На этой основе он предлагал выводить даже такие оноματοпозитические основы, как **kaka** (ворона) из разных неявных звучаний, очевидно, стремясь к объяснению языка на основе конечного числа фонетических отрезков. Здесь недвусмысленно проглядывает номиналистическая позиция отрицания «третьего уровня» — уровня идеальных объектов, указующая на сформулированную позднее конвенцию Панини и смахивающая на современный дескриптивный структурализм [130].

Яска оспаривает точку зрения Аупаманаявы как несемантическую. Ранние теории ньяи-вайшешики также отрицают концепцию «естественных» значений в пользу конвенциональных. Например, Гаутама утверждает (*Nyaya-sutra*, II, I. 55): *samaikatvāi sabdarthasampratyayasya*, т.е. смысл слов понятен благодаря договоренности о значениях. Но найяики, будучи номиналистами лингвистическими, оставались реалистами логическими — для них сама эта договоренность

относилась по природе своей к третьему уровню, где и обладала особым рода реальностью, что было четко определено в ходе философской дискуссии с буддистами [102]. Конвенционален не смысл слова, а отношение между смыслом и звучанием. Отношения между смыслами слов — реальны. Согласно же позиции Аупаманаявы, сомнительна и произвольна самая осмысленность звучаний. Такая позиция не встретила поддержки и была оттеснена. Подробнее о роли ее в формировании концепции Панини см. ниже.

Каутса (*“Nirukta”*, I. 15). Этот автор занимает как бы центральную позицию в обсуждаемой проблематике. Он упоминается в связи с важной дискуссией о том, обладают смыслом ведические мантры, или нет. Каутса категорически отрицал возможность осмысления мантр как выражений обычного языка (**aharthakah hi mantrah**). Яска, напротив, утверждает, что Веды имеют смысл, а потому их слова могут быть в принципе отождествлены со словами разговорного языка. *“Nirukta”*, I. 15: **Arthavantah śabda sāmānyāt: sāmāna eva śabdo loke mantreṣu ca** — слова в разговорной речи и в Ведах отождествляются на основе общей наделенности смыслом тех и других. То есть, Яска хочет сказать, что семантические корреляты ведических и обычных звучаний находятся в некоторой фиксированной области смыслов, самая реальность и неизменность топологической структуры которой позволяет произвольно совмещать ведические звучания и профанические значения на достаточном основании принципа: «Все, что в Ведах — истинно» — «Все, что истинно — в Ведах». (Это высказывание уместно сравнить с аналогичным высказыванием буддийских логиков, которые, на основании переосмысления положения: «Все сказанное Буддой — истина» как «Всякая истина сказана Буддой», заложили в «Катхаваттху» (II в. до. н.э.) основы исчисления высказываний [101].)

Каутса, по всей видимости, был редактором-составителем одного из вариантов «Атхарваведы». «Атхарваведа» прямо связана с магической практикой, и Каутса не видел никакого интереса в «банальном» соотнесении магических формул со словами обычного языка в их каком-либо осмыслении. Его аргументация против осмысленности мантр достаточно убедительна. «Это — не просто скептицизм, а скептицизм мотивированный» [102]. Он основывал свое утверждение главным образом на том обстоятельстве, что в Ведах, в отличие от разговорного языка, порядок слов фиксирован (ср.

“Nirukta”, I. 15) Если бы мантры были осмысленны, их слова можно было бы заменять синонимами, как это допустимо в обычной речи (*loke*). Возражение Яски малоубедительно: он апеллирует к некоторым, редким случаям фиксации порядка слов в обычной речи (“Nirukta”, I. 16: *indrāgni, matāritārau*).

Контроверза Каутсы имела длительную историю обсуждения. Его аргументы вновь, и более успешно, разбираются в «Миманса-сутре» Джаймини [120] (II в. до н.э.). Поскольку метафизика мимансаков была реалистической, а предметом обоснования для них была «ортопраксия», т.е. «правильное действие», то им жизненно важно было «защитить» осмысленность фиксированного порядка слов в мантрах. Джаймини и его комментатор Шабара вновь перечисляют аргументы скептиков: «мантры иногда просто абсурдны; они говорят о несуществующих вещах (четыреухих, многоруких, многоглазых существах» [58] (ср. обсуждаемую Фреге ситуацию с «Пегасом»); «они обращаются к неодушевленным предметам (камням, растениям); наконец, порядок слов в мантрах фиксирован, чего в обычной речи не бывает» (*Mimansa-Sutra*, II. 2.4).

Мимансаки замечают, что Каутса и подобные ему оппоненты говорят о фиксированной организации выражений (*uccāraṇa*), а не предложений. Поскольку мимансаки настаивают на прагматико-исполнительской фиксации выражений, то они, введя различие между «типом» и «знаком», рассматривают ведические выражения как таковые, т.е. как модальные типы действия, а не как словесные знаки-предложения. Разумеется, это прямая оппозиция структурализму грамматиков. Коль скоро порядок слов в выражении фиксирован, их лингвистическое исследование (логический пропозициональный анализ) и оценка с точки зрения свойств предложений бессмысленны; однако сами слова отнюдь не лишаются смысла. Шабара говорит: «Очевидно, фиксированный порядок слов бесцелен; но, во всяком случае, то, что очевидно (т.е. что в Ведах выражения действительно имеют фиксированный порядок), не подлежит сомнению» (!) [119]. Здесь в явной форме сильного онтологического аргумента (пожалуй, одного из наиболее выраженных в индийской философской традиции) утверждается тождество нормы, как очевидного явления. Что также весьма существенно, так это признание институциональной важности фиксированного порядка произнесения мантр в метаязыковом, культурном смысле. Подобный тип аргументации может показаться странным, хотя нетрудно

заметить, что он приближается по своей интенции к кантовскому «категорическому императиву» как базису морального суждения [127] и полностью совпадает с призывом Эмиля Дюркгейма признать независимый онтологический статус социального факта как общности **sui generis**, что оказалось столь важным для институционализации социологии [65].

Таким образом мимансаки демонстрируют конечные результаты превращения текстового значения и смысла в культурную норму (I→N) и таким образом легитимизируют логические действия с культурными подтекстами (так называемые **vidhi-pravṛtti**, «признание норм» или «императивная грамматика») [115]. Мимансаки открывают особую область логических действий — внетекстовый, внеязыковой аспект модальности предложений, истинную область применения логических, а не лингвистических категорий.

Только мантры, с их фиксированным порядком, дают возможность произвести невидимый результат (**adr̥ṣṭa**), который, согласно учению мимансаков, и есть плод правильно осуществленной ритуальной деятельности. Очень важно то обстоятельство, что язык выступает здесь уже не как самодовлеющая действительность, а как подчиненная культурная функция. Кумарила Бхата пишет: «Даже если бы имелись иные средства передачи значения (ср. с позицией Бхартрихари), лишь то, что имеет фиксированный порядок, может быть названо мантрой. Когда все прочие способы отвергнуты, фиксированный незримый результат может быть получен. Поэтому считается установленным, что мантры несут в себе смысл» [78].

Позднее Прабхакара (в «Маномеядая») отказал и естественному языку в свободной грамматической организации. Он определил, что синтаксически требования взаимной ожидаемости смыслов (см. выше **ākāṅkṣā**) и пространственно-временной близости частей высказывания могут относиться к разным уровням: первое — к «третьему», второе — к «четвертому». Такое предельное функциональное понимание языка говорит о крайне высоком уровне осознания его социально-организующей кооперативной роли в «санкритизированном» обществе, о прогрессивной рационализации средств нормирования культуры. (Конкретно о «социолингвистической» теории источников образования языковых значений см. [108, 105].)

Для более глубокого анализа этого явления необходимо вновь обратиться к причинам и обстоятельствам возникно-

вения фиксированного порядка слов в мантрах. Анализ этот мы предварим презентацией позиции «фонетистов».

Гаргья (“Nirukta”, I. 2; 12) — редактор разделенного на **pada** текста «Самаведы», представитель «фонетического» направления «найрукты», сторонник проведения крайней фонематической дискреции, считавший, что каждое фонетическое различие должно соответствовать смысловому различию. В связи с этим он, в частности, полагал, что даже предложения обладают особым целостным значением и составляют **pada**. Поэтому в каноническом тексте «Самаведы» предложения всюду представлены в виде отдельных отрезков звучания, чего нельзя сказать о «Ригведе» в редакциях Шакалы (при том, что текстуально «Самаведа» — часть «Ригведы»). По-видимому, более дробная дискреция призвана была способствовать лучшей гармонической организации, стремление к чему характерно для традиции «Самаведы», «несшей ответственность» в ведической кооперации за мелодическую сторону ритуала.

Глава (“Nirukta”, IV. 3) уже упоминался как автор «Фонетики» (**Siksa**) в составе Веданги. Он был редактором «Самаведы» и части «Ригведы». Его «фонетическое» стремление, очевидно, было не столь сильным, как у Гаргьи.

Говоря о «фонетической» субтрадиции «Найрукты», уместно рассмотреть обстоятельства фиксации структуры ведических высказываний, имевшей огромные культурные последствия.

До того, как Веды утратили свою мифологичность, ничто не препятствовало словесному варьированию стилистического набора средств для передачи их основных смысловых структур, т. е. мифологем. Как показывают наблюдения этнографов и антропологов над жизнью обычных мифов в примитивных культурах, словесно-стилевое оформление мифологем [79] отличается значительной лабильностью, и эта текучесть отражает нюансы реального жизненного преломления «основного кода» культуры в зависимости от психологических и социально-психологических свойств людей, пользующихся им в ситуациях проявления власти, престижа, авторитета, статуса и т. п. Мифологический код здесь — своего рода «рабочая гипотеза», либо «типовой проект», помогающий распределению ролей в деятельности социальных групп. Как показал Б. Малиновский, в расширенном виде эта характеристика может относиться к общим функциям языка в примитивных обществах [82].

Лабильность мифологем в плане выражения компенсирует во многом тенденции к социальной дифференциации под действием исторических обстоятельств и к сохранению «временной раскладки ролей» [80, 97]. Такое отношение может быть условно соотнесено с разобранными выше позициями Аупаманаявы и Каутсы, в представлениях которых (совпадающих с позициями жрецов «Яджурведы» и «Атхарведы») раздвоенность и особая жизнь мифа и ритуала не очень осознавалась, а потому строгому конформизму в воспроизводстве звучания не придавалось большого значения.

Однако, ввиду рассмотренных выше обстоятельств, особую культурную ценность приобретало тщательное повторение и распевание мантр. Были созданы специальные правила, сведенные в сутры. В результате возникла литература **Prātisākhya** (букв., «относящаяся к школам»), включавшая некоторое количество текстов, в принципе — по одному от каждой школы ведической кантации (о чем говорит слово **śakha** — «школа»). Литература **Prātisākhya** была, по всей видимости, сформирована ранее VI в. до н.э. Старейшим ее текстом является, вероятно, **Rkpātisākhya**. Эта литература рассматривает в основном правила симфонических комбинаций (**saṁdhi**) [112], т.е. носит характер фонетического руководства. Если это так, то составителей правил интересовали не грамматические характеристики ведического языка как такового: им важны были именно способы выражения ведических высказываний. Их позиция была скорее прагматической, нежели концептуальной [106].

Большинство ведических текстов передавалось изустно в двух традиционных формах: **saṁhitapāṭha** («слитное чтение», т.е. опротивная форма исполнения в ритуале) и **padapāṭha** («пословное чтение», т.е. форма запоминания и хранения в «блоках памяти»). Разработка второй формы представляет собой, по-видимому, наиболее раннюю из серии специальных мер, предпринятых для предохранения священных текстов от искажения при передаче от одного поколения брахманов другому (что было одним из средств коммуникации харизмы). Очевидно, сохранность разделенных на словесные фрагменты (надо думать, полноценно понимавшиеся в языковом смысле) звучащих отрезков лишь выигрывала, если они в памяти их носителей разъединялись с каким-либо смыслом и сохраняли вид чистой звуковой формы. Этим снижалась возможность подсознательного управления смыслами через омофонию, которое могло привести при

реконструкции «слитного чтения» к искажениям и подстановкам. Однако такой меры оказалось недостаточно, как вследствие нарушения этнической чистоты общества и влияния иноязычного субстрата на смысловые реконструкции (о чем пишет Патанджали в «Махабхашье»), так и вследствие возможности намеренного искажения смысла со стороны брахманов. Многие индологи полагают, что эти факторы оказали существенное влияние на классическое индуистское представление о кастовой чистоте как неперменном компоненте любой успешной культурной политики и привели, в конечном итоге, к принятию специальных законодательных мер [74, 63]. Чтобы исключить всякие случайности, надо было усилить средства формального «вознесения» текста, сделав его недостижимым для индивидуальной коррупции, подобно тому, как всецерковную благодать не пятнает греховность отдельных священников. Однако добиться последнего оказалось возможным в результате множества усилий христианской церкви. То же самое, по крайней мере, в интенции, если не по существу, должна была намного ранее предпринять классическая индийская культура. Поскольку такие меры принимались через организацию словесного материала, социальная задача приобрела квазилингвистическую специфику. Ее решение предполагалось возможным через соответствующие трансформации языковой материи. Можно заключить, что практически все социальные проблемы индийской цивилизации приобрели квази-лингвистическое свойство, а сама возможность социального знания могла быть реализована только в границах лингвистики, или — шире — науки о языке. Феномен «лингвистической цивилизации», в той форме, в какой он возник в Индии, очень трудно концептуализировать, настолько грандиозными оказались его прагматические и исторические последствия.

/Однако вернемся к мантрам/. Обе ранние формы произнесения, о которых упоминалось выше, принципиально отличаются друг от друга своими внешними аспектами (*saṁdhi*), такими, как номинальная композиция и акцентуация. Изначальной задачей литературы *Prātiśakhya* было обучение тому, каким образом «слитное чтение» может быть восстановлено из «пословного». В качестве отправной точки принимался порядок слов в «слитном чтении» (*Rkprātiśakhya*, 2.7). В устном воспроизведении нетрудно подменить или забыть отдельные слова *padapāṭha*. Поэтому было предло-

жено новое мнемоническое средство: **kramapātha** — «чтение шагами». Затем возникли и другие модификации (**vikṛti**), многие из которых в ходу и по сей день, например, **jatā**. Как показал Стааль [109, р. 10–20], в известных положениях, например, с учетом наличествующего звукового фрагмента, восстановление первоначального звучания из искусственной мнемонической комбинации оказывается невозможным без фиксации некоторых опорных звуко сочетаний как индикаторов первоначального порядка, т.е. создания условных фонетических конструкторов. Первоначальное распределение акустических индикаторов, по-видимому, еще следовало артикуляции семантических моментов в ходе обычного понимания речи, а не в специальном смысле аналитического членения (о возможной механике такого членения см. [81]). Но затем смысловое содержание и текстуальная привязка перестали восприниматься, когда текст демонтировался, и осталась лишь независимая формальная структура правил «сандхи», которые были рационализированы как правила фонетического симфонизма, составив одно из оснований структурной фонологии Панини.

Ведическое слово **taks**, «конструировать посредством разделки» имеет почти то же значение и корень, что и греческое **tassō**. Соответственно, **saṁtaks** означает композицию ведических гимнов в совершенное воплощение — тело Веды, т.е. тотальность ее фонетики стала рассматриваться как некоторый «пра-синтаксис» («прототип»). Позднее этот синтаксис был переведен в формальную структуру того, что известно сейчас под именем санскритского языка и чья истинная синтаксическая сущность по сути предана забвению. Эта сущность воспринимается отныне как некоторый компендиум регулятивных правил, т.е. как формальная комбинаторика звуков. На самом деле, однако, эти правила образуют нормативный синтаксис ведического языка, в снятом, т.е. скрытом виде перенесенный впоследствии в санскрит, без осмысления его синтаксической содержательности, но лишь в качестве свода сочетаемости звуков. На этой основе был построен весьма совершенный фонетический алфавит санскрита. Его совершенство не может быть подвергнуто сомнению, поскольку любые ассоциации с обыденным языком здесь объявляются нелегитимными. За соблюдением этих правил наблюдают специальные хранители чистоты языка. Не случайно все современные индийские языки развились вовсе не из древних **prākṛits**, а там и постольку, где и поскольку

дисциплина культивации языка оказалась по тем или иным историческим причинам ослабленной.

Итак, обращая внимание на порядок следования и сочетаемости произвольно созданных фонологических единиц, но не смысловую связь, прежде за ними скрывавшуюся, мнемонисты-ритуалисты обеспечили переход от смыслов к нормам, создали парадигму, которая впоследствии была перетолкована Панини на основе структурализма, при полном забвении прежних «идеальных объектов». Таковы обстоятельства разрыва «третьего» и «четвертого» уровней Слова (*vac*), создавшие проблему номинализма для логики и семантики. Пропасть номинализма, таким образом, открылась перед индийской логикой и семантикой вовсе не как следствие определенного способа мышления (как это произошло в европейской цивилизации, где Бог не воспринимался как Язык и потому должен был мыслиться вне какой бы то ни было реальной связи со средствами выражения мысли), а в результате культурного выбора. Логика и семантика в Индии поэтому сложились не в результате некоторой чистой «прагматической» активности; практически с самого момента своего возникновения они располагали внутренней телеологией.

Трансформация культурных значений в нормы на ценностной основе преобразила структуру языка. Как уже отмечалось, Прабхакара позднее усмотрел скрытое здесь противоречие и отказал естественному языку в свободном порядке слов. Однако эта философская критика уже не могла повлиять на существование грамматических правил в самом предмете лингвистики, полностью специализировавшемся теперь на задачах преподавания, т. е. трансляции норм языка в культуре. Следовательно, нельзя предположить, что интерес к эпистемологическим проблемам лингвистики был утрачен просто потому, что на лингвистику стал распространяться культурный статус касты, так что ортопраксия ее грамматики уже не была доступна чужакам и не могла поэтому быть искажена непосвященными (это, между прочим, следовало из самой исходной позиции мимансы, так что критика Прабхакары, будучи внешне корректной, на самом деле была внутренне непоследовательной).

Шакапуни упоминается в «Нирукте» весьма часто (более 20 раз). По некоторым сведениям, он составил собственную «Нирукту» еще до Яски, который почитает его высоким авторитетом и руководителем. Шакапуни выдвинул пробле-

му «восстановления» «истинного», но утраченного смысла посредством дискриптивного разъяснения ситуации. т.е. иносказательного определения того, что имелось в виду «на самом деле», при изначальном произнесении ведического текста. Идея такого «семантического ключа» была усвоена Яской. Попробуем реконструировать возможный ход его рассуждения.

Когда в «слитном чтении» различают слова, то, если эти слова входят в состав высказываний о существовании (шире — мифологем) [116], для каждого слова подразумевается денотат, хотя, разумеется, вопрос об исследовании правильности (истинности) этого даже не возникает. Она как бы гарантируется всем смыслом высказывания о существовании, который наполнен ситуативной соотнесенностью (интенцией) высказывания, его воплощением в ритуале. Таким образом, практически полный параллелизм между словом и реальностью полагается здесь чем-то само собой разумеющимся: как в магическом заклинании, которое не может быть произнесено неправильно, ибо тогда не будет действовать, но одновременно не может быть и понято. Понимание мантр в принципе было возможным, но при этом не было никакой нужды в знании их как лингвистического феномена, ибо они никогда не ставили и не стимулировали никаких эпистемологических проблем.

Парадокс толкования здесь может проистекать из того, что современный исследователь, чья позиция неизбежно остается внешней, рассматривает Веду обычно как только лишь собрание гимнов. Наблюдатель Веды имеет некоторое представление о ней, но само по себе оно вовсе не обязательно совпадает с тем, что Веда есть на самом деле, в чем ее предназначение. Веды по-прежнему могут иметь содержание, которое теперь уже не имеет прямого отношения к ее функции; без гимна это содержание не востребованно, как неотправленное письмо. Без гимна жертва — не жертва, ее адресация не состоится. Точно так же младенец, случайно сложивший ручки в молитвенной позе «анджали», вовсе не собирается совершить молитву и не способен ее понять. Можно поэтому сказать, что ведическое песнопение есть денотат жертвы. Ввиду этого нет никакой пользы от упора на то обстоятельство, что будто бы гимны имеют содержание, которое может (даже если действительно может) быть проанализировано. Сама постановка вопроса таким образом бессмысленна, ибо не имеет к жертвоприношению никакого

отношения (об этом же, по сути, говорили и мимансаки). Подлежащий восстановлению «истинный смысл» — вовсе не содержание, а сама ситуация жертвы. Посредством этого ситуационного подхода вовсе не сложно отвлечься от реальности «исторического» или «физического» времени (ибо «контексту» время не знакомо), и воостановление происходит как магическая реконструкция «вечного теперь» (или в «вечном теперь»).

Логично предположить, что под «ситуацией» здесь понимается не бывшее когда-то «настроение», а некая система очень важных, значимых действий. Ведь сама по себе Веда создавалась первоначально посредством некоторой смысловой деятельности, располагавшейся вне «значения». Различие между тем, что «было тогда», и «сейчас» может поэтому быть представлено как парадигматическое: система действий, которую раньше осуществляли практически, теперь начала осуществляться в языковом плане, сохраняя при этом ту же практическую функцию и воспринимаясь как столь же эффективное средство, но будучи теперь строго фиксированным, согласно определенным парадигмам, оперированием «значениями». Важно отметить, что хотя языковая деятельность и заменила собой практическое действие, она по-прежнему осталась практической по своей сути.

Обратимся к этой трансформации еще раз. Произшедшая здесь замена свода практических действий лингвистической системой соответствует хорошо известной схеме «интериоризированного жертвоприношения» [87]. Был некоторый текст. Произнося этот текст, тем самым совершали некоторое социальное (религиозное) действие. Следует подчеркнуть, что это первоначальное произнесение было не заклинанием, а исполненным смысла и намерения действием, осуществляемым в форме произнесения текста. Не текст сопровождал действие, а сам текст был действием. Это был осмысленный и целенаправленный «речевой акт», исполняемый в форме произнесения текста. Однако в результате этого социального процесса произнесения-действия текстом самый текст Вед поверял свои знаковые функции. Он перестал существовать для обозначения чего-либо и приобрел функции организующей идеологии.

Вообще говоря, появление функции организующей идеологии не противоречит уже существующей функции обозначения. Но эта последняя функция становится и необязательно нужной. Она излишня для осуществления функции органи-

зующей идеологии. Это-то, несколько огрубляя, и определяет то обстоятельство, что Ведам с некоторого момента вовсе и не нужно было больше обозначать что-либо, они не должны были отныне иметь смысла. Но сами-то Веды продолжали быть нужными. И по поводу их хорошо известно, что ведические высказывания, как и прежде, сопряжены с действиями. Отождествляя эти высказывания с обычными действиями, Яска и пытается, причем совершенно произвольно, определить категории последних как некоторые действия. При этом ни о каких категориях лингвистического знания (в аристотелевском их понимании) не может быть и речи, поскольку при категоризации отсутствует отношение к тексту как к осознаваемому объекту. Текст исчезает, активность остается. То, что попытался реализовать Яска, есть внесение некоторого порядка в лингвистические конструкторы, посредством манипулирования внелингвистическими переменными. Чтобы понять это, достаточно посмотреть на «грамматическую терминологию», предложенную Яской. Итак, делается попытка упорядочить языковые единицы металингвистическими категориями; грамматические средства реализации этой попытки очень просты. Они дискриптивны и должны пониматься скорее как «реальные», нежели «номинальные» дефиниции семантических действий (сопоставимые с базисными категориями логики Пор-Рояля [47]). Вот некоторые категории, которыми пользуется Яска:

kāritā — действенность, эффективность,

cakāritā — со-действие, ко-эффективность, вторичное действие,

cikīrsitā — намерение, замысел, интенция, целенаправленное действие,

nāmakarana — номинальная причина, деноминация,

nīrttisthāna — фиксация, десигнация, установление однозначности,

dviprakṛtiṣṭhāna — двусмысленность, двойственность порождения.

Эти наименования операций призваны описать взаимодействие корней, складывающихся в этимологически объясняемые слова. При всей неясности подлинного операционального смысла этих терминов, вполне очевидно, что речь здесь не может идти о грамматических категориях, как это почти наверняка можно утверждать о категориях

Аристотеля. Можно было бы говорить о логико-семантическом подходе, если бы Яска сам признавал различие между действием в ритуале и действием в тексте и над текстом. Важно отметить, что он понимает необходимость соотнесения речевой деятельности и соответствующих ей неречевых действий. Но при всем том, он попросту отождествляет первую с последними, выставляя такое отождествление как метод толкования. Дело в том, что требование «воссоздания ситуации» позволяет говорить не о знании этих действий, а об их понимании. Когда же понадобились знаниевые действия для интерпретации ведического текста в языковом смысле, но нельзя было вернуться к знанию содержания текста как такового, была предпринята попытка осмыслить понимание и превратить его в языковую норму. Речь могла идти, разумеется, не о понимании текста, а о понимании правильного пользования текстом. Идея правильного пользования текстом, по существу, есть его культурная функция — вот что для Яски его «смысл», смысл текста. Рассмотрим, каким образом дается этимология слова «смысл» (*artha*).

В «Нирукте» (I. 18) Яска заявляет:

**adhītya vedam na vijānāti yo 'rtham
yo 'rth jñāitisakalam bhadram aśnut**

Тот не постигнет Вед, кто не поймет их смысла.

Познавший смысл Вед вечную радость вкушает.

И тут же он дает два возможных толкования слова **artha** из обычных корней: 1) **arthortem**; 2) **aranastha va**, выводя это слово из корня **-R-**, «идти», **arana** + **stha**, т. е. «отстраняться», «отстоять», «оставаться в отдалении». В «смысле» слова, таким образом, фактически совмещены два противоположных значения.

Но почему **artha** — «смысл» и только? В разговорном языке того времени существовало по крайней мере 20 толкований слова **artha**, помимо «знаниевого», — такие как «богатство», «благосостояние», «цель», «предмет», «вещь» и т. п. Дурга, позднейший комментатор Яски, пытается даже «поправить» его этимологию, привязав эти же два корня к значению **artha** как богатство:

- (1) от **-r-**, ибо желающие богатства стремятся к нему, идут и приобретают его (**artha** = «то, к чему идут»);
- (2) от **arana** + **sthā** — ибо, покидая этот мир, человек оставляет это богатство здесь (**arana** = **gamana**), оно остается после него.

При этом Дурга добавляет, что **artha** как «смысл» слова есть вторичное употребление, возникшее метафорически («смысл» слова — его «достоинство», «богатство», **dharmā**).

Раджаваде подобным же образом разъясняет этимологию **artha**. Но при этом он полагает, что вторичная этимология может быть истолкована по-другому, если перевести **arana** как «чужой», а не как **gamana**, «отходящий», подобно Дурге. Он говорит: «Богатство, добытое одним, отчуждается, переходит в другие руки (**arana**)». Это и отражено в значении слова **artha** — «доставшееся чужому, отчужденное» [88].

Скельд [103] понимает **artha** как «цель», «намерение») ср. авестийское **ara**), считая это значение первичным. «Цель» — это нечто, к чему стремятся (**arteh**), или же нечто, что находится вонне от стремящегося (**aranasthā**).

Все эти толкования, разумеется, имеют в виду этимологию слова **artha** в обычном языке, т.е. как раз не то, или не только то, чего хотелось Яске, не восстановление особого ведического смысла. Яска упорно настаивает, что он этимологически имеет в виду только смысл-знание, а не богатство, не цель и т.п. Он подчеркивает ясность своих намерений, приводя несколько традиционных стихов, восхваляющих именно знание, а не богатство. Что он этим хочет дать понять? О воссоздании какого смысла **par excellence** идет речь? Следует помнить о специфической роли знания в ведической культуре. Высшая культурная роль Вед состояла в вознесении, сакрализации смысла, в сохранении ценности брахманского знания при правильном понимании дара, в явлении знания и восполнении его при ценностном обмене.

Примем в качестве гипотезы соответствие высшего культурного таинства — «фокальной точке» мышления ведического экзегета. Понимание особой важности ведического ритуала Яске было, безусловно, присуще. Это понимание, наряду со знанием текста, необходимо было, в неповторимости и некоррумпируемости его, передать следующему поколению брахманов. Сделать это следовало в отношении речевого объекта и языковыми средствами. Обнаруживалась возможность опасной контаминации: проецирования интуитивного индивидуального видения, содержательной «сути» — на форму, на организационную структуру, средствами коммуникации-языка. Словно в гностическом учении о Логосе, здесь, по-видимому, имеет место оккультная, в некотором роде, ориентация обычного языкового значения на мистический денотат, и модель языка выступает при этом как модель

передачи неязыкового сакрального знания, понимания сути основного кода культуры. Но если в западной культуре подобное понимание было антропоморфным и располагалось на периферии культурных проекций, в Индии оно было репрезентировано различными уровнями языка. Представление о разных уровнях языка послужило той «онтологической картиной», на которой изобразился особый идеальный объект: операция передачи индивидуального знания смысла в групповое пользование, как средство реализации его обменной функции через элиминирование индивидуально-интуитивного момента. Своей двойной этимологией Яска, по сути, утверждает следующее:

- (1) -г- = **artha** = «смысл», т. к. «подходит к звучащему слову»,
- (2) -**arana-** = -**sthā-** = «слово исчезает, смысл остается».

Итак, согласно Яске, смысл — это то, что «подходит» к словесному звучанию, когда это «то» понимается и употребляется в специфическом ведическом знании. Употребление слов надо понимать с умыслом, т. е. мысленно реконструируя ситуацию первоупотребления, а простое точное воспроизведение текста наизусть здесь ничем помочь не могло. Яска предпринимает своеобразный семантический трюк, пытаясь формально объединить рассуждение о двух действительностях, т. е. соотносит ситуацию индивидуального понимания с общими (коллективными) представлениями, с одной стороны, и различие речи и языка, с другой. Идеологически это было верно, но абсурдно с точки зрения лингвистики.

В «Нирукте», в пассаже, где комментируется слово **artha** (I. 20), Яска мимоходом дает интересное метафорическое толкование: «Смысл относится к речи, как плод к цветку». Сказанное можно также сформулировать по-другому, сказав, что смысл отстраняется от речи, если не делается усилие понимания. Смысл слова, таким образом, это то, что может обладать значением при контекстуальном и ситуативном понимании и никак иначе. Здесь мы по сути имеем почти дословное совпадение с гегелевским различием языка и мышления, из «Феноменологии духа». Интерпретация Яски может быть также непосредственно соотнесена с проблемой «личного» и «общего» языков, как в смысле отыскания оснований свидетельства одинакового понимания индивидом в серии ситуаций, так и оснований для обобщения индивидуального понимания как такового, обсуждавшейся Л. Виттгенштейном в «Философских исследованиях».

Если мы верно понимаем намерения Яски, он видел свою задачу в выражении содержания знания в языковых нормах; значения при этом определялись для него прежде всего ситуационными контекстами употребления соответствующих слов. Параллель с тем, что предпринимал в своей трактовке «личного» и «общего» языка Виттгенштейн в том, что оба стремились обосновать идентичность понимания. «Личный язык», по определению Виттгенштейна, — это такой, в котором каждое слово относится к свидетельству опыта, оставаясь при этом концептуально независимым от общественно наблюдаемых явлений (т. е. идей общего согласия). В частности, индивид пользуется таким языком для своего «собственного случая» посредством ассоциации лингвистических терминов с данными личного опыта. Виттгенштейн, отстаивая в поздних своих работах «неэгоцентрическую» позицию, возражает против классического утверждения логических позитивистов (Б. Рассел, А. Айер), что такой язык может быть понятен только лишь говорящему па нем, и поэтому некоммуницируем. Айер, например, считал возможным обоснование чужой неодушевленности и без помощи коммуникации: «Если я знаю, что наблюдаемый объект ведет себя всякий раз как и должно вести себя сознательное существо по определению, тем самым я знаю, что он действительно сознателен» [48]. Р. Карнап, следуя раннему Виттгенштейну эпохи «Логико-философского трактата», также настаивает: «Каждый протокольный язык может употребляться лишь солисистски; интерсубъективный протокольный язык невозможен» [57].

Присмотримся к тому, как Виттгенштейн реагирует на эти рассуждения. Он оспаривает их, утверждая, во-первых, невозможность установления правила личного соотношения фактов отдельных наблюдений с последовательными именованиями без некоторой третьей, сторонней позиции, с которой можно было бы давать косвенное, описательное определение нужного соответствия [113, No. 38. e.] (ср. с исходным утверждением Яски о «воссоздании смысла»). «Правило “для меня” — не правило», — говорит он. «Осмысленность знака не может быть гарантирована ритуальным исполнением, иде якобы воспроизводится одно и то же явление. Ложно предполагать, будто сама церемония способна наделять знак значением (что здесь не соучаствует непосредственная функция языка)» [113, No. 108. e.] «...Понятие наименования есть, в своем роде, окультиный процесс. Име-

нование возникает как странная связь слова с объектом. И вы действительно обретаеете эту странную связь, когда философски пытаетесь выявить отношение между именем и вещью, уставившись на находящийся перед глазами объект, повторяя его имя или даже просто слово “это” бесчетное число раз. При этом вы можете действительно вообразить, что именование есть некоторый значительный акт разума, нечто вроде “крещения” объекта» [113, No. 317. e].

Невозможность логического обоснования «личного языка» приводит Виттгенштейна к типично социологической идее «коллективных представлений» (или, как он предпочитает называть их, «фамильных признаков»), при наличии которых мы получаем возможность образовать понятия, вычленяя некоторые признаки и образуя идеальные объекты. Носителем таких представлений выступает язык.

Что касается реконструкций Яски, его целью была фиксация сущности знания посредством лингвистических норм. Если согласиться с такой формулировкой, то «Нирукта» действительно оказывается важным рубежом в формировании «лингвоподобной» индийской культуры, с ее традицией всеобщего перехода от единичного к универсальному. Но Яска был непоследователен в своих намерениях и действиях. Согласно его взглядам, фонологическая конвергенция звучания в обоих случаях толкования «смысла» управляется семантическими соображениями, а не наоборот. Различные значения могут приобретаться словом только в зависимости от разницы ситуаций его употребления. Очевидно, Яску смущало то, что объектом рассмотрения становился не язык сам по себе (в таком случае его задача несомненно бы облегчалась, а исследование стало бы подлинно научным), а «лингвоидный», языкоподобный объект — Веды. Осознание этого факта было, по всей вероятности, причиной того, что им была принята типично адвайтистская стратегия «двойного знания», которую он широко использовал в своей этимологической практике, хотя никогда и не атрибутировал свой метод как адвайтистский. В результате был построен «вторичный миф», объяснявший манипуляции с ведическим знанием теорией языковых уровней, графическая иллюстрация того, как манипулировать ведическим знанием согласно четырехуровневой модели языка.

Только Панини сумел первым сделать язык непосредственным объектом своего анализа и, тем самым, избавиться от «радикальной бисемии». Не будучи связанным подобным

ограничением, Панини сумел построить чисто нормативное учение, в котором идеологические моменты были сняты, а идеальные объекты — упразднены, что позволило трансформировать философскую двойственность в монизм научного подхода [96]. Ему было безразлично то обстоятельство, что одно слово, обладающее целым рядом словарных значений в разговорном языке, должно быть поставлено в однозначное соответствие с контекстуальным употреблением его в ведическом высказывании, и не было нужды проводить, подобно Яске, специальное рассуждение о первоначальном, «истинном» смысле этого высказывания. Смысл выявился сам, автоматически, как следствие нормативных правил порождения, т. е. язык генерировал смысл, функционируя в различных контекстах (обучения, разговорной практики и т. п.). Однако при этом вся реальная, предметная действительность, вместе с проблемами логической семантики, оставалась вне поля зрения. Таким образом, институционализация лингвистики в древней Индии была завершена созданием наиболее совершенной парадигмы, успешно выполнявшей функции «дисциплинарной модели» [77] по отношению к формирующейся логике. Потребовалась еще одна «революция в мышлении» для того, чтобы логика эмансипировалась от этого доминирующего влияния лингвистики. Когда научная дисциплина достигает своего совершенства, это отнюдь не значит, что она перестает существовать для мира; напротив, мир перестает быть существующим для нее.

4. Панини: разделение и связь языкового и логического пространства

Идеальный объект может быть получен разными способами: путем абстрагирования свойств (как в классической аристотелевой логике), путем введения понятия функции (как в математике или в логике отношений и т. п.). Можно и язык понять как совокупность классов и отношений. Но когда мы пользуемся языком, он служит нам не в качестве идеального объекта, как то хотел представить Яска (для иных целей), а чисто функционально. При этом задача семантической интерпретации помимо текста ликвидируется.

Индийский лингвистический структурализм сыграл большую роль в организации «замкнутого космоса» этой культуры.

Определив заранее конечный список «существенных» объектов ориентации (как это и случилось здесь), можно по этому списку устанавливать разнообразные отношения в данном космосе, равно как и строить структурные модели, число которых, как и число объектов и отношений, конечно. Такова, в частности, позиция ранней буддийской «Абхидхаммы». То же самое можно узреть и в трех «корзинах» канона Пали. Первая «корзина» представляет собой собрание норм как «существенных» культурных значений, вторая содержит совокупность «значимых» иллюстраций того, как эти смыслы или нормы должны «работать» в конкретных «жизненных ситуациях». Абхидхамма представляла собой формальный метод объединения содержания первой и второй корзин. Но появление философии мадхьямики, с ее вновь введенным «идеальным объектом», понятием нуля, разрушило эту замкнутость, и буддийским мыслителям пришлось прилагать новые усилия по «успокоению» проблемы в направлениях религиозного и логического творчества, чем и была заполнена внутренняя жизнь буддизма в первом тысячелетии н. э.

Нечто подобное происходило и в области языковедения. Мы постараемся показать, что решение Панини, вполне удовлетворительное во внутрикультурном плане (сохранение языка в культуре, преподавание и т. п. деятельность, при которой семантический анализ оказывался излишним), скрывало в себе внутреннее противоречие, обнаруживавшееся всякий раз при попытках сопоставления собственных грамматических категорий с возможными категориями внеязыкового осмысления. Ситуация эта однотипна той, что имела место с Ведами, и усилия по ее разрешению вызвали к жизни на этот раз уже строго логический подход, в реализации которого, в конечном результате, вновь сказались инварианты индийского мышления как такового.

Следует еще раз обратить внимание на то обстоятельство, что Яска и Панини занимаются решением прямо противоположных по своей направленности задач. Яска стремился создать модель языка, соответствующую Ведам или, что то же самое, представить смысл Вед как языковой объект (хотя этот смысл к тому времени уже перестал осознаваться как принадлежащий языковому тексту). Этим, согласно Яске, можно было обеспечить на прагматическом уровне сохранность в чистоте, равно как и воспроизводство в культуре, не

только текста Вед, но и его функций. Подход Яски поэтому может быть назван «функционально-этимологическим» (а точнее, как теперь уже видно, «псевдо-этимологическим», по существу, — идеологическим: Яска как бы попытался, двинувшись вспять, вернуть форме идею, создать «вторичный миф»).

Существенным в этой семантической процедуре является то, что, независимо от намерений Яски, она работает как модель операционального процесса мыслительных операций, моделируя процесс осознания через операции. Впервые реализация значения предпринималась на двух различных уровнях, объективном и субъективном. Осмысливание, согласно Яске, осуществляется одновременно как предметное и символическое представление. Под семантической процедурой при этом следует понимать установление последовательности операций по отнесению лингвистической формы к некоторому воображаемому предмету («пониманию смысла»). Рефлексивное знание значения этой формы, независимо от мифологичности денотата, оказывается предметным содержанием семантической процедуры («смысл» «подходит» к «слову» (а); «слово» «уходит» — «смысл» «остается» (б)).

Однако эта псевдоэтимологическая процедура, самый факт которой ценен как свидетельство рефлексивного осознания, шла вразрез с основной тенденцией индийского мышления и культуры. Специализация предметного знания в виде отдифференцировавшейся дисциплины — лингвистики — произошла, когда эта же идея была осмыслена нормативно, на этот раз Панини.

Перед Панини стояла задача противоположного свойства, нежели та, с которой работал Яска. Панини необходимо было описать речевую деятельность таким образом, чтобы в результате этого описания возникла структура, обладающая характеристиками языка. Лишь после создания такой структуры можно было добиться того, чтобы она перестала восприниматься как языковой объект и превратилась в систему правил, в метаязык. Полученная структура должна была приобрести нормативные свойства, для того чтобы в таком виде она могла и далее транслироваться безрефлексивно, в качестве культурного объекта.

Если у Яски, по крайней мере в постановке проблемы, речь идет об осмыслении своей деятельности с объектом и создании элементарных концептуальных схем, то у Панини

мы наблюдаем явную установку к структурно-нормативному подходу. Понятие значения (в частности, фонологического) задается у Панини следующим образом:

(а) множества звуков объединяются в отношении их фонетической близости;

(б) множества значимых последовательностей объединяются отношением смыслового тождества.

При этом необходимо объединить знаки, играющие идентичную роль с точки зрения передачи смысловразличения, так чтобы невозможно было отнести к одной фонеме звуки, передающие разный смысл. Это условие не является достаточным, да и вообще смыслового критерия для образования фонем структурными методами выработать не удастся. Но, поскольку в структурализме понимание моделируется через выражение, в том нет и особой нужды — структурное описание предметно понятого языкового объекта осуществляется с позиций метаязыка (системы правил), далее не осмысливаемого.

Различие в установках на операционально-конструктивный подход у Яски (когда смысловая универсалия понимается как функция употребления, т. е. понимания) и на структурно-нормативный подход у Панини (когда смысловая единица понимается как фонематический инвариант), объясняется не только разной природой обозначаемых ими объектов (Веды для Яски, речевая деятельность как таковая — для Панини), но и разными культурными целями. Если для трансляции в культуре Вед требовалась реконструкция смысла их особой функции (как псевдоиндивидуальной харизмы; «личного языка»), то для трансляции в культуре языка необходима была элиминация смысла, как условие создания методической модели преподавания и организации специальной дисциплины. Проще говоря, Яска, как идеолог, пытался вместе со смыслом воссоздавать общественные отношения, Панини же строил науку.

Продемонстрируем на нескольких примерах, что Панини понимал под основным отличием его метода от метода Яски.

В первом из пяти «ключевых» грамматических правил «Аштадхьяи» Панини говорит «*tadaśiṣyaṁ samjāṇa-pramānatvāt*» — (1.5.53) — «эта (грамматика) не рассматривает те обыденные словоупотребления, которые известны и так». Этим он недвусмысленно подтверждает, что новизна его подхода состоит в отказе от определения конвенциональных

смыслов, т. е. в переходе от отыскания смыслов к смыслоразличению (по фонематическим признакам). «Это — не есть учение познания через смысл, что достаточно очевидно в следующем примере.» Разъяснив образование таких слов, как **varaṇāḥ**, **pāṅkāḷāḥ**, **kuravaḥ** и др., Панини говорит, что в тех случаях, когда данные слова обозначают не наименования соответствующих народов, а названия стран их обитания, их различие определяется по правилу **lupi yuktavad viakticarane**, т. е. «контекстуально, ибо фонетический закон не действует» (1.2.51).

Внешне выраженный дифференциальный признак смысло-различения при этом отсутствует. Последовательно проводя описания согласно формальному правилу дистинктивных признаков, Панини говорит далее: «Хотя, впрочем, правило (1.5.51) можно было бы и не вводить, когда речь идет об формообразовании конвенциональных имен, или собственных смыслов, поскольку они все равно ставятся в соответствующем роде и числе согласно употреблению» (т. е. нет формального различия, а потому сохраняется структурная эквивалентность).

Патанджали, автор «Махабхашьи», прокомментировал это место следующим образом:

«(а) Эта грамматика не рассматривает конвенциональные имена (**saṁjñās**), которые определяются иным образом».

«(б) Термин **saṁjñā** в нашем правиле понимается в том смысле, что обозначает только конвенциональные имена (смысловые ценности), трактуемые в этимологии (нирукте)».

«(в) Панини впервые ввел технические термины, которые использовал не как этимологические понятия, а как смыслоразличительные символы».

Анализируя состояние смысловой единицы, Яска использует явно «грамматические» категории **pradhana**, «основа» и **pratāya**, «дериват», обозначая ими такие слова, смысл которых «тяготеет» к основной части слова, или же концентрируется на аффиксе, соответственно. Таким образом, морфологическое изменение фиксируется «реальным» движением в смыслах, т. е. введением новых понятий. Каждая форма есть, следовательно, не **upadhi**, «модификация», а новый объект (это соответствует позднее сформировавшейся теории причинности ньяи). В сутре 1.2.56 Панини пишет по этому поводу: «Я не стану учить о значении основы и деривата, поскольку таким приемом пользуются другие (т. е., как учат авторитетные ученые, в основном слово смысл

субстантивно тяготеет к основе, а в деривате — к аффиксу). Другими словами, новый, «структуральный» подход, предложенный Панини, явно противопоставляется семантическому методу Яски, как формальный анализ языкового текста безотносительно к передаваемому им содержанию — содержательному анализу через установление смысловых отношений не между структурными элементами, а посредством передачи изменений, происходящих при действительных движениях в предметных смыслах.

В своем весьма фундированном анализе «Нирукты» [60] Гольдштукер обращает внимание на одно, по его мнению, трудно объяснимое обстоятельство. Кос-где в «Нирукте» Яска пользуется некоторыми терминами вроде как средствами не семантического, а структурного анализа, т. е. как символами дифференциальных признаков. Например:

1. *athāpuupadhālopo bhavati, jagmatur-jagmuriti* — здесь же происходит выпадение предпоследней буквы при (морфологическом) изменении: «они (оба) пошли» — «они пошли» («Нирукта», II. 1);

2. *adhapyupadhavikāro bhavati, rāja-dandīti* — здесь же происходит словозамена: «царь» — «повелитель».

Термин *upadha* Панини называет в числе тех, которые были введены им лично для обозначения дифференциальных признаков. На этом основании Гольдштукер делает маловероятный вывод, что Яска жил после Панини. Как видно из сопоставления приведенных примеров, смысловоразличение во втором случае отсутствует, так как *rāja* и *dandin* синонимы (по крайней мере, контекстуально). Поэтому данный случай назван не реальным, а кажущимся замещением (*vikara*). По-видимому, здесь содержится намек на то, что Яска придерживался теории двух смыслов предметного (или частного) и универсального. Если это так, то *upadha* у него обозначает не дифференциальный признак в панининском употреблении, а действие феноменально незаметного изменения реального смысла. Тем более, что в первом примере *upadha* явно означает не «дифференциальный признак», а «предпоследнюю букву», которая выпадает. Дифференциальным признаком в панининском смысле служит выпадение буквы, а не она сама.

Для того, чтобы лучше понять цели Панини и исподволь придти к осознанию внутренних трудностей его учения, вновь вызвавших к жизни семантические проблемы, необходимо провести различие между структурой и конструкцией.

Современный структурализм характеризуется созданием конструкций, связанных со значениями и смыслами (Н. Хомский, например) [60]. Перед Панини, во внешней видимости, стояла другая задача: ему нужно было создать конструкцию, т.е. задать элементы языка, как некоторый конструктор, и показать, что речевые высказывания, или тексты, которые создавались в обиходной речи, могут быть представлены конструктивно. Создавая свою конструкцию, Панини должен был сделать ряд произвольных допущений относительно словоупотребления, существовавшего в разговорной речи его времени. Перед ним стояли задачи организационного характера. При этом смыслы оставались «внутри» и не «выглядывали», пока ими почему-либо не интересовались. Это означает, что Панини не рефлексировал специально свою деятельность по методологии, как это пытался сделать Яска. Именно поэтому вводившиеся им правила приобретали сразу нормативный характер. Они не обусловлены структурой внешней деятельности, зафиксированной в каком-то методе, зато они обусловлены пониманием внутренних смысловых связей, существующих в речевой деятельности. Понимание этих связей приняло вид определений, правил, парадигм и фрагментов описания, чаще всего выраженных в виде формул. Ведь Панини, как и его последователи, имел дело не с мантрами, а с обычной речью (*bhasa*).

Целью Панини было полное описание санскрита как разговорного языка, а затем уже кодификация этого описания. Разумеется, главное различие между ведийскими ритуалистами (и найруктами) и грамматиками, состояло в том, что если первые имели дело с выражениями, то вторые — с предложениями, варианты которых могут быть умножены до бесконечности [85], но должны быть схвачены конечным числом правил (с возможно более строгим следованием принципу экономии). Известно, что грамматика, даже на ведических выражениях, реконструировали такие предложения, которых вовсе не было в ведическом тексте. Понимание собственной деятельности для них выглядело в том же роде, что и для современных структурных лингвистов, которые усматривают основание смысловоразличения в «интуитивном» субстрате (относя туда же и инварианты структуры).

Как в Индии, так и в Европе, ввиду отсутствия специальной фиксации производимых, при помощи идеальных объектов, операций, развиваются дополнительные психологические интерпретации процесса осознания, которые и

превращаются впоследствии, при онтологизации, в философию языка (ср. Бхартрихари), или даже в «лингвистическую мифопоэтику» (см. выше). Эта философия, становясь в позицию, внешнюю по отношению к языку (как отшельник ставит себя вне общества), представляет собой, в объективном плане, психологическую попытку описания того, как с уровня мысленно неопосредованного понимания, т.е. понимания интуитивно-личного, прямого видения отношений между значащими объектами, без выделения их в качестве значащих объектов, осуществляется переход к смысловразличению, фиксируемому (без достаточного основания, если этот процесс утаен) в виде лингвистической структуры. Из усмотрения в этой структуре некоторых соответствий или различий, якобы по фонетическим признакам, делается вывод о ее семантической определенности. Можно сказать, что работу по установлению правил и определению правилосообразности обычной речи Панини проводил на основе простого понимания смысла этой речи и интуитивного представления о правильности построения, а не на основе научной организации этой деятельности в виде идеального объекта. То есть его правила были методическими предписаниями, и оправдание им, кроме практической пользы, находилось лишь на уровне культурных смыслов — в виде деятельности философов языка, т.е., в известном роде, в «мистическом» (т.е. социологическом, а не историческом, пространственно-временном) смысле.

В период формирования грамматики в Индии (V–IV вв. до н.э.) отсутствовали операциональные методы изображения рефлексивной деятельности. Традиция «Нирукты» прекратилась, символически передав проблему их разработки систематической эпистемологии. В дальнейшем вопрос о конструктивных способах представления знания сделался темой оживленнейшего обсуждения буддистов, найяиков, мимансаков и ведантистов. В итоге была создана последовательно операциональная теория навья-ньяи. Грамматическая традиция, отойдя от найрукты, в лице Панини и его последователей, как будто отказалась от потребности эпистемологического обоснования. В индийской грамматике получили преобладание интуиционистские мнения об основах ее структурализма. За счет создания теории смысла, как «взрывного» понимания, за счет развития представлений о гештальтном, комплексном, нечленимом понимании высказываний, из которых потом вычленяются значения

отдельных слов (линия Бхатритхари), либо же, напротив, за счет собирания-конструирования смыслов предложений из значений отдельных компонентов (линия Панини), могут быть построены теории предложений в квази-семантическом плане. Но это делается исключительно с упором на психологическую или мотивационную интерпретацию смысла; настоящей онтологии и, в рефлексивном плане, гносеологии, здесь нет.

Поскольку операциональных средств фиксации рефлексивной деятельности не было, а потребность в них была, то когда речь заходила о природе грамматических категорий (об этом ниже), эти средства надлежало создать. Таким образом, ранняя семантика стимулировала развитие логики изнутри, а грамматика предъявляла специальные требования как «внешний» заказчик. Однако подходы к решению эпистемологических проблем развились не здесь, а в процессе размежевания онтологии и психологии, в «основном» философском диспуте буддизма и ньяи, которого мы здесь касаться не будем. Мы покажем лишь, что эпистемологическая проблема постоянно сохранялась внутри индийской грамматики, но внимание к ней было ослаблено в связи со специализацией предмета и определением его культурных функций.

Панини, располагая нерасчлененным, неструктурированным многообразием, представлявшим его знание речевой деятельности, начал делить это знание нормативными приемами на различные структуры. Но после того, как эти структуры были образованы, он объединил их в конструктивную модель языка, скрыв их в самих себе, поскольку его деятельность не была отражена на уровне смыслов. Однако эта модель была снята с объекта и, представляя собой весьма стабильную систему, продолжала транслироваться в культуре уже не как языковой объект, а как методика обучения языку. Ввиду этого, грамматическая традиция совершенно отошла от семантических проблем в том смысле, как они понимались Яской. Грамматика Панини, понимаемая как культурный инструмент, как методика обучения санскриту, сама по себе не нуждалась ни в семантике, ни в логической теории, т.е. в метаграмматике. Она была «нормализована», т.е. вошла в «код культуры», совпала с ее инвариантами, в них успокоилась. Потому-то она и начала воспроизводиться в культуре, как неязыковой, специально не осмысливаемый объект — как предмет научного знания, как научная

дисциплина. Таким образом, здесь повторилась история с Ведами, за тем лишь исключением, что произошло это не на глобальном, а на более специальном, институциональном уровне. Критика Вед грозила устоям всей культуры. Критика «вьякараны» была «не положена» лишь последователям этой традиции. Как любая научная дисциплина, она не критикуется изнутри: такая задача возлагается на логику и методологию науки.

Нетрудно сообразить, что потребность в создании семантических теорий возникает у логиков как бы задним числом, когда они пытаются осмыслить природу собственной активности как того, что называется логической деятельностью. В то же время, это стремление неразрывно связано с попытками соотнесения любой логической теории с действительностью, как языковой, так и предметной. Пока логики «заняты работой», т.е. создают теории формальных систем, очерчивают собственное «логическое пространство», у них нет ни потребности, ни времени для того, чтобы остановиться и подумать, каков смысл тех объектов, которые ими создаются, и с чем они могут быть соотнесены. На определенном этапе возникает конфликт — обычно на уровне «здравого смысла», и тогда начинается поиск действительности, в которой можно бы объяснить, что, собственно, означает созданная конструкция, т.е. каким образом можно увязать объект — «логическую теорию» (денотат) — с набором реалий, например, языковых. Поиск семантической теории начинается, когда возникает задача практического применения формальных построений. Именно потому семантика может быть определена как рефлексивное знание (например, раздел логики), изучающее значения (например, логических) форм в их отнесении к некоторому предметному содержанию. В случае Яски мы получили определение семантики, в общем, но точном отнесении к предметному содержанию — к культуре, скрывавшейся под формами языка. Семантическая рефлексия позволила в результате разделить два пространства, идеологическое и лингвистическое (на их разность указывает самый мистицизм и контаминация в рассуждениях Яски). Первое пространство продолжало интенсивно осмысливаться философски. Второе было нормировано, т.е. представлено однородным предметом и далее не исследовалось. Не нужно было думать, следовало лишь пользоваться инструментарием описания санскрита, транслируемым в культуре метаязыком, не воспринимаемым как

язык, используемым по назначению только тогда, когда этот инструмент работал хорошо.

В каком-то смысле деятельность Панини напоминает усилия Дж. С. Милля, когда тот занимался логикой науки, в частности, организацией языка науки [86]. Он построил элементарную семантическую теорию с различением имен, означающих и соозначающих, общих и собирательных, конкретных и абстрактных и т.п. [84]. Почти то же мы встречаем у Панини и его ближайших комментаторов. Сходство объясняется типологическим однообразием задач и близкими уровнями предметной ориентации. Традиция Милля была продолжена Фреге [68], Тарским [110] и Карнапом [56] в их семантической интерпретации логической теории, специально построенной для формализации оснований математики. При этом возникло понятие метаязыка и введено было жесткое ограничение, согласно которому семантические представления могут быть определены только для формализованных языков, построенных как некоторое (интерпретированное) логическое исчисление. В противном случае, т.е. при иных пространственных ориентациях теории, возникают семантические парадоксы. В них, например, можно увидеть предпосылки для создания общей философии языка, поскольку, как говорил Витгенштейн [114], значение знака есть операция применения знака в каком-то языке. Однако все эти авторы решали по отношению к описываемым объектам задачи методологического характера и не занимались поэтому проблемами методологии организации оснований «новой» математики. «Язык математики» отличается от «естественных языков» не только тем, что он создан «искусственно», но так же и потому, что в нем нет референтов «речи» и «речевых фактов». Этот язык непосредственно соотносится с миром объектов. Если это так, тогда интерпретация пропозициональных предложений математики не имеет ничего общего с семантическим толкованием, для которого необходимо знание как объектов, так и «речевых фактов». Проблема метаязыка не может возникнуть в контексте математики. Однако ни один из поименованных авторов не отдавал себе в этом отчет, ибо все они были слишком увлечены методикой чистой дескрипции, чтобы думать о методологии мета-математики. В этом смысле можно говорить о типологическом сходстве их намерений с целями Панини, несмотря на различие предметов и мощности операционального аппарата.

Панини сближает с вышеуказанными исследователями то, что он представил естественный язык как достаточно формализованную систему, сведя все многообразие конкретных языковых фактов к относительно ограниченному числу исходных элементов, из которых, по определенным правилам (типа правил порождения) может быть реконструировано все множество явлений языка. Бедность операциональных средств, которыми он располагал, определила то обстоятельство, что теория его носила сильно выраженный нормативный характер, однако не отменила факт принципиального сходства его методологической установки с концепциями Фреге, Тарского и Карнапа. Во всяком случае, ни один из этих авторов не фиксирует на уровне смысла то, что он делает. В этом плане философия языка, появившаяся у Бхарттрихари, представляет собой явление более высокого порядка.

Семантика Бхарттрихари возникла в решительное для формирования индийской логики время, когда Дигнага и Дхармакирти развивали учение о всеобщей связи и основы логического формализма. Было бы преждевременным проводить сейчас сопоставление европейских и индийских семантических теорий на данном уровне. Но во всяком случае можно заметить, что семантика Куайна ближе к философии языка, чем теории Тарского и Карнапа, поскольку эта семантика строится на соотнесении онтологии (понимаемой как предметное содержание), логики и лингвистики [99]. Фактически, здесь возникают две пары соответствий: «смысла» (отношения онтологии и логики) и «обозначения» (отношения логики и языка — поскольку речь идет о формализованной теории). Связующим между обеими парами выступает логика.

Что касается индийцев, то, не говоря пока ничего о логико-онтологическом аспекте их семантических проблем, можно напомнить, что второй паре соответствуют учения, наиболее полно представленные у Бхарттрихари: о соотношении «синтетического» (**akhaṇḍapakṣa**) и «аналитического» (**sakhaṇḍapakṣa**) взглядов на структуру языка. Последнее означает, что Бхарттрихари, а позднее и четче — Прабхакара (см. выше) указали на фактическую «неоднородность» лингвистического «пространства», в смысле неопределенности связей между морфологическим и синтетическим уровнями. К этой-то проблеме расчленения «лингвистической действитель-

ности» оказалась специально примененной семантическая теория, нашедшая в ней свое уточнение.

Выше уже шла речь о «лингвистическом синтаксисе» санскрита, системе фонетических правил «сандхи». Теперь нам предстоит рассмотреть проблему связи лингвистического и логического пространства на примере соотношения системы грамматических (морфологических) категорий и системы логических категорий как конструктивных элементов логического синтаксиса. В анализе грамматических категорий мы будем следовать работе Дж. Стааля [109].

Известный санскритолог В. М. Апте замечает: «В санскрите каждое слово (кроме наречий и частиц) инфлексируемо, а грамматическая инверсия указывает на отношение, в котором одно слово стоит к другому. Таким образом, с грамматической точки зрения нет какого-либо определенного порядка, которому надлежало бы следовать. Если отсутствует грамматический порядок, то необходимо должен присутствовать некоторый вид логической последовательности, расположение идей в определенном, естественном для них, порядке» [109].

Подобного рода соображение встречается еще в «Мехабхашье» Патанджали. «Различие, которое прослеживается в данном контексте, есть различие между **sambandha**, отношением одного слова к другому в рамках предложения, и **abhisambandha** (мета-отношение), или **ānupūrvya**, порядком или расположением слов как он наблюдается в действительных выражениях». Это различие может быть уточнено в пределах самой теории языка: в Индии оно служило как раз для определения объема науки грамматики как таковой, в отличие от логики и логической семантики.

Греческое слово для обозначения порядка, **taxis**, согласно Стаалю, образует основу не только «синтаксиса», но и «таксономии», т. е. порядка расположения слов в предложении (слева направо). Таксономия в этом смысле соответствует санскритскому **abhisambandha** и, как было показано выше, управляется правилами симфонизма. Мета-отношение (мета-связь) понимается, таким образом, буквально, как связь слов-звучаний, нормативный продукт утраченных осмысленных отношений в ведических предложениях, т. е. как явление по природе грамматического, внутритекстового происхождения. Нечто подобное характерно и для структурализма в современном смысле. Об отношениях вещей ведь там ничего

не известно. Таким образом, таксономическая лингвистика ограничивает свое внимание фонемическими формами, их аранжировкой и интонацией выражений, классифицируя элементы просто путем разделения их скобками и т.п. Анализируемые таким способом выражения собираются в жесткий каркас. Все это делается с целью придать лингвистике характер естественной науки. Исторически такой подход связан с бихевиоризмом, а так же (как в Индии) с использованием языка в целях преподавания (дидактическая организация объекта, при которой отношения предметных смыслов иррелевантны). Второй аспект, как представляется, имел некоторое значение и для западных интерпретаций (например, для философии Дж. Дьюи, где рассматриваются проблемы образования и реорганизации американской образовательной системы).

Структурных лингвистов занимала задача открытия процедуры, с помощью которой грамматика могла быть получена механическими средствами, согласно физическому виду выражений, заключенных в жесткие рамки — точно так же, замечает Стааль, как если бы можно было получить все разделы ботаники, прорубаясь сквозь джунгли. Психологические пути, о которых шла речь выше, для такой цели явно не подходили. В европейской традиции такую попытку осуществил Хомский, стремившийся заменить чистую психологию процедурным анализом глубинных структур [60].

Как утверждает Стааль, Панини в своем подходе близок Хомскому, когда он выходит за рамки «таксономизма» в указанном направлении. Впрочем, впервые на это обратил внимание Фелддегон, отметивший, что Панини, в отличие от современных Фелддегону западных грамматиков, интересуют «идеационные связи» между членами предложений, а не только таксономия высказываний.

Переход от структурной лингвистики к порождающей грамматике состоял в следующем: (1) была показана фундаментальная важность правил для определения лингвистических закономерностей; (2) фонологические наблюдения прежних структурных лингвистов были соотнесены исключительно с поверхностными структурами предложений; (3) семантическую интерпретацию предложений непосредственно определяют нижележащие, «глубинные структуры». «Глубинные структуры» характеризуются при помощи сравнительно несложных правил переписывания, образующих базис этих структур. Для преобразования глубинных структур в поверх-

ностные нужны правила особого рода — трансформативные, благодаря которым определяется физический облик действительных выражений. Хотя естественные языки весьма различаются своими поверхностными структурами, различия в глубинной структуре менее очевидны. Следовательно, глубинная структура, определяющая семантическую интерпретацию, должна оставаться в какой-то мере неизменной при переводе и потому представлять собой класс лингвистических универсалий, инвариантных для любого естественного языка [131].

Такой подход представляет собой попытку объединения лингвистики, психологии и философии. Остается добавить, что коррелятом лингвистических структур при этом оказывается не психика как таковая, а именно текстоподобная психика, т.е. нормативно-организованная психика. Если же в лингвистике усматривать определенную ипостась нормативной культуры вообще, то это — психика, как бы структурированная интернализацией культуры, в результате чего социальный порядок и сознание социальных связей представляются как бы внутренней позицией психологического субъекта, а естественные, «природные» влияния воспринимаются как нечто, приходящее извне, даже если речь идет о собственных ощущениях такого субъекта.

В позиции Хомского, а также Панини (согласно Стаалу), есть два соображения, к которым нельзя присоединиться:

(1) что логическая структура как таковая есть предельно редуцированная лингвистическая структура. Более верным представляется взгляд индийских логиков, усматривавших в ней знание «внешнего рода», в указанном только что смысле, о предметно-объективных отношениях в мире, наслаиваемое на лингвистический способ ее выражения, но не сводимое к нему и из него невыводимое (независимо от уровней глубины последнего);

(2) что можно гипостазировать язык на предметах или объектах психики. Семантика, о которой идет речь у Хомского, не есть внешняя, предметная семантика, но семантика внутрилингвистической действительности. Между тем, последняя представляет собой конвенцию в собственном смысле, а потому число языковых структур, которые можно было бы поставить в соответствие содержанию одного действия, изнутри (из языка) ничем не ограничено. Оно ограничено извне — особенностями и потребностями групповой деятельности и существующего в группе мышления, что находит

отражение во внелингвистическом явлении модальности высказываний, но понятие модальности (или локуса генерации этих вне-лингвистических феноменов) никаким заглублением в языковые структуры получить нельзя.

Правда, в пределах одной и той же языковой культуры начинает действовать правило обратной связи: язык влияет на содержание поведения, и в реальном смысле базовая структура, по Хомскому, действительно проявляется (что мы и старались показать на протяжении всего изложения). Но проявляется она как феномен, либо, по крайней мере, как содействующее средство, а не как основа культурного действия и субстанция мышления. Стало быть, свойства базовой структуры нельзя вывести из понятия универсальной грамматики, но напротив, из металингвистической действительности культуры — например, из структуры связей групповой деятельности в ней, из схемы кооперации. Нельзя считать язык (как деньги в экономике) всеобщим эквивалентом культурных связей. Представление универсалий вне реальной культуры — все равно что представление их вне действительности. Здесь уже можно говорить не столько о самих универсалиях, сколько о типах предметного отнесения, поддающихся языковому обнаружению (см. ниже).

Трансформационные правила Хомского относятся к внутриязыковому пространству действия и никак не отражают связь лингвистической структуры со структурой действительного внеречевого поведения. Нарушение в единообразии функционального употребления таких правил будет иметь место всякий раз, когда произойдет символическое замещение иных типов культурного действия на языковом тексте. Так будет, например, если воспринять сперва выражение не как текст, а как иной объект, а затем лишь представить его текстом. Именно такой случай мы рассмотрели, когда речь шла о Ведах и о тех действиях, которые совершал с ними Яска.

Как это ни покажется странным, но если следовать Стаалю, то следует признать, что Панини, преследуя дескриптивно-дидактические задачи в отношении языка, действовал в обратном порядке, т. е. фактически нарушал свои же собственные правила. Мы знаем, что он представил язык как объект, для описания которого был создан специальный метаязык. Фактически же объектом послужила мгновенно зафиксированная ситуация речевого выражения. Семантиче-

ские отношения вне этого выражения его не интересовали; к видам аффиксации он подошел как к формальным признакам объекта, описал их и свод этих описаний в свернутом виде закрепил как конструктивную систему правил именно в той функции, которую Хомский называет глубинной структурой. Эти правила порождения суть внутренние семиотические правила грамматики: они отражают отношения между языком-объектом (денотат) и метаязыком описания (деноминат), причем «место» концепта заняла структура. Никаких связей с реально существующими речевыми ситуациями здесь не рассматривалось, так что *Astādhyāyī*, учебник, успешно заменил учителя, т. е. индивида с культивированной данной культурой речевой компетенцией и педагогическими знаниями. Другими словами, не-персонализированный авторитет, текст с фиксированными в нем правилами, вытеснил индивидуальное обучение. Это и есть то, что можно назвать последовательно проводимым принципом индийской культуры, нашедшим свое воплощение в ее философии, религии, социальной организации, практически повсеместно.

Поскольку задача Панини состояла в фиксации языка в таком виде, именно для этой цели институционализации, то в таком виде она и была решена. Никакие изменения в речевом поведении невозможны (на уровне смыслов), ввиду того, что структура языка управляет смыслообразованием. Свободный порядок слов допустим потому, что слова не самостоятельны в своем смысловом развитии: они — не семантические функции, но лишь «места» в структуре, управляемой правилами метасвязи. Слова уподоблялись индивидам, которые могли в принципе, занимать различные позиции в социальной иерархии, но и сам порядок их социальной миграции, и иерархия как таковая, были определены нормами институционализированной социальной структуры. Собственно, ничего удивительного обнаружить «кастовую грамматику» в кастовом обществе. Такое языковое действие, в самом деле, приближает грамматику санскрита по ее функциям к свойствам универсальной грамматики как социокультурно организованного средства управления смыслообразованием. Подобное превращение стало результатом метаязыковой роли санскрита в индийской культуре, где он выступал в несобственной-языковой роли социальной организации [64], «престижного структурирования» [104, 92]. В общем-то, то же самое можно сказать и об индийском обществе: элементы подобной ему кастовой организации

можно найти и в других социальных структурах [72], тогда как целостность его уникальна.

Зафиксируем сказанное еще раз.

Яска попытался осуществить переход от осмысления внеязыкового действия к внутриязыковому манипулированию. Панини же предпочел воспроизвести чистый случай языкового управления, который мог оказаться успешным только при условии наличия индивидов, полностью интегрированных в культуру, т. е. обладающих «текстоидной» психикой. Для такого индивида «правила генерирования» будут проистекать из глубин его отчужденного «Я», тогда как правила логики будут налагаться внешними, объективными обстоятельствами. То есть, направление действий вовнутрь или вовне определяется субъектной позицией индивида с интернализированной культурой, для которого правила порождения поднимаются из субъективных глубин, а правила логики проистекают извне.

Нетрудно сообразить, что вся история индийского общества представляет собой постепенный процесс превращения первого типа действия во второй. Именно это замещение образует феноменологический механизм индийской культуры.

В заключение покажем, как это замещение проявляет себя при эпистемологическом анализе логико-лингвистических связей.

5. Индивидуальное и общее в языке и познании

Из содержания «Аштадьяи» в интересующем нас аспекте более всего привлекает внимание теория **kāraḥa**. Именно ее наличие дало Стаалу возможность утверждать, что грамматика Панини есть грамматика «порождающая», с различением семантического и синтаксического уровней и с правилами преобразования, которые и суть **kāraḥas**. Уяснение смысла этих грамматических категорий важно для понимания сущности категорий логики ньяи.

Проблему **kāraḥas**, как отмечает Стааль, первым рассмотрел Фаддегон [66], который писал по этому поводу следующее: «Под **kāraḥas** Панини понимает логическое, т. е. идеационное отношение между именем и глаголом, а точнее, между объектом, или чем-либо воспринимаемым по аналогии с объектом, и действием, или чем-либо воспринимаемым по аналогии с действием». В рассуждении Фаддегона отсутствует точное указание на то, идет ли речь о внутриязыковых или

внеязыковых отношениях. По мнению Фаддегона и Стаалля, теории **kāraḥas** может быть дана чисто семантическая интерпретация в понятиях «глубинной структуры», поскольку ее суть можно понять из анализа разных предложений поверхностной структуры, в которых выражены грамматические отношения «глубинной структуры». Например, для **kāraḥa**, «прямого действия», в простом предложении **kumbhān karoti**, «он делает горшки», можно, по-видимому, утверждать передачу экстралингвистического понятия инструментальной причины.

Всего насчитывается семь **kāraḥa**-отношений:

- (1) **apadāna** — движение прочь от фиксированной точки («Аштадхья», 1.4.24);
- (2) **saṃpradāna** — отношение с кем-либо (чем-либо) в поле зрения при давлении (1.4.42);
- (3) **karāṇa** — отношение с наиболее эффективным средством (1.4.42);
- (4) **adhikarāṇa** — отношение места (1.4.45);
- (5) **karman** — отношение к желаемому деятелю (1.4.49);
- (6) **kartar** — собственное отношение независимого деятеля (1.4.54);
- (7) **hetu** — отношение, обуславливающее деятеля (1.4.5).

Нетрудно сообразить, что (1) соответствует грамматической функции аблатива, (2) — датива, (3) — инструментального падежа, (4) — локатива, (5) — аккузатива, (6) — номинатива в пассивно-рефлексивной конструкции, (7) — субъекта каузатива. Первые пять отношений Стааль называет «фразообразующими», последние два — «трансформативными правилами». Не вызывает никаких сомнений, что **kāraḥas** — отнюдь не эпистемологические, т.е. междупредметные отношения в восприятии познающего, а — чисто внутриграмматические категории. Это видно на примере, приводимом Б. Матилалом и упоминаемом Стаалем: «Человек видит глазами». Глаза — инструментальная причина видения. Если отождествить ее с **karāṇa**, как предлагают Фаддегон и Стааль, то следует неизбежный вывод и о тождестве языка и мира, и о последовательно субъективно-идеалистическом характере индийской философии. Между тем, здесь всего лишь имеет место путаница и контаминация внутри — и внешнесистемных категорий, вследствие неразличения грамматического и логического пространств, когда субъект и предикат, а также возникающие между

ними отношения внутри текста приравниваются к отношениям внетекстового действия, гипостазируются на них (см. выше) [83]. В результате возникла серия лингвистических и логических парадоксов, по типу тех, которые анализировал Вигтгенштейн в «Философских исследованиях» [114].

Мы не будем здесь оспаривать логическую возможность «эгоцентристского идеализма». Представляется необходимым подчеркнуть, однако, что эта возможность никогда так и не реализовалась в индийской культуре.

Как уже отмечалось, традиции *ньяи* не был чужд подобный «лингвизм» в понимании ее собственных эпистемологических категорий, хотя эти последние не были ее «собственными», в том смысле, что первоначально они принадлежали *вайшешике* и были заимствованы *ньяей* только после диссоциации ее с лингвистикой [124]. Это разъединение было осуществлено *навьей-ньяей*, в лице *Рагхунатха* в XVI в. [94, 125], и нашло свое отражение в четкой дифференциации эпистемологических и языковых категорий — обстоятельстве, явно не замеченном *Фаддегоном*, который попытался построить специальную «семасиологическую» классификацию отношений между глаголом и именем для характеристики эпистемологических категорий *ньяи-вайшешики*. Однако эти последние отнюдь не были лингвосемантическими (как у *Панини*), на что обратил внимание еще *Патанджали*, за 15 веков до *Рагхунатхи*. Для *Патанджали*, как грамматиста, было важно определить, являются ли эти грамматические категории логико-семантическими или лингво-семантическими. Речь для него идет, очевидно, о грамматической трансформации, а не об изменении эпистемологического отношения. Таким образом, эти семантико-грамматические категории имеют отношение не к эпистемологической референции, а к значениям внутри грамматической системы, т.е. составляют предмет лингвистической семантики.

Обратимся еще раз к *Стаалю*. Если бы *kāraḥ* были эпистемологическими категориями, они должны быть наделены вещной определенностью, отношением к категориально одному и тому же объекту, например к *dravya*, «субстанции». Но это легко опровергнуть, согласно *Патанджали*, просто прислушавшись к следующему диалогу:

— *kva devadattaḥ* — «Где *Девадатта*?»

— *asau vṛkṣe* — «На этом дереве».

— **katarasmin** — «На котором из двух?»

— **ya tiṣṭhati** — «На том, которое (там) стоит».

Этот пассаж комментируется им следующим образом: «То дерево, которое было **adhikaraṇa** (субъект), превращается в **kartar**, как только оно сопровождается еще одним словом».

Таким образом, суть подобного превращения скорее в грамматической трансформации, нежели в эпистемологическом соотнесении. Эти лингвосемантические категории, таким образом, не являются эпистемологическими референциями, а отражают некоторое изменение смысла внутри грамматической системы, составляя, как уже отмечалось, предмет лингвистической семантики. Возвращаясь к эпистемологическим категориям ньяи, можно сказать, что они представляют собой объекты прямой и определенной реализации (**savikaraka**) и обладают тем же статусом, что и «вещи» реального мира. Такая реификация находит свое объяснение в доминировании их лингвистического содержания.

Согласно Гангеше, великому автору «Таттва-Чинта-мани» [67], логические отношения образуются посредством различных контактов «эпистемических» объектов с органами чувств. Эти отношения, с одной стороны, являются связями в знаниях-конструктах (**jñānāni**), а с другой, образуют типы метафизических реалий, которые суть единственно именуемые из всего познаваемого. Так, например, девять объектов знания, от «земли» до «души» включительно, соответствуют первой эпистемологической категории (субстанции). Тот факт, что объекты знания обязательно именуемы, вовсе не означает контаминации логического и лингвистического пространств, но указывает на их необходимую дополнительную связь. При их отождествлении пришлось бы также отождествить акт сознания с самосознанием, а восприятие — с интроспекцией («лингвистически», т.е. культурно-структурированной души, см. выше). Однако такое утверждение, хотя и возможно, но абсурдно, ибо несовместимо с логикой нашей деятельности. Например, суждение «Это — серебро», выраженное в речевой форме, способно побудить нас к деятельности. Глагол «знать», подразумеваемый в сознании этого суждения (т.е. возникающий при его воспроизведении в структуре знания), не обнаруживает своей глагольной природы, лингвистического действия, поскольку действие, характеризующее наше сознание, не есть объект «лингвистической» интроспекции. Сознание не может интуитивно

воспринять себя как собственный объект независимо от того, будет ли оно до конца конформно структуре языка или нормативной культуре или же нет.

Своеобразие этой позиции индийской логики в лице найяики, в отличие, например, от европейского средневекового реализма или современного логического реализма Кембриджской школы в том, что, как представляется, в результате полного эффекта мыслительных инвариантов, проявившихся в культуре, в ее языкоподобной организации, лингвистическое пространство этой культуры воспринимается психологическим субъектом как его собственное, внутреннее умозрение, а организованное в эпистемологических категориях и структурных отношениях знания логическое пространство — как внешнее, предметно воспринимаемое пространство реальной деятельности. При этом субъективная позиция характеризуется, как нетрудно сообразить, свойствами всеобщности, самоочевидности и т. п., что характерно для инвариантов мышления, а внешняя, объектная — как нечто индивидуальное (*vyakti-vṛtti*), мимовременно данное и подлежащее языковому освоению. Весьма подходящим здесь представляется выражение Виттгенштейна: «крещеное именованием». Освоение должно быть пронизано языком (а не просто «произнесено», «поименовано»), чтобы приобрести характер нормы.

Западные реалисты утверждают, что нами воспринимаются непосредственно либо сами универсалии (например, «лошадность»), либо же обобщенные ощущения чувственные нормы, сами же материальные объекты известны лишь косвенно, так что мы не сознаем чувственные образы и материальные объекты в одном и том же смысле. Индийские же реалисты (точнее, «реализаторы»), напротив, считают, что материальный объект не познается универсалиями, равно как и чувственными образами, но лишь через посредство «правильного восприятия» (*prāmāṇyam*) эпистемологических категорий.

Согласно взглядам Кембриджской школы, чувственные образы «конституируют» поверхность материального объекта. Индийские реалисты (найяики) утверждают, что условием истинного восприятия материального объекта является «правильный» контакт одного из наших органов чувств со многими поверхностями (и уровнями) материального объекта. Если контакт будет точным, то материальный объект в целом воспринимается непосредственно, т. е. будет однозначно «от-

снят» в структуре логического знания. При точности контакта реализуется восприятие эпистемологической категории, и объект восприятия подпадает под один из типов познаваемых вещей, несмотря на тот факт, что единственным «рабочим» и «работающим» механизмом подобной многоуровневой репрезентации является аналогия. Когда восприятие оказывается успешным, эпистемологическая категория реифицируется, наполняется реальным содержанием, и объект восприятия подставляется под одну из категорий «вещей как они представлены в знании». При этом не проводится различия между ощущением и восприятием, поскольку полагается, что если чувственные данные не являются неотъемлемыми частями материальных субстанций, то материальный объект вообще не может быть воспринят. С другой стороны, то, что не может быть воспринято, не может быть и названо. Следовательно, эпистемологические категории (**padārtha**) должны быть скоординированы посредством правильной организации восприятия в эпистемологическом смысле с категориями грамматическими (**kāraṇa**), а структура знания — с языковой конструкцией.

Найяйки вследствие этого рассматривают целостность не как «объект», но как «вещь как она известна в знании». Целостность такой вещи выражает себя в частях. Целое, конституированное многими частями, пребывает в них всех через отношение присущности (**samavāya**, четвертая эпистемологическая категория), и это также необходимо воспринять (вообще говоря, принимая во внимание различие между объектом и «вещью известной знанию», будет точнее называть эту категорию не присущностью, а тем, что известно в европейской средневековой семантике как «направленное уподобление» [69]).

Получаемая в результате «известная вещь» представляет для найяиков комплексную логическую конструкцию, выраженную сложным словом или предложением (что одно и то же в санскрите), так что в этом случае логическое значение выполняет функции инструмента структурирования в рамках «внутренней топологии» этого слова/предложения. Отношения индивидуально-воспринятых **padārthas**, т.е. план содержания, трансформируется, таким образом, в **kāraṇas**, т.е. план выражения. Другими словами, при построении «знаний» как логических пропозиций, в виде сложных однословных языковых конструкторов, имеет место как бы негативная рефлексия логики в лингвистику через отрицание

собственной проявленной бытийственности: подобно тому, как отшельник отрицает себя для общества. Превращение логического знания в языковую норму следует принципу сохранения основных инвариантов индийского мышления (переход от индивидуального ко всеобщему и др.) Когда идея логики переходит в норму грамматики, эпистемологические категории, обобщившись, осознаются как категории онтологические, поскольку вследствие достижения языкового согласия идеальное знание умирает в норме.

Чтобы проиллюстрировать эту мысль, мы завершим изложение фрагментом логического рассуждения Гангешы из его трактата «Упамана-Канда».

Провозгласив формальное определение аналогии целью своего исследования, Гангеша вначале знакомит читателя с точкой зрения мимансы. Согласно представлениям мимансы, аналогия должна быть представлена в подобном определении как специфическая логическая операция для точного измерения степени подобия между двумя или более объектами рассмотрения.

Проблематичность этой позиции выявляется при попытке представить эту операцию соответствующим высказыванием. Например, когда кто-то пытается растолковать своему собеседнику, как выглядит неизвестное ему, но аналогичное корове животное «гавайя», его аргументация может быть следующей:

Подобное корове, именуемое словом «гавайя».

Это предложение обладает вполне определенной лингвистической структурой, определяемой лингво-семантическими категориями, **kāraḥas**, которые могут быть представлены также как «морфологические форманты».

То же самое предложение в логико-семантической позиции должно быть представлено как результат специальной процедуры аналогизирования. Это представление называется **ākāraḥa** и представляет собой своеобразное «эхо» лингвистического термина. К нему подходит слово «фигурант», которое и будет принято для нашего перевода. Рассматриваемая в техническом аспекте, операция аналогизирования представляет собой трансформацию объекта, в данном случае подобия между коровой и гавайей, в «вещь, известную для нас», т. е. в «фигурант».

Однако, согласно мимансакам, такой «фигурант» («гавайя» есть то, что называется словом «гавайя») не подходит,

ибо не соответствует результату операции, посредством которой произведено точное измерение подобия.

Что представляется важным относительно термина **ākāraka**, как он используется здесь, есть его соответствие термину «структура», как он используется в современной логической семантике (общая форма, применимая относительно некоторого частного содержания). **Ākāraka** еще может быть переведена как «структурообразователь». Другими словами, любое знание, представляющее собой **ākāraka** и включенное как элемент в другое знание, более сложным образом организованное, структурирует это последнее. В нашем случае **ākāraka** «подобное корове, называемое словом “гавайя”» представляет такой элемент формальной дефиниции аналогии, который делает само это определение «структурообразующим» относительно всей операции аналогизирования.

Приведем еще один пример «структурообразующего компонента» предложения/знания «высокий человек». «Высокий» есть определение; «человек» — **prākara** есть то, что определяется здесь и может быть сопровождено самыми разными дефинициями — «высокий», «низкий», худой» и т. п. Таким образом, выполняет функцию **prākara** в ««знаниевой» конструкции процедуры аналогизирования».

Эта вторая версия **ākāraka**, однако не вполне отражает процедуру аналогизирования, ибо не фиксирует слово «гавайя» как словесный (**nimitta**) инструмент для включения самого подобия (в данном случае гавайи и коровы) в искомую процедуру; совершенно очевидно, что оно должно там присутствовать и зависеть посредством аналогии от другого слова («корова» в нашем случае), фиксируя саму правомочность их уподобления (ибо «гавайя» — не единственная «вещь, похожая на корову»).

Мимансаки устанавливают посредством своего анализа, что подобие устанавливается на уровне еще прекатегориального использования слов; на этом основании они полагают, что «подобие» должно быть признано в качестве еще одной, дополнительной категории. Это заключение является следствием их неспособности увязать содержание процедуры аналогизирования с ее различными лингвистическими формулировками. Логически говоря, «формант-1» = «формант-2», и только лингвистическая очевидность побуждает нас отказаться от «форманта-2» и признать «подобие» новой эпистемологической категорией.

Навья-ньяя отреагировала на это заключение мимансы превращением формальной дефиниции аналогии в ее функциональное определение. Согласно Гангеше, аналогия представляет собой особый инструмент для разделения сфер логики и языка. Она отделяет «то, что передается и принимается», от «того, что передается и распознается/воспринимается».

Глава третья

ДИАЛЕКТИКА У КАНТА И В «НЬЯЯ-СУТРЕ»

Не все отдают себе отчет в том, что основателем современного диалектического метода является Кант, а не Гегель. Правда, Кант лишь указал на важность диалектики как необходимой формы интеллектуальной деятельности, характерной для мышления, занятого решением синтетических задач. Он не показал, как эти задачи решаются, не вычленил принципов построения диалектической логики с категориально-конструктивным назначением, не говоря уже о дедуцировании синтетических категорий этой логики. Кант просто продемонстрировал неадекватность аналитического метода в философии — какая ирония, что именно он рассматривается как протагонист всей современной аналитики!

Называя Канта основателем всего современного диалектического метода, я вовсе не имею в виду то, что второй параграф второй части «Трансцендентальной доктрины принципов» из его «Критики чистого разума» озаглавлен «Трансцендентальная диалектика». Напротив, это название вводит в заблуждение относительно содержания фрагмента; более уместной была бы «Трансцендентальная аналитика». Выявление антиномий чистого разума не сопровождается здесь демонстрацией того, как разум функционирует и почему удержание противоречий организации разума столь существенно для поддержания системного характера его активности. «Систематическое» в данном контексте означает «теоретическое» в самом прямом смысле кантовской трактовки.

Признание наличия антиномий в форме категорий, в поддержании мышления отнюдь не достаточно для обоснования

внутренней противоречивости мыслительных процессов — фундаментальной посылки диалектического метода. Конструирование доктринальной части кантовской критики есть практическая реализация диалектического метода (хотя сам Кант об этом и не упоминает, что дает резон почитать его метод «аналитическим»). Молчаливую приверженность диалектике Кант все же облачает в слова, по крайней мере однажды, в «Трансцендентальной доктрине метода», завершающей части его «Критики чистого разума». Здесь он по существу ответил на вопрос, заданный много лет спустя Б. Расселом: «Что делает “Критику чистого разума” возможной?» — другими словами, как, посредством какого метода Кант построил свою систему философии и организовал ее в текстуальной форме «Критики». Кант был первым среди западно-европейских философов, кто применил диалектический метод не просто к анализу некоторых элементов и объектов познания, а к конструированию *системы* философии. У Гегеля это использование диалектики сразу бросается в глаза. У Канта же оно скрыто, но несомненно присутствует в самой композиции его трансцендентальной философии, как будет показано в этой главе.

Подобным же образом не видят диалектики в ньее, системе индийской логики и эпистемологии, хотя она не просто присутствует там, а являет собой главный принцип конструирования логики и оперирования ею. По причинам исторического и культурного свойства это может быть продемонстрировано более убедительно на материале ньиа, чем у Канта. Мы воспользуемся этим обстоятельством и поведем дискуссию преимущественно на материале ньиа, хотя при этом будем постоянно иметь в виду также и философию Канта.

Индийскую диалектику обычно связывают с чисто трансцендентальными, метафизическими системами типа буддийской шуньвады, адвайты-веданты Шанкары. Эти системы диалектичны и по форме, и по содержанию, поскольку авторы их воспользовались диалектическим методом и в доктринальном плане, и при организации соответствующих своим системам текстов. Ньяю же по контрасту определяют обычно как формальную логику с реалистической метафизикой. Ее приверженность метафизическому реализму представляется столь незыблемой, что это, по сути, единственный аргумент против толкования ньиа как чисто аналитической и логической. Мы постараемся продемонстрировать далее, что

трактовка ее как «логического реализма» по крайней мере неточна и в лучшем случае может применяться только к финальной логической схеме ее формальной части, но никак не ко всей *системе* ньяи в процессе ее формирования. И даже эта уступка не дает оснований толковать метод ньяи как «аналитический». Метод ньяи, как и Канта, диалектичен, что дает все основания рассматривать их параллельно и сопоставлять друг с другом.

Как это верно и в отношении иных сутр, «исходных клеточек» соответствующих им философских систем, в «Ньяя-Сутре» содержится не только экспозиция готовых средств ньяи как формальной логики и эпистемологии (пусть даже с реалистической метафизикой), но и весь материал, позволяющий понять процесс ее формирования вплоть до финальных схем. Здесь мы имеем дело с типичной чертой индийского философского текста: он содержит много больше, чем необходимо для его логического понимания — всю историю своего создания. В отличие от стратификации по типу геологических сегментов, его глубинные и поверхностные структуры располагаются друг подле друга, вместе. Такая география интеллектуального ландшафта порою озадачивает и даже пугает западного читателя — она как джунгли, в которых ничего не исчезает, где сохранены все виды, но где так легко потерять ориентацию. Только такая аккумуляция, однако, позволяет сохранить все, от начальных идеализаций до заключительных схем. В этой особенности интеллектуального ландшафта — преимущество логики ньяи перед, скажем, аристотелевской «Аналитикой»: из «Ньяя-Сутры» можно понять, каким был действительный процесс генезиса формальной логики, каковы ее источники и основания, внешней формой чего она является. В определенной степени, как ни странным покажется подобное утверждение, ньяя имеет такое же преимущество и перед философией Канта — ибо кантовский критицизм представлен как полемика трансцендентальной логики с формальной, а в ньяе это противостояние не фиксируется. С другой стороны, у Канта в «Критике чистого разума» на выявлена генетическая первичность доктрины методов относительно доктрины принципов, т. е. не показано, что обе эти доктрины принадлежат одному и тому же тексту не только по их рядоположенности в его композиции, но и по существу. В случае ньяи подобный приоритет обнаруживается в «генетической реконструкции» системы ее логики, присутствующей в самом тексте. Вообще

реконструировать архитектонику ньяи еще более интересно, чем кантовские хитросплетения, ибо логика в ньяе является целью концептуализации, не только лишь средством, как у Канта. Реконструкция ньяи поэтому предоставляет возможность прямого понимания того, что есть логика. То, что логика является конечной целью ньяи, роднит ее с Гегелем, а в нашем анализе позволяет понять некоторые важные моменты эволюции философского мышления при переходе от Канта к Гегелю.

Правда, *генетический* материал, послуживший в ньяе формированию формальной логики, располагается подобно кантовскому — не на переднем плане и не включен в определения чисто логических ее механизмов. Оно и понятно: формальная логика есть продукт диалектического процесса, выделившийся из него как его *противоположность*. Не будь найдена такая важная *независимая* функция для формальной логики, этого выделения и не произошло бы. Но поскольку функция была найдена, диалектический материал был также перераспределен и расположен уже с иной, «антилогической» маркировкой, а именно, в тех частях Сутры, где трактуется так называемая «софистика», в противоположность формальной логики. (В этом контексте неудивительно, что многие логические позитивисты относят гегелевскую диалектику к «софистике»). Иными словами, диалектике не предоставлено место даже в тех разделах, где трактуются различного рода ошибки в структуре логического вывода, всегда связанного с опытом (так называемая **hetvābhāsa**, «видимость логического основания», см. «Нья-Сутра» («Н.-С.», 1.2.4); у Канта тоже не нашлось отдельной методологической главы для диалектики. Диалектика в ньяе рассматривается вместе с логически незаконными способами применения самого логического рассуждения, т. е. независимо от опыта. Диалектика ньяи почти целиком сосредоточена в главе о т. н. «порождениях» (**jāti**) или же «ложных генетических основаниях» для применения разума по аналогии с рассудком. («Н.-С.», V. 1).

Чтобы выявить роль джати в структуре логики ньяи, и тем самым указать на подлинное место диалектики в этой системе, рассмотрим вначале, как эта проблема решается у Канта.

Одним из аспектов кантовского критицизма и, пожалуй, самым глубоким его основанием является понимание философии как поля непрекращающейся борьбы антагонистических принципов, каждый из которых стремится

развиться в целостную систему. Диалектичность мышления должна поэтому быть признана как естественное условие мышления. Интенция критицизма, таким образом, вовсе не в прекращении всех и всяческих диспутов, но в обнаружении наиболее рационального средства разрешения конфронтаций, конфликтов и антагонизмов, по существу неизбежных, хотя возникающих, казалось бы, случайно. Кант говорит о том, что только убежденность в неизбежности такого состояния может быть побудительной причиной поиска такого средства в самой критике разума. Другими словами, речь идет об обнаружении «конституции разума» или некоторого «унифицированного кода» логических оснований и правил, который позволил бы успешно формулировать и обсуждать подобные антагонизмы.

Таким образом, формальная логика, практически игнорируемая ранними гуманистами (Ф. Бэконом, английскими эмпириками и французскими рационалистами), опять становится объектом анализа, хотя внимание Канта к логике имело скорее инструментальный характер — сама по себе она мало его интересовала. Старая классическая логика Аристотеля и схоластов не соответствовала кантовским замыслам, а его попытки приспособить ее к реальным процессам познания, особенно в естественных и социальных науках, не увенчались успехом. Исходным замыслом Канта было обнаружить в содержании логики те инварианты, которые оставались бы неизменными в любых дискуссиях о природе мышления; конечно же, первыми на роль таких «инвариантов» пробовались аристотелевы универсалии. Казалось, что здесь не может возникнуть возражений, ибо если различные метафизические позиции «закljučаются в скобки», ничего иного, кроме этих универсальных понятий мышления, представлявших несомненными в «идеальной коллективности» мысливших в определенной традиции, и не остается. Аристотелевская силлогистика действительно репрезентировала реальное мышление, понимаемое как общепринятый способ мыслить в определенной традиции. Однако мы имеем здесь только лишь эмпирическое обобщение, что означает, что Аристотель, как и все остальные, не пытался проблематизировать сами основания формальной логики. Истинны ли эти основания как таковые — и возможны ли они «как таковые»? Или они — просто общепринятые, и потому универсальные, иллюзии?

Вместо того, чтобы озадачиться подобными вопросами, Кант обратил это эмпирическое наблюдение (генерализа-

цию) относительно логики в теорию познания. Возможность мыслить в соответствии с определенными правилами — эмпирический факт. Но каким образом эта возможность может перейти в необходимость в рамках самого предмета логики, вне ее эмпирической валидности? Совершенно очевидно, что правила такой логики должны быть формальными, т. е. независимыми от содержания мышления, от его целей и задач, от отношений с другими человеческими способностями, от внешнего мира и т. п. Такие правила должны быть абсолютно истинными и универсальными, независимо от того, как толкуется мышление — априорно или апостериорно.

Наметив таким образом контуры логики, Кант тщательнейшим образом изучил ее потенциальные возможности. Будучи формальной, эта логика непременно должна быть эффективной в устранении разницы во мнениях участников дискуссии и потому не может выступать методологическим основанием самой дискуссии. Она возникает из этой дискуссии как средство обеспечения формального представления непротиворечивости высказываний, безразличное к их содержанию. Логика оказывается поэтому неприемлимой не только как органон активного научного познания, но как и его канон, т. е. критерий верификации готового знания. Такая логика хороша только для проверки аналитических высказываний, т. е. актов вербальной презентации готовых идей, генеалогия которых в них самих не просматривается. Противоречия между понятиями (т. е. строго определенными идеями) и опытом (т. е. фактами и их определениями) есть как раз та ситуация, судить которую формальная логика неправомерна, ибо это — проблема скорее синтеза, т. е. подведения фактов под соответствующие понятия, нежели анализа, т. е. уточнения смыслов перед их концептуальным оформлением. Противоречие само по себе не является индикатором истины или ложности высказывания. Высказывание может оказаться истинным как раз благодаря противоречию, разрушившему исходное представление посредством дополнения его новыми определениями. В этом случае мы имеем дело не с анализом, при котором некоторое исходное представление разлагается на его составные части, а с синтезом, т. е. обогащением содержания понятия. Все суждения опыта синтетичны; вот почему появление противоречий в них неизбежно, более того, вполне естественно как процесс уточнения понятий в соответствии с опытными данными.

Когда Кант трактовал общую логику как *эмпирический факт* наличия некоторых готовых правил и затем интерпретировал их в чисто теоретическом аспекте, он не мог избежать противоречия в собственном мышлении, в своем подходе к логике. Интересно посмотреть, как это противоречие проявляется.

Проблема «ожидаемого противоречия», как показал Карл Поппер в традиции логического позитивизма, может быть адресована формальным образом. Согласно «принципу фальсификации» нефальсифицируемое утверждение не может считаться научным. Однако как быть с самим принципом фальсификации — можно ли фальсифицировать и его? Исторические предпосылки этого противоречия содержатся уже у Канта.

Кант недвусмысленно заявляет в своей «Критике способности суждения», что суждение не подвластно логике, ибо посредством этой своей познавательной способности судящий субъект пытается примирить понятия с противоречащими им фактами. Соответственно, любая эмпирическая концепция (и научная теория в особенности) никогда не застрахована от фальсификации опытом как только находит факт, который она не может объяснить. Истинность такой концепции всегда относительна и ограничена опытом, который рано или поздно внесет в нее свои коррективы. Как же тогда быть с онтологическим статусом такой концепции, ведь по сути она мало чем отличается от обычного индуктивного обобщения. Можно ли ожидать от понятий способности схватывать «природу» своих объектов и быть в этом смысле их онтологическими образами? Другими словами, возможны ли дефиниции, без которых сам объект концепции не сможет существовать?

Согласно Канту, для того, чтобы наука имела смысл, ее теоретические обобщения должны быть универсальными и необходимыми. Такие генерализации включают в себя, как правило, не только определение понятия, но и совокупность условий его применимости. Но каким образом подобная полнота может быть достигнута? Как исключить бесполезные дефиниции? Кант оставляет этот вопрос открытым.

Одно здесь предельно ясно. Формальная логика не правомочна дифференцировать общее от того, что универсально в научном смысле. Этим самым все пространственно-временные определения природных объектов (и методы их математического описания) гарантированы от возможности

их ревизии и опровержения опытом как раз по той причине, что они истинны при условии возможности этого опыта. Этим самым все теоретические утверждения (т. е. суждения, в которых соединяются две и более дефиниции) приобретают универсальную природу необходимости и не нуждаются больше в подтверждении опытом. Именно поэтому Кант определяет все такие теоретические суждения как синтетические **a priori**. Однако, если основную проблему в науке представляют отнюдь не аналитические, а синтетические суждения, тогда как формальная логика отвечает только за аналитическую правильность, напрашивается вывод, что должна существовать некая особая логика **sui generis**, которая действует в сфере сугубо теоретической активности интеллекта и формулирует правила производства теоретических (т. е. «синтетических») суждений — универсальных и необходимых, а, следовательно, объективных. В противовес обычной, эта логика не может более игнорировать различие между содержанием и вербальной формой элементов знания. Эта логика призвана служить тем канонem и органом мышления, который гарантирует универсальность и необходимость его суждений, даже в вербальной форме диспута. Кант называл эту логику *трансцендентальной*, или логикой истины.

В центре такой логики находится проблема так называемой *синтетической активности интеллекта*. Это та активность, посредством которой мы приобретаем новые знания и которую Кант считал поэтому наиболее фундаментальной операцией мышления, предваряющей и в сущностном, и во временном планах любой анализ как деятельность в контекстах уже имеющегося знания. И конечно же, формальная логика, как уже произведенная, подпадает под категорию вторичного анализирования — и по предметности, и по статусу. Правила формальной логики представляют собой то, что Кант называл **vorgestellte Formen** («превращенные формы») того способа мышления, в котором приоритет принадлежит логике с генетически застывшим содержанием. Исходные, фундаментальные логические формы могут поэтому быть обнаружены в принципах общей, формальной логики, в структуре аналитических суждений, но в тех схемах и методах, посредством которых различные, зачастую противоречивые идеи включаются в некоторые умозрительные конструкции, отвечающие требованию единства мышления.

В этом выраженном обычным формалистическим языком Канта положении утверждается нечто совершенно новое, а именно, что истинные универсальные логические схемы — вовсе не те, которые полагались таковыми в традиционной формальной логике. Напротив, эти последние лишь вторичны и истинны постольку, поскольку отражают универсальные формы синтеза определений в содержание понятий и суждений. Здесь мы имеем дело с грандиозным открытием, настоящей революцией в понимании предметности логики как науки мышления. Это открытие осталось незамеченным и неокантианцами, и неопозитивистами. Кант фактически основал качественно новую, диалектическую логику как науку. Он первым обнаружил, что основными логическими формами являются *категории*, что позволило ему включить в содержание своей новой логики то, что предшествующие и последующие метафизики полагали онтологией, эпистемологией и т. д.

Категории есть «принципы объективно значимых суждений» и как таковые толкуются Кантом как логические единицы, обогащающие свои логические функции в процессе производства и обращения знания. Правда, Кант на создал особую категориальную систему — категории трансцендентальной логики были заимствованы им из старой онтологии — чем создал большую проблему раздвоения их смыслов; с некоторыми последствиями этой бифуркации мы ознакомимся позже, при анализе ньяи. Но сама проблема уже была обозначена Кантом — в понимании категорий трансцендентальной логики как логических схем или принципов включения идей в содержание объективно значимых суждений.

Категории для Канта выступают универсальными формами или схемами активности познающего субъекта, благодаря которой (т. е. благодаря апперцепции) фрагментарные восприятия объединяются в схемы мышления, алгоритмы знания. Любое суждение, декларирующее свою универсальность, должно опираться на категории. Если логика претендует на статус науки мышления, она не может развиваться иначе, чем как система категориальных дефиниций мышления. В общем, ни Кант, ни Гегель не определили содержание логики сколько-нибудь строго как категориальные дефиниции знания и не настаивали потому на единстве логики и метафизики. Но Кант сумел точно обозначить саму проблему, что очевидно, например, в его замечании о том, что «Органон»

Аристотеля вытекает из «Метафизики». Кант достаточно точно уловил те метафизические принципы мышления, которые были трансформированы Аристотелем в правила логики. Кант был также весьма точен в локализации источника категорий, поминаемых в аристотелевом перечне, хотя никогда и не пытался вывести одну категорию из другой. Канту было ясно, что силлогистика Аристотеля вполне эмпирична. (И действительно, логическая деятельность Стагирита стимулировалась его давним интересом к биологии: в логике он усматривал принципы, могущие быть полезными для классификации видов.) Кант в «Критике чистого разума» не разработал новую систему категорий, ориентированную на современную ему науку и ее методологию. Он представил лишь общий абрис проблем, связанных с конструированием такой системы. Что касается самих категорий, Кант некритически перенес их из старой онтологической схемы, попросту переименовав онтологические категории в логические. Этого явно было недостаточно, ведь новые категории предполагали иное основание для своего развертывания. Однако Кант был связан в своих действиях тем, что прежде чем переходить от логики к метафизике, ему нужно было разобраться с понятием «логической формы». Согласно Канту, категории представляют собой чисто логические формы, т. е. схемы интеллектуальной деятельности по синтезу «данностей» опыта с понятиями. Сами по себе логические формы пусты, так что любая попытка переноса их в содержание понятия не имеет смысла. Категории есть характеристики познавательной деятельности, тогда как понятие (**concept**) — объективно. Следовательно, те науки, которые в системе концептуального знания изучают пространство, время и пр. как феномены, а не как соответствующие категории, по своей природе вполне категориальны.

«Онтологическая трансформация» в рамках науки должна быть не просто некоторым улучшением принципов и критического потенциала старой онтологии, а изменением самого ее статуса. Новая онтология призвана пронизывать все научное знание. Производство же этого знания должно происходить в рамках категорий трансцендентальной логики, т. е., по существу, в пределах самого этого знания как некоторой схемы взаимодействия. И только когда подобное понимание достигнуто, конкретные науки, производящие знание, могут пытаться разрешать ту проблему, монополией решения которой старая онтология, как ей казалось,

обладала. «Пытаться», подчеркивает Кант, но никогда не «разрешить». Он не считал эту проблему разрешимой в мире фактического знания.

Источник его неверия можно обнаружить в методологической части «Критики чистого разума», там, где анализируется логическая структура разума как верховной синтетической способности интеллекта. Основная проблема здесь возникает с научным познанием, которое не подпадает под юрисдикцию и формальной, и трансцендентальной логики. Достичь теоретического синтеза всех возможных суждений опыта значит объединить их все в некоторую общую теорию, чего нельзя достичь простым обобщением фактов. Суждения при таком подходе рассматриваются независимо от их эмпирических коррелятов. Речь идет, таким образом, о способности разума объединять суждения в теории посредством некоторой «идеи» или универсального регулятивного принципа науки как особой формы человеческой деятельности (отличной от мифологии, искусства и т.д.) «Металогика истины» распространяется не на разрозненные факты науки, а на все способности разума как таковые.

В чем основания или средства достижения единства науки? Наука, как известно, не может быть простым агрегатом обобщений; здесь всегда требуется некоторое объединяющее конструктивное усилие по приведению этих обобщений в систему. Что требуется для этого усилия? Должно ли рассуждение следовать здесь правилам логики? Кант показал, что и трансцендентальная, и формальная логика являются источниками противоречий, ведущих по сути к разрушению самого знания. Когда судящий субъект вступает в сферу разума, он обнаруживает, что установки здравого смысла перестают действовать.

То, что случается обычно с рациональным мышлением, Кант называет «трансцендентальной аппликацией разума», основанной на предположении, что «вещи» идентичны их представлениям в научном познании, что объекты как таковые и объекты познания — одно и то же. Возмездием за эту трансцендентальную аппликацию являются антиномии, логические противоречия, возникающие внутри разума и разрушающие саму эту способность мышления как таковую. Антиномии возникают не из-за неполноты опыта, а также не потому, что эти неполные данные обобщаются при помощи несовершенных инструментов. Они неизбежны, ибо разум работает такими инструментами, которые

основываются на схемах не просто разных, а противоречивых категорий. Например, категория тождества обращает к познанию объектов с идентичными свойствами, поиску инвариантов, тогда как категория различия направляет поиск прямо противоположных свойств и предметностей. И если, к примеру, причина и следствие подводятся под более общую категорию взаимодействия, это означает, что тождество здесь превалирует над различием. Таким образом, любой феномен, данный в опыте, всегда может быть подведен под ту или иную из противоречащих друг другу категориальных схем. Соответственно, любой предмет может толковаться с двух взаимоисключающих позиций и фигурировать в составе различных теорий, каждая из которых будет тем не менее вполне логична. Благодаря этому, факты никогда не могут включаться в теорию логически непротиворечивым образом, что, в свою очередь, привносит логические противоречия в само опытное знание как таковое.

Трагедия разума в том, что он противоречив в принципе, по самой своей сути, и делает противоречивым все, с чем он соприкасается. В плане науки это означает, что любой объект предполагает две взаимоисключающие теории, каждая из которых претендует на универсальность его объяснения.

Эта антиномичность может быть преодолена изъятием из логики какой-либо из противоположностей ее категориальных схем синтеза, или, что по сути то же самое, провозглашением только одной категории из каждой категориальной пары как правильной и потому приемлемой для использования. Такое решение было испробовано старой метафизикой, за что ее критиковал Кант; нечто подобное предлагается сейчас логическими позитивистами и аналитическими философами. Ничего удивительного, что большинство современных толкований ньяи представлено в этом же ключе. Гегель называл подобное одностороннее мышление «метафизикой в худшем смысле этого слова», пытающейся избавиться от противоречия путем простого игнорирования какой-либо из сторон категориальной оппозиции.

При таком подходе всегда стоит вопрос выбора предпочтительной стороны, в котором, как показал Кант, никакие объективные резоны невозможны. Поскольку же отбор происходит по субъективным предпочтениям, все получаемые в результате схемы могут с равными правами претендовать на статус универсальной. Сторонникам разных схем не остается ничего иного, как заключить некоторое соглашение, где

подобное равноправие «идиосинкретических истин» признается. Что же касается самих объектов, то ни одна из схем не может считаться достаточной для их объективного анализа, так что кантовская «вещь-в-себе» остается на этом уровне анализа. Таким образом, последовательная «критика разума» освобождает мышление как от узкого догматизма, так и от противостоящего ему скептицизма. Соответственно, формальная логика бесполезна, если не сопровождается диалектикой. Диалектика не есть ни логическая ошибка, ни софистика, ни проявление бессилия интеллекта. Она — необходимая форма интеллектуальной активности, особенно важная в процессах синтеза.

Наметив посредством обращения к Канту эту общую схему нашего анализа, перейдем теперь к материалу «Ньяя-Сутры», где аналогичные проблемы рассматриваются технически, со множеством важных деталей. Работая с этим материалом, постараемся постоянно иметь в виду референциальную систему кантовского решения — чтобы не потерять ориентацию в весьма необычном «интеллектуальном ландшафте» ньи.

Что такое «джати», и почему эта фигура софистики, обычно определяемая как «ложная аналогия», «пустое выражение», «бесполезный, непродуктивный аргумент» (см. *С. Видьябушана* «История индийской логики» и его же перевод «Ньяя-Сутры»).

Буквально слово «джати» означает «порождение» и относится как к некоему генетическому процессу, так и к его результату.

Обращает на себя внимание (особенно в свете того, что ранее говорилось применительно к Канту), что этот термин употребляется в «Ньяя-Сутре» в двух, отнюдь не совместимых значениях. Это вовсе не случайность, равно как и не терминологическая небрежность: ведь ньия известна филигранной отработанностью своей специальной терминологии, да и вообще терминологическая строгость в индийских философских системах — образцовая. Стало быть, зафиксированное в тексте «Ньяя-Сутры» полярное разведение терминологических значений «джати» есть результат некоторого реального процесса.

Каковы же эти полярные значения?

Во-первых, это — категория рода или логической общности. Как сказано в «Ньяя-Сутре», 2.2.69:

саманапрасатмика джати

«Род есть самосушность производства (понятия) тождественного».

И затем Ватсьяна комментирует: «Коровность есть род, принадлежат к нему все коровы. Увидев где-либо корову, мы получаем общее представление о коровах, то есть выводим знание о коровности. И это общее знание есть понятие, в помощью которого во всех последующих случаях мы узнаем отдельных коров».

Хотя «джати» вводится как категория онтологическая, более внимательный анализ показывает, что «джати» лишь гипостазирована в виде онтологической категории, т. е. категории разума, будучи категорией эпистемологической (общность — категория рассудка). Дословный перевод сутры гласит:

«Обобщение есть то, что делает возможным выделение идентичного».

«Атмика» здесь означает «фактор, делающий нечто (т. е. джати) возможным», «прашава» обозначает «выделение (сущности)», дистиллирование, приготовление (вина) и тому подобное. «Самана» используется для обозначения идентичного, такого же самого. Соответственно, «обобщение» (**generation**) относится к особому познавательному акту, посредством которого мы выделяем тождественное в различных объектах познания. «Джати», таким образом, интерпретируется в процитированном фрагменте скорее как категория рассудка (в акте познания тождества), нежели онтологическая категория, относящаяся к вещам самим по себе. Это свидетельствует о том, что дифференцирующая ориентация рассудка оказывается вытесненной. Если же мы припомним различие между опытом и суждением, станет возможным объяснение того, почему в близкой ньее философской системе вайшешики (играющей относительно нььи роль своеобразного «эмпирического основания» ее логики) «джати» вполне сливается с категорией «тождества» (саманья) и включается в систему шести (или семи) чисто *онтологических* категорий вайшешики. Поляризация смысла «джати», как она представлена на уровне рассудка, дает возможность наблюдать расщепление значения на уровне разума, т. е. на системном уровне: взятая в ее целостности, ньья получает свой логический **telos** посредством идентификации разнородных идей, тогда как вайшешика видит свою цель в дифференциации или «уточнении» (**specification**) (таково буквальное значение ее названия). Эта схема двойного обмена представляется

удачной иллюстрацией к тому, что утверждал Кант. В том, что ньья пользуется системой категорий вайшешики, можно усмотреть повод атрибуции ее как «логического реализма»: на манер одной из современных философских школ, а именно кембриджской, откуда и заимствовано это название (никакого отношения к истории взаимоотношений нььяи и вайшешики эта школа не имеет).

Из сказанного очевидно, что во-первых, в самой ньье «джати» используется в эпистемологической функции рассудка, а ее гипостазирование (реификация) происходит в вайшешике; и во-вторых, что здесь мы наблюдаем реальный факт раздельного употребления одной системы категорий в виде двух схем — онтологической и эпистемологической — как раз потому, что, говоря кантовским языком, имеет место случай незаконного применения рассудка к мышлению в категориях разума. Неизбежной антиномии можно избежать лишь разделением философских функций между двумя «философскими субъектами» (т. е. двумя системами). Противоречие, конечно, этим не устраняется, но мы во всяком случае видим, что его исток может лежать не только в опытном применении рассудка, но и в априорно полагаемом единстве рассудка (в терминологии Канта — в единстве апперцепции). Это возвращает нас к самим истокам логики, а именно к методологии дискуссии, в которой такого единства как раз и не было, оно появилось потом и было достигнуто, по крайней мере во внешней форме, именно за счет образования структуры формальной логики. Эта логика, таким образом, вовсе не лишена метафизики (в противовес позитивистскому утверждению Эрнста Нагеля). Мы видим, что «мета-физическая матрица» логики просто располагается в другой системе, что также меняет ее философский статус.

Но и внутри своей собственной структуры логика не может быть объектом себя самой в эмпирическом смысле, даже если речь при этом идет об объекте феноменальном, не историческом. Очевидно, что вайшешика выступает по отношению к ньье как система эмпиризма, и потому ее категориальная схема, с точки зрения нььяи, выглядит как онтология. Однако это не предохраняет ньью от двойственности, внутренней антиномичности, вытекающей из приведенного выше определения «джати» как «рода». Совершенно очевидно, что в этом определении мы имеем дело с незаконным применением рассудка в сфере мышления для целей познания. «Род», «общность» есть конструкция разума,

и как таковая она не может опираться на интуицию фактов, не может использоваться как инструмент отыскания фактов. Трансцендентальное применение рассудка требует его имманентной критики. И эта критика в ньяе осуществлена за счет различения второго, «софистического» значения «джати».

В «софистическом» значении «джати» толкуется как категория, посредством которой конструкции разума в правилах рассудка (типа «общность») критикуются имманентно, а именно, путем их логического обращения назад, в сферу рассудка, логического вывода, где и обнаруживается их «бесполезность», «непродуктивность». Логика побивается логикой. Во втором толковании «джати» мы имеем дело уже не с антиномиями опыта, а с настоящими диалектическими антиномиями логического мышления.

Во втором своем значении «джати» определяется как «ложный аналог», то есть как категория, содержащая в себе указание на безосновательное обобщение правил пользования рассудком. Применяя эту категорию, неосторожный диспутант вовлекается в бесплодную дискуссию. Это можно сравнить с началом нашего рассмотрения диалектики Канта как относящейся к правилам дискуссии на основе анализа способности суждения.

В «Нья-Сутре», 1.2.18, мы читаем:

sādharmyavaidharmyābhyām pratyavasthānam jātiḥ. «Генерация есть расстановка (мысли) в отношении ее общего и разного содержимого совместно (т.е. принятие сходства и различия в отношении одного и того же содержания)».

Например, диспутант говорит: «Душа неактивна, ибо всепроницающа, как пространство».

Оппонент возражает: «Если душа неактивна *по общности содержания* с пространством в смысле всепроницаемости, то почему бы ей не быть активной *по общности содержания* с горшком в смысле бывания местом контакта (т.е. горшок — с землей, душа — с органами чувств)».

Одно и то же содержание (нечто, утверждаемое о душе) включено в две формально одинаковые схематические конструкции, основанные на *подобии*, но с противоречивыми выводами. Поэтому возражение отвергается как непродуктивное, ведь в нем пренебрегается универсальная логическая связь между частями аргументации диспутанта, которой нет у оппонента. Все всепроникающее неактивно, но не все, что есть место контакта, обязательно активно.

Читатель должен быть предупрежден здесь относительно инерции собственного, ориентированного на опыт и пользование примерами мышления. Вообще такое предупреждение нелишне иметь в виду в продолжении всей нашей дискуссии о «джати», иначе смысл нашей позиции окажется утраченным. А смысл в том, что не имеет никакого значения, что является объектом любого обсуждаемого «джати». В примере с душой не противоречащие друг другу высказывания важны, а схемы игры с подобием как конструкцией разума. Конечно, нельзя удержаться от примеров с тем или иным содержанием, иначе невозможно убедить читателя в том, что логические конструкции могут быть подвергнуты сомнению — ведь их правомочность уже стала фактом сознания каждого. Нетрудно сообразить, что некритически приняв универсальность логической связи за регулятивную категорию разума (которым единственно определяется дискуссия, как поиск истины, как процесс), можно назвать «джати» «пустой аналогией». Слишком наивно, однако, полагать логическое интуитивно воспринимаемым. Если обернуть аргумент в генетическом смысле, а именно представив, что процесс диспута предшествует выработке канонов логики (включая канон всеобщей связи), то «джати» оказываются антиномиями рассудка, как у Канта. Здесь принцип всеобщей связи генерируется как аналогия опыта, и на этом основании мы можем легко опровергнуть аргумент диспутанта как несостоятельный.

Еще пример.

Диспутант: «Звук невечен, ибо, в отличие от пространства, он произведен».

Оппонент: «Если звук невечен, поскольку как произведенный он отличен от пространства, то почему бы не счесть его вечным, ведь как объект слухового восприятия он отличен от горшка».

Ответ опровергается как непродуктивный, ибо в нем пренебрегается универсальной несвязанностью «произведенного» и «не невечного»: ведь такой универсальной несвязанности нет между «объектом слухового восприятия» и «невечным».

И в этом случае «джати» объявляется непродуктивной лишь потому, что разуму некритически навязывается рассудочная категория общности, действительная лишь в формальной логике.

Следы разведения двух значений «джати» можно обнаружить и в ранней логической литературе Индии. Согласно

Видьябхушане, термин «джати» в смысле «ложного аналога» мысли или «непродуктивного ответа» не встречается в работах до «Ньяя-Сутры». Но когда он был введен, он также включил значение «отсутствия логического основания» (*ahetu*), как явствует из анализа «Чарака-Самхиты» (I в. до н. э.). Это означает, что лишь на стадии «Ньяя-Сутры» окончательно обозначилось различие между формальной логикой и софистикой. Но даже на этой стадии аргументативная функция «джати» оставалась синтетической: служить подспорьем к продолжению дискуссии и вычленению знания как «истинного» (*satyam*). Одним из ее структурных компонентов оказалось «положительное отрицание», т. е. собственно «джати», с софистической точки зрения, впоследствии классифицированной в 5 книге «Ньяя-Сутры». Другим аспектом стала негативность, определяемая уже в рамках структуры логического вывода как *логическая ошибка* (*hetvābhāsa*, «кажимость основания»). Не случайно «логическая ошибка» фигурирует дважды в тексте «Ньяя-Сутры»: один раз как логическая возможность (1.2.4), другой — как софистическая преднамеренность (5.2.1; 5.2.24). Что существенно в этом двойственном появлении *hetvābhāsa*, так это то, что в отличие от «джати» оно не несет с собой удвоения значения. Даже в своем софистическом обличи *hetvābhāsa* классифицируется не как «бесплодная аналогия», а как «предлог для поражения» (*nigrahasthāna*) на основе той же самой *логической невозможности*.

То есть опять, на этот раз на более глубоком, сублимированном уровне, произошло разделение, как в случае вайшешики и ньяи: в «логической» части «Ньяя-Сутры» логическая ошибка («кажимость основания») оестествлена, редуцирована до уровня эмпирического факта, в софистической же части она фигурирует как стратегический прием, т. е. генетически предшествует выработке логического канона, превращению логики в объект, фигурирует трансцендентально (см. 5.2.1.; 5.2.34). Стало быть, одно и то же категориальное средство (*padārtha*, 1.1.1) используется в «Ньяя-Сутре» диалектически, с сохранением его терминологического значения.

Рассмотрим теперь подробно и конкретно состав «джати» как особого приема, порождающего категории диалектического разума. «Джати» разбирается в 1 главе 5 книги «Ньяя-Сутры». Всего там насчитывается 24 класса «джати».

Все «джати» образуются по одному и тому же принципу: соединения противоположностей, *coincidentia oppositorum*, за

счет их мысленного приравнивания (*sama* = «то же самое»). Что речь идет о мысленном, спекулятивном приравнивании, приравнивании в разуме — ясно: ведь в рассудке и в опыте эти противоположности логически обозначаются именно как несводимые. Как уже отмечалось, «джати» буквально означает как процесс порождения, потенцирования, генерации, так и нечто порожденное, т. е. результат этого процесса. Очевидно, «джати» возможна лишь как чисто умственная конструкция, «викальпа».

Что же это за порождение? Ватсьяна отмечает в своем «Комментарии к “Ньяя-Сутре”», что «джати» означает любой ответ оппонента, спровоцированный или становящийся в оппозицию *логическому основанию*, предложенному диспутантом. Везде, где рассудок полагается на пример (*dr̥ṣṭānta* = «завершение видимого», «подтверждение видимого»), полагается этому видимому противопоставить нечто отличное. «Джати» используется для отрицания любого логического основания через совместное употребление и признаков сходства, и признаков различия, т. е. инструментальных средств, используемых для выработки такого знания, но, конечно, врозь. Строго говоря, «джати» работает не через различия признаков самих по себе, а потому, что тот, кто использует фигуру «джати», пользуется оппозицией признаков без какого-либо их соотнесения в рамках примера. Сознательное соотнесение (не просто различение или фиксация сходства) этих противоположных компонентов примера представляется функцией логического разума. Однако в «джати» подобного соотнесения не происходит, что позволяет классифицировать эту фигуру как сознательное игнорирование закона противоречия как закона рассудочной, формальной логики. Точнее, «джати» есть настаивание на противоречии как присущем трансцендентальной логике разума, в отличие от формальной логики рассудка. Всюду, где рассудок выдвигает в качестве основания сходство с наглядным примером, «джати» противопоставляется рассудку на основании отличия от примера. Отрицая привычные, наглядные примеры, разум тем самым не опирается на опыт. В этом нет ничего странного, мистического или невозможного для мышления, в том числе и для западного. Уже Аристотелю было понятно, что данные восприятия не присутствуют непосредственно в рационализации (см. *De Anima*, III, 8, 431b, 25–432b, 1):

«Представляется, что (познавательные) способности должны быть идентичны если не с вещами самими по себе, то с

их формами. Они не являются вещами, ибо камень не может быть частью души, но форма этого камня — может. Итак, существует аналогия между душой и рукой; форма, так же как и рука, есть инструмент инструментов, интеллект же есть форма форм.»

Разум опосредует эмпирические данные как собственное свое средство противостояния как рассудку, так и формальной логике, используя себя самого как инструмент недопущения трансцендентального применения рассудка в не-символическом смысле.

Разумеется, замечает Ватсьяна, именно поэтому «джати» не могут и не должны включаться в состав средств логического доказательства «Джати» придают логическому доказательству содержательность, которая не характерна для него, они эффективны в негативном аспекте. Общая функция всех «джати» — приравнять или привести мнение оппонента к тому же классу, что и их собственный — и тем самым поставить под сомнение законность понятия «класс». При этом, для оппозиции содержательному сходству в качестве основания достаточно и самого сходства. Например, утверждается:

(1) «Душа активна, поскольку она обладает волей и способна распознавать добро и зло, которые причиняют активность — подобно тому, как камень может активно действовать, если его запустить посредством катапульты, причины его действенности».

Этому доказательству через сходство противопоставляется следующее утверждение:

«Душа неактивна, ибо всепроницающая, как пространство, которое неактивно».

При этом не существует никаких специальных средств для определения истинности одного утверждения и ложности другого. При отсутствии подобного основания оппозиция противодействует доказательству и стимулирует продуктивную логическую работу рассудка.

(2) Для оппозиции содержательному различию (по подобию и различию) потребны «джати» как по сходству, так и по различию:

(а) Камень, запущенный с катапульты, конечен, душа же бесконечна, стало быть, душа не обладает действенностью, подобно действенности камня.

- (б) Пространство неактивно, поскольку не обладает причинением активности; душа же обладает причинением активности, стало быть, она неактивна.

Обычный ответ на такие антиномии рассудка — то, что как тезис, так и антитезис устанавливаются тем же способом, что и тождественность некоторого животного с коровой — по тому, что оно обладает «коровностью». Антиномии возникают там, где доказательство основывается только на сходстве или различии, но не на обладании определенными отличительными характеристиками или признаками. Животное опознается как корова не просто потому, что определяется его сходство с другим животным, имеющим такие же копыта и т. п., но через это сходство и обладание отличительной чертой рода в нем самом, т. е. «коровностью». Точно так же простое несходство с лошастью еще не дает возможность опознать корову.

Итак, нам предлагают вернуться к тому, с чего мы начали: родовой характеристики, которая должна контролировать применение аналогии схождения/несхождения. Но ведь нас привела сюда как раз неудовлетворительность понятия рода как рассудочной общности. Стало быть, надо отсеять половину определения рассудка (как у Канта), чтобы обрести истину? Ограничивающим условием здесь является опирание на чувственный опыт, критика которого давалась выше. Этим узловым противоречием объясняется, почему в окончательной схеме ньяи логический вывод (анумана) поставлен в зависимое отношение не только от источника чувственного восприятия (пратьякша), но также и от структуры аналогии (упамана), включенной в структуру пятичленного логического вывода. Таким образом, формальная логика оказывается ограниченной аналогиями опыта и рассудка и выводится за пределы диалектического разума.

Каковы же категориальные аналогии (или «формы форм») диалектики ньяи? Это: (1) приравнивание в однородности содержания; (2) приравнивание в разнородности; (3) приравнивание в прибавлении; (4) приравнивание в вычитании; (5) приравнивание в спорном; (6) приравнивание в бесспорном; (7) приравнивание в альтернативе; (8) приравнивание в обоюдности (реципроктности); (9) приравнивание в со-присутствии; (10) приравнивание во взаимном отсутствии; (11) приравнивание в бесконечном регрессе; (12) приравнивание в контрпримере; (13) приравнивание в произведенном;

(14) приравнивание в сомнении; (15) приравнивание в противоречии; (16) приравнивание в отсутствии основания; (17) приравнивание в предпочтении; (18) приравнивание в неотличии; (19) приравнивание в недоказательстве; (20) приравнивание в чувственном восприятии; (21) приравнивание в невосприятии; (22) приравнивание в невечности; (24) приравнивание в результате. («Н.-С»., 5.1.1.)

Как видим, приравнивание, т. е. диалектическое опосредование, относится сугубо к определениям рассудка, и на этом основании включает в себя как средства субъективной логики, так и средства логики объективной (см. 22–24), что Кант выделил как антиномии разных категорий (логические, эстетические, причинные и т. п.). Таким образом, в «джати» мы видим этап как бы переходный от Канта к Гегелю: все категориальные определения рассудка приравнены одинаковым способом, осознаваемым как средство самоопределения разума как отличного от рассудка. Тем самым открывается возможность для дедукции категорий, хотя подобное дедуцирование здесь все же не предпринимается.

И тем не менее Ватсыяна проделявает существенный шаг в этом направлении. В своем «Комментарии» он предлагает *вторичную* группировку 24 классов «джати» как раз в том отношении, которое по сути подготавливает дедукцию, т. е. в отношении к *структуре логического вывода*. Дедуцируемость категорий предполагает, что концептуальные средства для этого вполне достаточны, т. е. исчерпывающи. Каковы гарантии, что «джати» могут быть разнесены по 24 классам, не больше и не меньше? Подобные гарантии не могут быть логического свойства, их можно надеяться получить только посредством демонстрации взаимной связи всех классов «джати». Если некоторые «джати» не попали в классификацию, они рано или поздно дадут о себе знать посредством неучтенных связей. Мы покажем ниже, когда обратимся к анализу **nirṇaya** или достижению уверенности в производстве истинного знания, что таких свободных связей не обнаруживается в «Сутре». Но сначала нам следует разобраться с категориями диалектики ньяя: они включают в себя: (1) шесть «джати», относимых к «доказуемому» (**sādhya**) и «примеру» (**drṣṭānta**) как элементам структуры вывода (5.1.4–6); (2) «джати», относимые к действию распространения/нераспространения «логического основания» (**hetu**) на предмет доказательства (**sādhya**) (5.1.7–8); (3) «джати», основанные на регрессии и контрпримере (5.1.9–11); (4) «джати» по «непроизведенному»

(5.1.12–13); (5) «джати» по сомнению (5.1.14–15); (6) «джати» по противоречию и тематике (5.1.16–17); (7) «джати» по отсутствию основания (5.1.18–20); (8) «джати» по предположению (5.1.21–22); (9) «джати» по неотличию (5.1.23–24); (10) «джати» по доказательству (5.1.25–26); (11) «джати» по познанию (5.1.27–28); (12) «джати» по не-познанию (5.1.29–31); (13) «джати» по не-вечному (5.1.32–34); (14) «джати» по-вечному (5.1.35–36); (15) «джати» по результату (5.1.37–38). Все эти категории репрезентируют формы рефлексии по поводу рассудка в структуре разума. Они представляют собой элементы глубинной структуры, относительно которой любая антиномическая структура категорий (включая кантовскую) выглядит как некоторая поверхностная логика. Эти 16 группировок суть категории содержательной логики, посредством которой понятия разума могут быть дедуцированы, выведены друг из друга. Чтобы быть формами рефлексии, эти категории должны быть применимы в дискуссии — это условие отражено в 16 категории «джати», относящейся к так называемым «шести шагам бесплодного противостояния». Основная функция этого заключительного, «шестикрылого джати» в демонстрации того, что условием логического мышления является правильное функционирование рассудка. Это как раз та функция, которую выполняют «джати» относительно всей системы логики ньяи.

Рассмотрим теперь более подробно эти 16 группировок «джати» или категорий содержательной логики, посредством которой дедуцируются понятия разума.

(1) В первой группе речь идет о возможности смешивать атрибуты предмета доказательства (*sādhya* = «того, что должно быть установлено») и примера (*dr̥ṣṭānta*):

1. «Если душа действенна, как камень, она должна быть осязательна, как камень; если же она неосязательна, стало быть, она неактивна.»
2. «Камень, который действителен, не всепроникающ, стало быть, душа, будучи действительной, подобно камню, не всепроникающа.»
3. «Действительность камня достоверна, стало быть, действительность души равно достоверна.»
4. «Действительность души недостоверна, еще подлежит доказательству, стало быть, действительность камня также подлежит доказательству.»

5. «Объекты, причиняющие действие, тяжелы, как то камень, либо легки, как то свет. Стало быть, объекты, обладающие причиной действия, могут быть как активны, так и неактивны, например, душа.»
6. «Если говорят, что как камень, так и душа, то можно сказать: как душа, так и камень.»

Нетрудно сообразить, что здесь «джати» нейтрализуется проведением различия между логическим выводом (*anumāna*) и доказательством по аналогии (*upamāna*), а также введением понятия универсального сопутствия (*vyāpti*), связывающего предмет доказательства и пример, в качестве которого принимается лишь то, о свойствах чего все, от обычного человека до эксперта, согласны. Эти изменения отражены в одной, «формально-логической» части сутры.

(2) Во второй группе возражение доказательству принимает такую формулировку: основание вывода и атрибут предмета доказательства либо сосуществуют, либо не сосуществуют в предмете доказательства. Если они совмещаются, больше нечего доказывать. Если не совмещаются, доказательство невозможно: подобно тому, как лампа не может осветить предмет, которого нет поблизости. На это отвечают, что сопричастие и не-сопричастие не суть материальные факторы в производстве результата (знания).

В этом случае ответной мерой был упор ньяи на то, что абстракции любого порядка сопричастуют в структуре результирующего знания материально (ср. теорию абстракций навья-ньяи).

(3) Возражение, присутствующее в третьей группе, основывается на том, что приводимый в поддержку доказательства пример сам нуждается в логическом обосновании, или на том, что существует контпример. На это отвечают: тот, кто хочет видеть, несет с собой лампу, тогда как сама лампа видна без помощи другой лампы. Подобно этому, пример является уже известным объектом и служит цели познания еще неизвестного. Стало быть, устанавливать его основание нет нужды. Что до контпримера, т.е. до того, что он может причинить доказательство, то это неверно и для примера. Ведь обоим обще отсутствие некоей социальной характеристики.

Действие этой «джати» может объяснить интенциональный характер логики ньяи в целом и необходимость присутствия знакомых примеров в структуре вывода в частности.

(4) В четвертой группе возражение следует на то утверждение, что звук, например, невечен, ибо возникает в результате усилия по его производству. Возражают, что до производства звука, пока он не произведен, характер того, что возникает в результате усилия и что есть причина невечности, не существует, и следовательно, звук вечен и не может быть произведен. На это отвечают, что когда звук становится звуком, он произведен, а в произведении он возникает после усилия, и таким образом, причиняющее невечность обретено.

Для опровержения этого «джати» требуется включить в ньяю принцип конструирования (по типу того, который применяется в современной математической логике). Согласно этому принципу, существует лишь то, что может быть произведено в форме знания, построено при помощи логических отношений (*sambandha*), таких, как отношения времени и т.д. Внешняя референция, таким образом, принимается в ньяе как критерий существования и истины.

(5) В пятой группе содержится возражение на результат, что у звука имеется сходство с вечным, например, горшковостью, ибо оба они чувственно познаваемы, но также и с невечным, а именно, с горшком, ибо обоим присущ характер возникшего в результате усилия, и, стало быть, сомнительно, вечен ли звук. На это отвечают, что там, где возникает сомнение по причине осознания сходства без осознания различия, сомнение исчезает по осознании различия, например, по осознании возникающего в результате усилия. Там же, где сомнение возникает от осознания одновременно сходства и различия, там от этого сомнения избавиться не удастся никогда. Так что одно лишь сходство никак не может быть вечным источником сомнения.

Для опровержения этого «джати» в структуру вывода включается как пример по сходству, так и пример по несходству.

(6) В шестой группе возражение движется в предмете обсуждения, но никак не продвигается в рамках самого рассуждения, «за» или «против», образующих совместно тему обсуждения. Например, звук невечен, ибо возникает в результате усилия, как горшок; и звук вечен, поскольку он напоминает горшковость, которая вечна, ибо оба восприимлемы чувствами. Требуется определить, какая из этих двух точек зрения отражает истину. Бесперспективно вести речь о том, что звук напоминает невечное, поскольку он возникает в результате усилия. Это утверждение не затрагивает антитезис,

ибо оба исходят из схождения. Истина в том, что как тезис, так и антитезис возникают не из схождения, но из-за отсутствия истинного знания. Как только истина установлена, тема обсуждения закрыта.

В этом случае четко показано, что материя обсуждения и поиск истины зависят не от объектов, а от условий обсуждения, в которых снимаются объектные свойства обсуждаемых вещей (см. **nirmaya** ниже). Иными словами, формирование концептуальной схемы предшествует опыту и его обсуждению, в чем и состоит признание роли диалектики в производстве знания.

(7) В седьмой группе опровержение исходит из того, что основание (**hetu**) не есть основание, ибо если оно существует до или после того, что обосновывается, оно не может быть действенным, а если параллельно, то откуда знать, что из них причина, а что — причиняемое. На это отвечают, что тот же самый аргумент будет работать и в возражении оппонента. Истина — в знании неизменного сопутствия, не зависящего от времени.

В этом случае для преодоления «джати» потребовалось четкое размежевание логического следования и причинения, а также развитие отношений во времени.

(8) В восьмой группе возражение состоит в том, что аргумент о невечности звука по причине родства звука с другими невечными объектами, а именно вызываемыми усилием, предполагает, что звук вечен по причине схождения его с вечными объектами (теми, до которых нельзя дотронуться). Ответом на это возражение может послужить то, что аргумент по предположению (**arthāpatti**) можно обернуть против возражающего, ибо предположение не определяет истину, равно как отклонения от природы не могут служить достаточным основанием для подобных утверждений (иначе говоря, то, что твердые камни сами по себе, падают на землю, отнюдь не являются основанием для утверждения, что вода не направляется к земле, по причине того, что она жидкая. В этом случае необходимо определить количество и действие истинных источников познания, не включающих **pramanās**, не включающих **arthāpatti**.

(9) Здесь возражают на то, что, если схождение звука и горшка в отношении произведенности обоих в результате усилия ведет в их схождению как невечных, то схождение всех объектов по признаку их существования ведет к схождению их во всех прочих аспектах. На это отвечают, что всегда

следует определять эти «прочие аспекты». Если имеется в виду невечность, тогда невечность звука есть тезис, принимаемый оппонентом. Существование же есть высший род, и кроме него нет иного общего атрибута, присущего всем существующим вещам. Нигилисты утверждают, что невечность существования есть такой же общий атрибут всех вещей; их тезис в таком случае: «Все вещи невечны и потому они существуют». Этот тезис столь широк, что нельзя найти пример для его доказательства. А основание вывода без примера, как известно, не существует (субъект нулевого класса). Часть предмета доказательства (все сущности) не может быть примером, ибо характер подлежащего доказательству как раз и надлежит установить. Более того, если использовать подлежащее доказательству в качестве примера, то из него можно черпать примеры как вечного, так и невечного, чем опровергается довод нигилистов.

В этом случае, подобном по существу критике Кантом «существования как атрибута», открываются перспективы для чисто реляционистской логики ньяи.

(10) Здесь возражают на то, что в случае звука оказываются равно демонстрируемыми причины его вечности и невечности. На это отвечают, что если возражение верно, то невечность допускается, а если нет, то и возражение отпадает. Здесь подчеркивается, что демонстрируемость — лишь формальное требование истинности: из содержания демонстрируемого не следует определение, истинно ли оно.

(11) В одиннадцатой группе возражают, что познание знака не зависит от уточнения его причины («произведенности усилием»): мы слышим звуки ломаемых ветром сучьев, когда нет личного нашего усилия по производству этого звука. На это отвечают, что «производимость усилием» — констатация причины звука, а не причина сама по себе. То же, что имеет причину, невечно, и потому доказательство не демонстрируемо. Существование звука не имеет аналогии с подземными водами, которые, хотя и существуют, невидимы, т.е. невоспринимаемы для нас по вполне определенным причинам. Существование звука всегда воспринимаемо — следовательно, звук есть пример не манифестации существующего объекта, а производства несуществующего объекта.

Здесь подчеркивается знаковый характер логики: она означает процесс познания, сама материально познанием не являясь. Это весьма существенно как подтверждение того,

что логические процедуры сами по себе не могут быть источником знания, лишь в сочетании с другими средствами.

(12) Возражают, что в случае звука не-познание преграды к его восприятию есть неспособность познания как таковая, так что не-познание доказывает наличие такой преграды. Отсюда не следует поэтому, что преграды не препятствуют познанию звука (до его проявления). Иными словами, не-познание выдвигается как аргумент против существования преграды для познания, что равным образом приложимо к не-познанию как таковому.

На это отвечают, что познание имеет природу постижения, не-познание — природу не-постижения, что объект познания есть нечто существующее, а объект не-познания есть нечто несуществующее. Стало быть, если познание не постигает, не входит в контакт с преградой в случае звука, то такой преграды вовсе не существует. Познание и не-познание не суть объекты самих себя: объект всегда есть нечто иное. Иначе не-познание разрушило бы себя, а преграда и ее познание остались бы незатронутыми.

Здесь подчеркивается органическая природа мыслительных процессов, их особая реальность (как произведенных объектов, объектов второго рода), объективность логики и рассудочной деятельности.

(13) Возражают, что не потому о звуке говорят, что он невечен, ибо схож с горшком, а по той причине, что все сущности невечны. Но это возражение разрушает себя, ибо если все сущности невечны в силу их сходства с горшком, то и возражение от этого не выиграет, ибо тезис, который оно стремится опровергнуть (невечность звука), бесплоден ввиду его сходства с тезисом, представленным в форме аргумента из пяти членов. Более того, различие не образует основания вывода. Основание вывода есть *особая* форма сходства или различия, известная как средство установления предполагаемого атрибута в предмете доказательства.

Это опять-таки соответствует логической структуре кантовских антиномий в структуре опыта, ибо предполагает опору на данные опыта и пребывание и его пределах.

(14) Возражают, что невечность звука сама либо вечна, либо невечна. В первом случае звук — вечен, во втором невечность звука отрицается дважды, что утверждает его вечность. Ответ на это предположение невечности звука как вечного его атрибута есть допущение невечности, т. е. как раз то, против чего направлено возражение. Под невечностью

звука имеется в виду, что звук, будучи произведен, прекращает свое существование, когда звук исчезает, а не то, что не вечность есть положительное качество, присущее звуку. В этом случае несуществование провоцируется прекращением звука; что до не вечности звука как такового, то вопрос и не стоит, вечна или не вечна сама эта не вечность. Вечность и не вечность — противоречивые атрибуты, которые как таковые не могут быть присущи одной и той же вещи в одно и то же время.

Здесь опять мы сталкиваемся с семантическим обоснованием теории многоуровневой абстракции ньяи. Абстрагирование не делает вещь атрибутом абстрактного мышления, функционирующего по законам рассудка, где формальная логика выступает в роли семантически независимой процедуры.

(15) В этой группе дискуссия разворачивается по поводу основания, «возникающего в результате усилия», что вовсе не обязательно предполагает производство чего-то прежде не существовавшего, например, горшка; точно так же можно представить результат как возникающий при преодолении преграды, так что звук, хоть и появляется в результате преодоления преграды, может быть вечен. На это возражают, что когда устраняется преграда, известно, что нечто проявляется в результате этого, но в случае со звуком ничего не известно о преодолении подобных преград, следовательно, звук не вечен.

Здесь подчеркивается различие между содержанием знания и объективными свойствами вещей, что делает возможной логику.

В указанной процедуре выдвижения «генераций» и их снятия заключается, по сути, весь инструментарий формальной логики, описанный в «Ньяя-Сутре». «Джати», таким образом, представлены здесь как инструмент разума, посредством которого формальная логика ньяи разворачивается во всем богатстве ее содержания и правил.

(16) Шестнадцатое группирование «джати» соответствует процедуре «шестикрылого спора», которым завершается глава о «джати»¹⁾:

¹⁾ Это положение поясняется в раннем тексте Зильбермана на ту же тематику следующим образом:

«Раздел о “джати” заключается рассмотрением “шестиступенного спора”, в котором снимается само понятие “джати” как самодостаточного средства мышления. Если оппонент прибегает к “джати” и диспутант снимает их, как указано выше, т. е. если диспутант пользуется правильной

Первое «крыло»: Диспутант, стремясь доказать невечность звука, утверждает:

Звук невечен,
потому что является результатом действия²⁾.

Второе «крыло». Оппонент, заметив двусмысленность слова «результат», выдвигает возражение:

Звук вечен,
потому что является результатом действия.

Здесь оппонент явно понимает результат как вещь, уже существующую и открывшуюся нам благодаря усилию понимания.

Третье «крыло». Диспутант, увидев ошибочность основания «результат», заявляет о дефектности возражения:

Звук *не* вечен,
потому что является результатом действия.

Он имеет в виду, что вывод о вечности звука не может быть получен на основании того, что он является «результатом», потому что «результат» как основание допускает два разных толкования, а именно: (1) вещи прежде не существовавшей и произведенной и (2) вещи, прежде существовавшей и открытой благодаря усилию понимания. Поскольку основание ложно, вывод остается неопределенным.

Четвертое «крыло». Оппонент, признавая ошибочность основания «результат», не настаивает больше ни на вечности, ни на невечности звука, а выдвигает контробвинение против диспутанта:

Звук также *не*-вечен,
потому что является результатом действия.

Он признает дефект (т.е. ошибочность основания), в котором уличено его возражение (о вечности звука), но при этом относит его к возражению на возражение, сделанное диспутантом (что звук *не* вечен, т.е. невечен).

логикой, то спор завершается определением истины. Но если обе стороны прибегают к «джати», то через шесть шагов спор приводит к путанице, к настоящей софистике. Это свидетельствует о том, что оба спорщика не соответствуют принятым на себя ролям. Они скатываются с уровня знания на уровень мнения и достижение идеала познания невозможно (ср. у Канта разницу между «критикой теоретического разума» и «критикой способности суждения»». (Архив Зильбермана, 1.7.1, с. 15.)

²⁾ Это поясняется Зильберманом в «Аналогии в навья-ньяе» следующим образом: «имея в виду “результат” — “произведенная вещь”, но не заявляя об этом явно».

Пятое «крыло». Диспутант, обнаружив, что контробвинение, выдвигаемое против него, равно допущению оппонентом собственной дефектности, говорит:

«Оппонент, заявляя, что “звук также невечен”, признал (в силу слова “также”), что он также не вечен. Иными словами, контробвинение оказалось обвинением, а это служит указанием, что оппонент разделяет мнение диспутанта».

Шестое «крыло» Оппонент, обнаружив, что диспутант вместо того, чтобы спасти аргумент от контаргумента, укрывается за допущением своего обвинения оппонента, говорит:

«Диспутант, заметив, что “звук также невечен”, тем самым допустил (в силу слова “также”), что он также не невечен. Иными словами, если контробвинение подтверждает обвинение, то ответ на контробвинение подтверждает самое обвинение».

«Крыло» («пакша») в логическом выводе означает «меньший термин». Первое, третье и пятое «крылья» принадлежат диспутанту, а второе, четвертое и шестое — оппоненту. Шестое «крыло» уподобляется четвертому, а пятое — третьему. В то же время, шестое «крыло» по значению подобно пятому. Третье и четвертое «крылья» связаны с дефектом «допущения мнения». Все «крылья», за исключением первых трех, несущественны. Диспут мог бы закончиться на третьем «крыле», если бы диспутант или оппонент оговорили специальное значение термина «результат», а именно, как «произведенной вещи» или как «открытой вещи», в строгой дизъюнкции, либо если бы они пришли к согласию, что слово «результат» двусмысленно и потому нельзя придти ни к какому выводу. Вместо того, чтобы установить правильный предел диспуту, они упрямо продолжали спор, оказавшийся в конце концов совершенно пустым.

Итак, «джати» — отнюдь не софистика, т. е. бесконечный спор, в котором каждый из его участников — субъективная мера истины. Напротив, благодаря «джати» выяснилось, что оба участника спора неправы. И в этом — положительный результат диалектики. Этот положительный результат был вычленен в форме канона (ньяя), т. е. правил логики оперативных вне зависимости от того, каков предмет обсуждения.

Рассмотрим теперь, как вычленяется канон в «Ньяя-Сутре», т. е. каков реальный механизм формирования логики ньяи.

Как известно, вся нья излагается в «Сутре» посредством 16 категориальных тем (**padārtha**), которые можно разнести по двум группам. Первая группа из шести категорий включает в себя инструментальные средства субъективной или формальной логики, то, что существенно для формирования логической истины; вторая группа, из семи категорий, объединяет все то, что существенно в плане средственности трансцендентальной или диалектической логики, важном для производства самого знания из материи дискуссии.

Если соответствие между источниками правильного знания (**pramāṇas** = «необходимые средства») и объектами самого знания (**prameya** = «подмериваемые») не выдерживается, то результатом становится сомнение, которое предполагает дальнейший анализ с целью привязки (**prayojana**) средств правильного знания к объектам познания, что удостоверяется приведением соответствующих примеров (**drṣṭānta**). Содержание примера подбирается с учетом некоторой известной доктрины или теории (**siddhānta**) и укладывается в пятичленную структуру вывода (**avayava**) как элемент логически состоятельного знания. За этим следует оборачивание противоположного по смыслу суждения (**tarka**), сведение его к абсурду, утверждение логически правильного суждения и снятие в нем противоречия (**nirṇaya**). На этом формальная часть нья завершается. За этим структурным этапом следует содержательно-генетический, где логическая процедура осуществляется в материи дискуссии (**vāda**).

Собственно говоря, в явном виде «вада» проявляется еще в логической части 16 категорий: потребность в ней возникает вместе с категорией сомнения. В случае невозможности устранения сомнения развертывается дискуссия по проблеме, которая иначе должна быть формальным образом закрыта на девятой категории. Как раз в этой дискуссии и можно проследить систему диалектики нья.

Формальная структура диалектики обозначена в «логической» части нья. Каждая посылка имеет смысл только как существующая в составе оппозиционной пары, так же она и поясняется. Рефлексия по этому поводу называется **vimarśa**, что дословно значит «разделенное усмотрение» («Н.-С», 1.1.24). В дискурсе «вимарса» соответствует «викальпе» как «разделенному конструированию» мышления в рамках самого мышления. Соответственно, «вимарса» отражает диалектичность мышления в дискурсе и языке. Она приобретает техническое значение «философской рефлексии».

сии» как раз потому, что устраняет «чувственную природу» обоих посылок антиномии. Это «устранение», однако, просматривается только в одном компоненте антиномии, том, который удерживается в рассуждении (*avayava*), тогда как другой сводится к абсурду (*tarka*). Истина этого последнего одновременно удерживается и сублимируется (обе эти коннотации присутствуют в самом термине *tarka*, как и в немецком *Aufhebung*) в первом, логическом тезисе. Формальная структура дискурса («вады») разворачивается, таким образом, как «сомнение», «привязка», «пример», «теория», «выводная структура», «оборачивание» и «снятие».

Но нам важна не формальная структура дискуссии, а материальное содержание той ее составляющей, которая представлена «тезисом» и его противоположностью, т.е. «антитезисом». Поскольку нас интересует их существенное различие, а не только лишь позиционная дифференциация в рамках логической структуры, мы должны предпринять содержательно-генетический анализ «вады» как процесса производства знания. Для этого вернем ньяю в ее изначальную стихию разговора, дискурса и попытаемся выяснить, почему возникла необходимость придать этому дискурсу форму дискуссии, и как, соответственно, вычленилась задача ньяи — быть методологией дискуссии, и как в процессе реализации этой задачи кристаллизовалась формальная логика, взявшая на себя функции канона истинности, и диалектика, которая в негативной софистике призвана выполнять роль органа познания.

Как уже отмечалось, ньяя есть процесс логического вывода в целом. Взятая в обоих своих аспектах, она представляет собой исследовательское усилие, цель которого — система правил; эти правила, как мы уже знаем, имеют свою объективную и субъективную стороны. По этой причине ньяя в ее систематической форме должна содержать в себе как объективную логику содержательной активности познания, так и субъективную формальную логику. Объективный компонент ньяи является частью более широкого контекста культуры и социального производства. Субъективная же ее сторона, объект нашего непосредственного интереса в данной главе, усматривает свою цель в определенной форме внутреннего производства, продуктом которого и становится ньяя как формальная логика особого типа. Процедура ньяи буквально означает «низведение», «канонизирование». Продуктом этого процесса становится некоторое содержательное знание

(*jñāna*), представленное с формальной стороны правилами логики. Основным инструментом этого процесса редукции и является *avayava*, производное от глагола *avayava* («рас-соединять», «расчленять», «вычленять», «ослаблять связи»), что значит «член», «часть», «отпущение или снятие связи». Примечательно, что в ньяе нет специального названия для структуры логического вывода (как, например, «силлогизм» у Аристотеля), хотя есть название для процедуры логической дедукции как источника знания (*anumāna*). Для обозначения структуры логического вывода здесь употребляется множественное число от «аваява» — «члены», числом пять, а именно:

- (1) То, что предполагается исследовать (*pratijñā*).
- (2) Логическое основание вывода (*hetu*).
- (3) Содержательный пример (*drṣṭānta*).
- (4) Приложение (*uāharana*).
- (5) Вывод (*nigamana*).

С другой стороны, знание, построенное как целостность со вполне определенной логической структурой, называется *avayavin*, т.е. «обладающее членами», «артикулированное». «Аваявин» есть знание, составленное из «снятых связей», знание с «вычлененными частями», знание с «выпущенными связями». И тем оно отлично от единого.

Связи, утраченные, точнее опущенные в таком знании, относятся к уровню средств, задача которого — обеспечивать целостность знания. Это можно проиллюстрировать следующим примером. Если нам нужно отремонтировать разбитое зеркало, мы можем воспользоваться клеем, веревкой и тому подобными вещами, назначение которых — в соединении кусочков зеркала вместе. Единственным условием нашей работы будет приведение зеркала в состояние целостности. В идеале все средства, которыми мы воспользовались для реставрации его целостности, должны исчезнуть с поверхности зеркала. То же происходит и в ньяе, которая ведь и определяется как исследование разнообразных объектов путем применения к ним процедур, становящихся впоследствии компонентами готового знания и потому «снимаемых», «исчезающих» в нем (*nirṇaya*). Получаемое в результате знание должно включать в себя эти «сублимированные» члены, т.е. должно быть «промерено» (*prāmāṇyam*) в особых структурах *anumāna*, «эпиметрики» или вывода, *upamāna*, «гипометрики» или аналогии, *pratyakṣa*, чувственном

удостоверении и *śabda*, словесном свидетельстве. Достаточно очевидно, что чувственное восприятие и свидетельство первичны по отношению к выводному знанию и аналогии. Формальный вывод, основанный на чувственном восприятии и сообщении, называется *anvikṣa*, т.е. «исследование», «последующее рассмотрение», «пересмотр», «проверка», и представляет собой повторное рассмотрение того, что было схвачено чувственным восприятием и отражено в сообщении. «Анвикша» — вторичное знание, логически-теоретический вывод, который не должен противоречить знанию первичному. Тот вывод, который противоречит первичному знанию, называется ложным рассуждением, псевдо-ньяей.

Истинное и ложное рассуждение, однако, имеют одинаковую структуру — их архитектурикой является дискуссия, «вада». В этой связи возникает вопрос, может ли «вада» быть организована таким образом, чтобы давать в результате истинное знание? Вообще, что есть «вада»?

Особая сфера социального производства, в которой работает ньяя, — это «социализированная речевая активность» или «беседа» (*kathā*). «Катха» всегда есть некоторое речевое взаимодействие, разговор с кем-то, не просто «говорение». Сам термин означает «сообщать», «обращаться к кому-либо», «ссылаться на кого-либо» и указывает на «направленную речь». Исходит «катха» от одного из участников разговора, но всегда интенционально предполагает другую, слушающую сторону. В отличие от лингвистики ньяя нацелена не на натуралистическое описание фактов речи (этим в Индии занимался Панини), но на мыслительную активность говорящих. Предметность ньяи есть логика разговора как специфической деятельности, структурированной разницей позиций собеседников, определяемой социологическими и идеологическими факторами. По этой причине дискуссия, «вада», — это всегда переплетение как минимум двух «катх», и из этого-то «сплетенного» материала и должно быть выделено знание, отчужденное от обоих собеседников (*paksas*), знание, выводимое из сферы речи через понятие «логической истинности». Имея в виду эту нацеленность на получение отчужденного знания, «катху» более точно определять как «полемику», «спор».

«Катха» не есть диалог в платоновском смысле — нечто обособленное, объективно представленное в жанре. «Катха» может быть только частью диалога, как нить в той ткани, которая создается участниками диалога. Как сказано

в «Н.-С.», 1.2.1: «Катха — это принятие роли одной из двух противостоящих сторон, т.е. либо диспутанта, либо оппонента». (Что весьма похоже на «сущность диалектики» как она была представлена Гегелем во 2 разделе его «Науки логики», где он пишет о проницаемости, «пористости» материи.)

Эта «социализированная организация» полемической активности может быть трех видов.

(1) **Vāda**, буквально «говорение о чем-либо», «предметный разговор», «утверждение какого-то содержания». «Вада» представляет собой обращение говорящего субъекта, в котором этот субъект и то, о чем он сообщает, как бы отождествляются, «склеиваются вместе». Важен как раз этот момент «тематического говорения», убеждения в том, что сообщается. В санскрите существуют два различных слова для обозначения «простого говорения» (**vac**) и «сообщения о чем-то» (**vad**). Кроме того, «вад» означает также «вызывать звучание», «провоцировать», «играть [со] словами», т.е. всегда имеет в виду ориентацию на другого. В широком смысле «вада» обозначает не просто разговор, но и утверждение чего-либо, тезис, аргумент, учение, доктрину, концепцию, доказанный результат, разъяснение, противоречие, обвинение (как греч. «категорема»), ответ, изложение. «Вада» может использоваться для обозначения даже целой философской системы, полемически нацеленной на противника; в этом контексте диалогичность превращена в элемент концептуальной структуры. Это бесспорно верно относительно ньяя-вада: структурная композиция и содержание «Ньяя-Сутры» отнюдь не случайны, они являются историческим производным методологии дискуссии. В этом смысле весьма показательна следующая формулировка из «Ньяя-Сутры», 1.2.1:

«Дискуссия (**vāda**) есть принятие одной из противных сторон. То, что принимается в “ваде”, анализируется затем в форме “пяти членов” и защищается, как тезис всеми средствами, производящими достоверное знание. Противоположное “ваде” опровергается приведением к абсурду; уклонение от установленного предмета обсуждения при этом не допускается».

(2) **Jalpa**, «софизм» — букв. «болтовня», «пустой разговор» — имеет своей целью победу в споре. Но достижение истины или ее утверждение при этом отнюдь не обязательны. Средствами софистики оказываются: **chala** («уловка»,

«подножка», «обманный прием», «западня»), «джати» и **pi-grahasthāna** («стремление привести противную сторону к поражению»).

(3) **Vitandā** — букв. «отговорка», «отбой», «нападка на противоположную сторону» — прием полемики, использование которого не предполагает выдвижения собственных аргументов.

Собственно, «джалпа» и «витанда» — разновидности «вады» в том смысле, что сами по себе они есть лишь средства продолжения спора. Благодаря их присутствию живая дискуссия отличается от готовой логической структуры — никто ведь не мыслит готовыми логическими формулами. Логическая форма есть некоторая иллюзия, результат методологии дискуссии. Любопытно сравнить ее с элементами диалектики, сходными по механизму формирования, осуществляемому, однако, на более глубинном уровне уточнения реальности дискурса, чем тот, на котором работает формальная логика. Это ведет к тому, что элементы диалектики соотносятся с элементами формальной логики подобно тому, как речь соотносится с языком (в структурном смысле); такова же и корреляция «онтической» материи дискуссии и элементов диалектики. Имея в виду эту двойную соотнесенность диалектики, попытаемся показать, как формальная логика кристаллизуется в культуре дискуссии.

Исходным пунктом здесь является тот факт, что «катха» подразделяется на «ваду», с одной стороны, и на «джалпу» с «витандой» — с другой. Очень существенно, что в социологическом аспекте «вада» толкуется как «предметный разговор со старшим (т. е. учителем)», «педагогический диспут», цель которого — трансляция знания. Это-то и оформляется внешне в признаке «истинности». Его ориентация на объект познания (**prameya**) — вторичная форма выражения практической применимости «вады».

Высшим смыслом познания, и в этом смысле субстанцией деятельности в ведической цивилизации как культуре обучения и знания является непрерывная трансляция знания от учителя к ученику. «Аваява» поэтому приобретает ценность не просто как методология дискуссии, а как методология прежде всего «педагогической дискуссии», т. е. дискуссии между учителем и учеником. Целостность всего выводного знания основывается на данности процессов обучения как передачи знания. Логическая структура вывода выступает в роли того специфического инструмента, который объединяет

учителя и ученика в их совместной деятельности. Таким образом, индийская логика предстает прежде всего как некое педагогическое средство, как воплощение всего процесса обучения и научения. Это нельзя предположить в отношении аристотелевской логики, которая, как известно, была направлена на объект и представляла собой дескриптивное средство его описания. Как уже упоминалось, сам интерес Аристотеля к логике возник из его занятий биологией. Цели классификации (особенно видов) и описания (в субъект-предикатной схеме) заслоняют социальную природу и функции аристотелевской логики.

Эта природа и функции — всегда на первом плане логики ньяи. Структура вывода здесь сохраняется в неизменном виде пятичленной формулы, и не редуцируется до трехчленной, как у Аристотеля и буддистов. Причины этого — отнюдь не психологические или грамматические (пять есть число базисных падежей (**karakas**) в санскритской грамматике), но исключительно общекультурного свойства. В конце концов, ведь и буддизм пользовался тем же санскритом и предположительно имел ту же психологическую подоплеку, что и ведический индуизм. Но поскольку буддисты отказались от ведических схем обучения, структура их логики претерпела существенные изменения.

В противоположность «ваде» «джалпа» и «витанда» — формы беседы между соперниками, когда о научении речь никак не идет. Понятно, что значение и форма истинности имеют мало шансов на то, чтобы быть обнаруженными в рамках полемики. Следует заметить, что сами понятия истинного и не-истинного начали различаться позже того, как ситуация «вады» стала предметом анализа. Познавательный интерес к вещам как объектам познания не мог развиваться сам по себе, равно как и из праздного любопытства. Он мог быть инициирован только посредством некоторых софистических конструкций, скорее всего — «джати», что, напомним, означает «порождение», «провоцирование (оппонента на продолжение спора)», «потенцирование процесса познания». Та же тенденция замечена ведантой (и разделяется другими школами метафизики), в частности, содержится в ее утверждении о том, что только ложные взгляды порождают активность в познании вещей. Нетрудно усмотреть в «ваде» сходство с **khyāti-vāda**, «диспутом» веданты.

Динамика «вады» состоит в противопоставлении тезиса и антитезиса посредством утверждения противоположных

свойств одного и того же субстрата (вещи). Например, тезис гласит: «Душа существует». Соответственно, антитезис утверждает: «Душа не существует». Противоречивые заявления, относимые к разным вещам (например, «Душа вечна», «Познание невечно») не образуют тезис и антитезис. Они, однако, могут быть сведены посредством аналогового переноса внутрь самого предмета обсуждения, и тогда мы имеем «джати» — мысль как порожденное противоречие, корень которого не в объектах, а в предмете, где атрибуции объектов искусственны.

В «ваде» тезис защищается с помощью «праман», а антитезис опровергается приведением к абсурду посредством негативной диалектики (*tarka*). Когда одна из сторон замолкает (т.е. ее «катха» исчерпывается, иссякает), тезис доказан. В «ваде» нет места для констатации поражения (*nigrahasthāna*): ее место лишь в «джалпе». Это объясняется, опять-таки, тем, что «вада» есть диалектика, процесс бесперебойной трансляции знания от учителя к ученику, т.е. чисто учебное средство, эффективность которого гарантирована полным формализмом истины того, что передается. Единственной формой «ниграхастханы», которая возможна в «ваде», является, как уже отмечалось, противоречие логическому основанию, что проявляется, в частности, в формах «чрезмерной информативности сказанного» (когда используется больше чем один пример или причина, «Н.-С.», 5.2.13) или «недостаточной информативности» (когда один из элементов вывода отсутствует, 5.2.12). В обоих случаях оказывается затронутой структура логического вывода. Как Гаутама, так и Ватсьяна подчеркивают, что «вада» и «джалпа» родственны генетически. В «ваде» утверждение тезиса и опровержение антитезиса возможно посредством различных «праман». Главная же функция «джалпы» — отрицание, и потому положительные «праманы» (а таковы они все) здесь не годятся. Если в «ваде» тезис доказывается при помощи «праман», а антитезис опровергается с помощью «тарки», то в «джалпе» и то, и другое достигается при помощи «чхала», «джати» и «ниграстханы». Ни одна из этих форм не может быть достаточной для установления тезиса, их функция — сугубо отрицательная, а польза, следовательно, — лишь косвенная, посредством отрицания антитезиса. Следовательно, «джалпа» есть лишь вспомогательное средство диалектики «вады» (см. «Н.-С.», 4.2.50–51). «Витанда» же, будучи недиалектическим отрицанием, совершенно бесполезна.

Итак, мы исчерпали всю категориальную композицию ньяи как науки логики одновременно и формальной, и трансцендентальной, т. е. диалектической.

В заключение следует заметить, что выявление социологического механизма ньяи, равно как и анализ кантовского положения о том, что научные дисциплины представляют собой категории диалектической логики, позволяет согласиться с той оценкой, которую ньяя дает своей технике логизирования представляя ее как необходимое условие системы человеческой деятельности. Как сказано в «Сутре»: «Знание истинной природы 16 логических категорий приносит высшее счастье» (1.1.2). Доказательство того, что диалектическая система ньяи полна и самодостаточна, предполагает обоснование включенности в ее состав не только всех возможных объектов познания, но и особых объективированных форм человеческой деятельности. Эти формы упоминаются Ватсьяной в его «Комментарии» как то, что подробно анализируется в «Сутре» следующим образом:

«Четыре Науки (**vidyā**) были созданы для блага человечества: **vārthā**, науки торговли, сельского хозяйства и всего того, что производит экономическое богатство (**artha**) и удовлетворяет физические потребности человека; **dandanīti**, политические науки для контроля желаний и эмоций человека, которые делают возможными блага социальной жизни; **trayī**, три Веды (**Rk, Yajus, Sāma**), регулирующие жертвоприношения и обогащающие нравственную природу человека; и **ānvīkṣiki**, наука исследования и критики, которая отвечает интеллектуальным потребностям человека и позволяет ему достичь свободы душа (**mokṣa**). Ньяя-авидья, наука логики, и есть эта четвертая наука **ānvīkṣiki**» (1.1.1).

Итак, если бы ньяя не реализовала весь свой грандиозный исследовательский проект, система науки никогда не смогла бы воплотиться в социальной практике.

Глава четвертая

КАНОНИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ В МИРЕ ЗНАНИЯ: ЗАМЕТКА О ГНОСЕОЛОГИИ НЬЯИИ

Попытки объяснить ньяю западной философской аудитории за последние десятилетия в основном направлялись в русло логических интерпретаций. Это в особенности верно в отношении техники навья-ньяи. Трудности, с которыми пришлось столкнуться, сводятся к невоспроизводимости синтаксиса знаниевых конструкций последней. Поскольку эта проблема действительно техническая, то усилия интерпретаторов были направлены на подбор наиболее подходящего языка описания. Но затруднения такого рода обычно имеют двойной источник, а именно: неадекватность средств и сложность объекта описания.

Западные интерпретаторы занялись одной стороной дела: усовершенствованием средств. Однако чаще всего это достигалось за счет произвольного упрощения объекта, в ущерб семантике. Так, введение средств символической логики (логистики) в качестве языка описания повело к преувеличению роли лингвистических элементов в составе самой ньяи. Между тем, это — грубое нарушение. Наяики единодушно утверждают, что при построении своих «знаний» они оперируют вещами, а не высказываниями о вещах. Но в этом, довольно ясном утверждении они идут дальше, чем западные логики привыкли. Они заявляют, что «логические» знаниевые конструкции (например, «аваява» = структура вывода) — тоже *вещи*, а не элементы *языка* описания их собственной логической деятельности с вещами, так сказать, первого порядка.

В этом явно содержится онтологический предикамент, или, если угодно, признак *сверхреализма*. Конечно, западные логики вольны рассматривать «аваяву» и подобные «вещи второго порядка» как элементы метаязыка. Но они должны все-таки понимать парадоксальность наличия метаязыка при отсутствии языка! И они способны оценить мотивы позиции найяиков, освобождающей их от геделевского метаязыкового парадокса [134].

Впрочем, такая оценка не так-то просто достигается. Интуитивно легко понять, почему возможен метаязык сознания, но невозможен язык его описания: ведь описание сознания предпринимается в каком-то состоянии сознания [128]. Точно так же, можно говорить о метаязыках для описания языка-объекта, но нельзя говорить о языке для описания языка же. Именно об этом идет речь в теореме Геделя. И именно потому западные логики *вынуждены* рассматривать логику как *формализованный* язык со всеми вытекающими отсюда семантическими трудностями интерпретации.

Но ведь найяики утверждают, что их знаниевые конструкции — или просто «знания» («джнянани») — суть *вещи*. Причем они отвергают их реальность «в себе». «Знания» найяиков объяснимы извне («паратапракаша») и измеримы извне же («паратапраманья»). Но ведь позиция западных логиков, пытающихся проинтерпретировать эти «знания», заведомо внешняя. В чем же трудность?

Трудность в том, что у найяиков очень строгое представление о знании. Согласно их утверждению, точность операций навья-ньяи такова, что ничто в мире не остается необъяснимым и ничто — непромеренным. Видимо, речь идет о знании как об «идеальном объекте». Вернее, о таком идеальном положении вещей в мире, когда все можно схватить в знании.

Следует напомнить, что конечная цель логики ньяи — достижение Высшего Блага, которое должно быть плодом от древа именно такого знания. Эта цель — явно метафизическая. Если понимать под «физикой» в данном случае систему логики — то явно экстралогическая. Какое влияние она может оказать на адекватность описания технических терминов, операций и прочих средств системы логики?

Следует учесть, что и западные логики начинают свои попытки формальной интерпретации с некоторого содержательного предположения метафизического порядка. Такое

содержание представляет собой элементы мета-языка, предназначенного для описания языка ньяи. Например, Д. Инголсом в его книге о навья-ньяе было предположено, что операция «парьяпти» («объятие») отчасти соответствует определению числа как «класса классов» в западной логике. Дальнейшее пояснение шло как формализация этого предположения ([139], с. 76–77). Однако в дальнейшем он был вынужден признать, что само предположение неверно, и что аналогия между «парапьяти» и теорией числа Фреге несостоятельна.

Мы вернемся в проблеме «парапьяти» в нашем последующем анализе. Пока же достаточно отметить, что ньяя — не только система логики, но самоорганизованная «сумма знаний». Поэтому понимание каждого ее элемента возможно лишь путем индивидуации ее внутрисистемных связей с соблюдением того порядка, в котором эти элементы были генерированы системой. «Парапьяти», несомненно, связана с идеей числа, но сама «численность» понимается в ньяе по-иному, нежели в современной западной логике.

Это можно сформулировать следующим образом: если мы возьмем неверный эпистемологический старт (неточно проинтерпретируем теорию познания), мы придем к ложной интерпретации чисто технической и формальной логической операции. В этом утверждении не содержится ничего мистического для западного ума, если помнить, что ньяя — не столько реалистическая, сколько конструктивная система. Иными словами, ее «знания» — это не знания о мире, каков он *есть на самом деле*, а о мире, каким он *должен быть* при соблюдении двух *аксиоматических* требований к знанию: объяснимости извне и измеримости, также извне. По сути, это — мир математиков, только создаваемый более последовательно и строго, чем на Западе: безо всякой отсылки к миру опыта как существующему. Конструкции ньяи правильно построены и истинны не «во всех возможных и мыслимых мирах» (по выражению Лейбница), но лишь в одном мире — мире Высшего Блага, строимом по всей строгости исходных аксиом ньяи. Что касается «истинности во всех возможных мирах», то есть проблемы содержательной интерпретации в интуитивном или нормативном опыте, эта возможность исключается сразу, ибо «знание» ньяи не-самоочевидно и не-самоизмеримо (см. анализ альтернативных позиций в книге Дж. Моханти «Теория истины Гангешы» [141]). Иными

словами, проблема интерпретации элиминируется за счет исходной критики опыта.

Как же быть тогда с убеждением западных философов в «наивном реализме» ньяи? Как быть с онтологическим предикаментом?

Согласно ньяе, такие понятия как «реализм», «знания-вещи» должны быть осмыслены также и для внешнего наблюдателя. Этот внешний «кто-то» — Субъект («атман») конструируемого мира ньяи. «Атман» ньяи реален, но лишь в смысле того, что он строится из знаний. Это — растущий Субъект.

Каковы же «материя» или «фундамент» постройки?

Д. Инголлс в своих «Материалах для изучения логики навья-ньяи» ([139], с. 34) описывает ситуацию следующим образом:

«Знание понимается как член одного из 24 типов качеств. Оно играет двойную роль. Оно содержит или обрамляет представления внешнего мира, извлекаемые из контакта с объектом чувств или из прежних знаний; в то же время, оно пребывает в Субъекте («атмане»). Субъект может быть представлен в виде зеркала, на котором вспыхивают образы. Очерк или целое каждой отдельной картины и есть знание. Элементы картины суть части содержания знания, представляющие внешний мир. Субъект не судит об истинности или ложности этих картин. Если в механизме, их произведшем, не было изъяна, они — суть правильные знания, в противном случае они ложны».

Создается впечатление, что в приведенной выдержке описывается локковская теория познания, со всеми мыслимыми логическими и историческими последствиями: удвоением мира знания и внешнего мира; различием на этой основе «первичных» и «вторичных» качеств; уязвимостью для критики юмовского толка; выявлением проблемы описания этой ситуации; радикальными выводами в сторону онтологического реализма Кембриджской школы, с одной стороны, и философии логического и лингвистического анализа, в другой. Как представляется, автор последовал по такому пути содержательной интерпретации, чтобы оправдать использование символической/математической логики (в куайновской версии ([139], с. 2) — для объяснения технических процедур навья-ньяи).

Но ведь это — лишь внешнее подобие эпистемологии ньяи, а не она самое.

Контакт с объектом чувств представлен здесь физикалистски — и потому впоследствии отношение контакта (*samyoga*) необходимо исключается из логистически толкуемой системы ньяи как не-логическая категория. Если бы это было так в самом деле, найяики могли бы и сами это понять. Скорее всего, реальное положение было иным: их представление о контакте давало им право рассматривать такой контакт как логическое отношение. Существенно, что «реалисты»-найяики понимали под объектом чувств не единичную вещь, а нечто ожидаемое в контакте и потому «овеществленное» в разных онтологических категориях и потенциально включаемое в различные логические конструкции. Это что касается «фундамента».

Еще хуже обстоит дело с «зеркалом»-атманом. Конечно, без введения этого представления процедура фиксации знаниевых конструкций («образов») осталась бы невразумительной для западного читателя. Но ведь конструкции возводятся, фигурально говоря, «в будущем», а не на твердой поверхности стекла. Да, найяики признают атман длящимся, и в этом смысле — реальным. Но в отличие от позиции ведантистов, атман здесь — не вечный «свидетель» вспыхивающих образов, не та субстанция, которая придает им устойчивость, а направленное к Высшему Благу намерение реализации мира как мира знания, т. е. объяснимого и измеримого извне. Если это и «зеркало», то очень-таки «судящее», соучаствующее в знаниевых конструкциях, возводимых на нем в качестве их значащего элемента. Например, в качестве члена отношения места («под-лежащего» = «адхиکارана» и т. п.). Но в иных конструкциях то же самое значение атмана может относиться уже не к локализации места (что можно осуществить непосредственно), а к иным операциям — «ограничения» (*avacchedakatā*), «объятия» (*paryāpti*), т. е. таким, где атман нельзя опознать выступающим в физикалистской роли «зеркала». Иными словами, Субъект знания здесь — как раз тот «объект», язык описания которого невозможен, а метаязык — возможен.

Итак, можно ли утверждать, что субъект знания в ньяе столь же непредставим в образе, как и самосознание?

Не совсем. Ведь иллюстрация Инголлса — неподходяща, потому что создает проблемы, не свойственные ньяе. Если «зеркало» атмана сохраняется реально, с ним придется что-то делать в дальнейшем, в контексте логических операций. Скажем, придется отождествить его с категорией субстанции

(«дравья»). Но ведь о знании сказано, что оно — качество («гуна»). Пример Инголлса породил ситуацию неопределенности, или — сомнение в субъекте. А ведь результирующий мир ньяи, как и ее освобожденный Атман — тот, где и для которого нет неопределенности и сомнения. Значит, дело не в том, что субъект знания и само знание в ньяе непредставимы, а в том, что предлагавшиеся до сих пор гипотезы уводят в сторону.

Простейший способ не уйти в сторону — последовать за самой ньяей, проследить, как в ее текстах разрешаются неопределенности и устраняются сомнения. Иначе: посмотреть, как она строит свой мир знания, называемый потом реальным. Этот путь громоздок, ибо изложение материала в ньяе преследовало иные дидактические цели, нежели в западной культуре. Но этот путь — надежнее, поскольку дает возможность непосредственно выверять наши меняющиеся отношения к тому, что происходит в ньяе, проверять наши представления, взращивать их вместе с ростом ньяи.

Для начала попробуем прокомментировать текст, который сам по себе — первичный сознательный метаязыковой комментарий. Если «Ньяя-Сутра» Гаутамы — объект, «Бхашья» Ватсьяны — язык описания объекта, то «Вартика» Удйотакары — метаязык. Во всяком случае, в ней метаязык присутствует по крайней мере отчасти, когда она ориентирует как на «Бхашью», так и на самое «Сутру». Помимо этого в ней рассматривается содержание этих двух текстов, что к метаязыку не имеет прямого отношения. Присутствие этих двух ориентаций, из которых нас интересует только одна, может привести к провалам в наших попытках комментирования, а также к кругам, многократному повторению одного и того же, что, впрочем, неизбежно при любом комментировании.

Особенность *этого* комментария в том, что он пишется для понимания того, что есть логика ньяи по отношению к другому, в данном случае к западному ее пониманию. Здесь должен быть сделан крутой поворот, ибо не индийскую материю мы будем объяснять западными словами, а западные слова — теми представлениями, к которым отсылают слова индийские, в той мере, в какой мы окажемся способны их прояснить. Главная трудность изложения состоит в том, что трудно опознать *адресата* нашей «Заметки». Западный логик-профессионал откажется, пожалуй, обсуждать вопросы, которые сумеет отождествить как эпистемологические, метафизические, психологические или феноменологические.

Дескать, это — не его профессиональная обязанность, к тому же западной логике самой пришлось довольно долго высвобождаться от вышеназванных ассоциаций. Еще вероятнее, что он сошлется на явно архаический характер индийской логики, преподанной в столь нерасчлененном состоянии. Между тем, специалисты по «низведению» (ньяе) не только не спешили расчленять, но и делали все возможное для того, чтобы сделать такое расчленение невозможным в принципе. И тут, пожалуй, самое интересное.

Итак, попытаемся уследить, как в «низведении» серия произвольно предлагаемых оценок познавательной ситуации постепенно канонизируется, т.е. выстраивается в законченное знание. Знание выступает как плод собирания этих оценок в единое целое. Поскольку оценки произвольны и их ряд вначале представляется бесконечным (в самом деле, каким еще может казаться конец суждениям о познавательной ситуации?), такая деятельность по собиранию не может содержать в себе никакого необходимого правила, если только не счесть «правилом» интенцию представления возможного как действительного — исходный момент всякого гипотетического суждения.

В «Введении» к «Бхашье» Ватсьяны сказано:

«...“промеривания” (“праманы”) вещи должны почитаться дающими подлинный результат лишь потому, что когда “вещь” (как нечто, конфигурируемое этими “промериваниями”) становится известной внешним образом посредством этих промериваний, этим самым создается возможность плодотворного и эффективного усилия» [140].

Может показаться, что тут с самого начала выступает природная необходимость: суждение о вещи натурализуется в усилие ее осознания, равно как и в иных действиях по ее поводу. То есть разные «промеривания» вещи уже предполагают природную напряженность сознания, но еще не наличие вещи (ведь усилия могут быть и бесплодными, воображаемыми и т.п.). Или же: результативность промеривания проявляется лишь в факте совершения усилия. Например, констатация: «Я сознаю», то есть, промеривание этого факта как подлинного, а не мнимого, закрепляется в усилии сознания объявить себя *существующим*, сознающим. Суждение: «Я есмь сознающий» есть натурализация сознания.

Эта натурализация, однако, есть *представление*, и как таковое оно способно содержать в зародыше не логику, а феноменологию. В самом деле, это суждение содержательно

определяет произвольную оценку ситуации («Сознаю» → V) как наличность, необходимую саму по себе, ибо приписывание сознания имплицитует необходимость того, чтобы «Я» было (эта деонтическая модальность обозначается как N), а не его эмпирическое бытование (аподиктическая модальность, обозначаемая через I). Итак, получаем: $V \rightarrow N$, но не $V \rightarrow I$.

Действительно, феноменология не дает знания (например, в форме: «Я знаю, что я — сознающий»), одни лишь представления сознания.

Но тут Ватсына настаивает:

«Ничто в материи фактов не может быть познано иначе, как через промеривания; плодотворное усилие не может быть возбуждено иначе, как после того, как вещь промерена. Ибо лишь после того, как деятель познал вещь в ее измерениях, он может желать ее, или желать от нее избавиться. И усилие деятеля, стимулированное таким желанием, есть то, что названо здесь “напряженностью” осознания. Такая напряженность называется “плодотворной”, когда она соотносена с результатом. То есть, когда некто совершает усилие, желая приобрести вещь или от нее избавиться, и благодаря этому усилию действительно приобретает или избавляется, напряженность его сознания, или усилие, становится “плодотворным”».

Нетрудно заметить, что «природность» усилия сознания здесь положена всецело аксиоматически. Никакое представление сознания, в том числе «Когито» («Сознаю»), не полагается возможным по природе (в этом — основное отличие от декартовского «люмен натуралис», краеугольного камня всякой феноменологии). Точно так же, и «существующая» природа познания не может быть введена здесь иначе, как через измерения вещи. Природность возникает лишь после «промериваний»:

(V) I ... (V) N

Кратчайший путь к этому лежит через опыт, точнее, через аксиоматическое же ведение *идеи* опыта — (I) V — как чего-то оцениваемого в суждении. Ведь очевидно, скажем, что *оценка* «врожденных» идей или априорных истин — невозможное и пустое занятие. Это знали и Платон, и Кант. И даже Локк, который предпочел отказать им в существовании, но не оценивать.

Но почему понадобилось аксиоматическое введение идеи опыта, равно как и поиски наиболее краткого, непосред-

ственного пути такого введения? По-видимому, этого требует упомянутое имя «вещи» и злополучный «онтологический предикамент».

Что за «вещь» может быть «промерена» прежде чем возникнет прагматическое желание ее или стремление от нее избавиться? Конечно, только *идея опыта*.

Это так, поскольку «промеривания» ньяи (а именно, Очевидность, Намеривание, Промеривание и Свидетельство) непосредственно прилагаются не к натуральной «вещи» как существующей самой *по себе* и *для* «промериваний». Они относятся к идеальному объекту, который называется здесь «опыт».

Таким образом, натурализация сдвигается на два шага. Плодотворность напряженного сознания может, конечно, осознаваться интуитивно, «по природе». Но здесь этого нельзя: ведь непосредственность осознания только-только произведена ($V \rightarrow N$). Производится же она как «плодотворная» посредством соотношения с результатом. Такое соотношение основывается на *идее* опыта $((I) V) N$, которая, в свою очередь, отсылает к осуществленной (I) промеренности:

$$(((V)) I) V) N$$

Такова композиция «аксиоматического введения» опыта познания, при котором «идея опыта» представляет собой элемент метаязыка описания объекта познания, вводимый до того, как появился сам язык. В этом, конечно, и смысл аксиоматизации.

Ну, а каков набор предполагаемых оценок познавательной ситуации, т. е. аксиом (V), осуществимых в знании (I)? Сказано:

«Промеряемая «вещь» — четырех родов. Это: или (1) приятное; или (2) источник приятного; или (3) неприятное; или (4) источник неприятного. Объекты же «промериваний» — неисчислимы, ибо количество субъектов — бесконечно. Лишь когда «промеривание» осуществляется в отношении объекта правильно, должный успех принадлежит «промеряющему» (тому, кто может приобрести лишь идею объекта), «промеряемому» (которое лишь тогда может иметь подлинно познаваемый характер), и «промериванию» (которое лишь тогда ведет к постижению объекта). Ибо возможность объекта не осуществляется, пока и поскольку нет в наличии непосредственного действия (а такое непосредственное действие есть только «промеривание»»).

В этом запутанном куске аргументации мы сталкиваемся со странной ситуацией: наличие правильных «промериваний» вещи предвещает самое вещь, которая лишь тогда может стать «промеряемым», когда «промеривания» — «надлежащие». Далее, субъекта познания, «Промеряющего» (т.е. Атмана) тоже нет в наличии, пока нет должных «промериваний» — как нет и самой ситуации измерения, нет желания познать вещь с целью избавиться от нее или овладеть ею. По-видимому, «промеривание» — элемент метаязыка для того, для чего нет языка.

Чтобы лучше разобраться с этим, вспомним о двояком смысле выкрика «Больно!» в рассуждениях Л. Виттгенштейна о «личном языке» в «Философских исследованиях»:

(1) Выражение боли эквивалентно состоянию: «быть страждущим»: $\frac{V \rightarrow N}{I}$, и неосмысленно: $\frac{\quad}{I}$;

(2) Сообщение о боли: $\frac{V-I}{N}$, которое может быть намеренно-обманным; природность переживания боли, таким образом, не обязательна: $\frac{\quad}{N}$.

Парадокс «личного языка» — в неразделимости этого двоякого смысла:

$$\begin{array}{c} N \quad \text{---} \\ (V) \quad , \quad I, N \\ I \end{array}$$

Виттгенштейн считает, что в потенции, т.е. в разных вариантах пользования выкриком это все же язык, ибо его подоплека в обоих случаях одна: оценка (V) состояния, выражаемая вовне и тем могущая быть сообщенной.

Аксиоматика ньяи предполагает иное рассечение парадокса. И достигается это следующим утверждением:

«...если существующее известно (посредством “промериваний”), не-существующее неизвестно. Иными словами, существует не-познание несуществующего и познание существующего; только благодаря “промериваниям” нам известно существующее, равно как и не-существование не-существующего. Существует лишь то, что познано, не-познанное не существует. Следовательно, единственное различие между существующим и не-существующим — в том, что первое образует объект “промериваний” непосредственно, второе же — опосредованно, через что-то уже существующее. Это

подобно свету лампы, освещающему пространство: если на вещь пал луч света, она — есть, если нечто невидимо, как эта освещенная вещь, оно расценивается как не-существующее. При этом в сознании фиксируется следующее: “если вещь существует, она видима, если не-видима — она не существует”. В том случае, если нечто известно благодаря промериваниям, а другое известно не вполне, так что складывается впечатление о том, что это другое не существует, в сознании возникает такая мысль: “если вещь существует, она известна — поскольку же нечто неизвестно, оно должно быть признано несуществующим”. Таким образом, мы обнаруживаем все то же промеривание, которое демонстрирует — делает известной — существующую вещь, и демонстрирует — делает известной — несуществующее» [147].

В чем реальный смысл иллюстрации и как она соотносится в аксиоматикой сознания?

Эта иллюстрация — не отсылка к познавательной ситуации, и потому наивные вопросы об иллюзии, искажении и т. п. (которые не замедлили бы поставить буддисты (см. «Сурангама-сутра» [149]) праздны. Могут существовать преграды для света, в освещаемое помещение могут быть не внесены предметы, в светильнике может недоставать масла — самые разные «вещественные» обстоятельства могут препятствовать освещению. Все они, однако, внешни и случайны для самого факта освещения. По этой причине в данном примере нет пересечения и с типичной критикой мимансы, по учению которой знание — самосветно. (Напомним: нет, поскольку знание уподоблено светильнику, поставленному в не-натурально-познавательную ситуацию, а не потому, что знание таково.) Итак, в силу уподобления, пример слагается искусственным образом в *познавательную* ситуацию. Это лишь названо познанием, но не есть познание само по себе, причем в безоговорочном смысле. Здесь — радикальное отличие от Виттгенштейна, для которого крик «Больно!» может быть сообщением о боли, а может и не быть им.

Интересно, что выкрик «Больно!» у Виттгенштейна тоже может быть проинтерпретирован безоговорочно, если рассмотреть две его версии как два варианта метаязыка для предметной ситуации, *язык* описание которой исключается (как в случае со светильником). Если выкрик «Больно!» уподобить светильнику, можно утверждать, что при наличии сочувствия он будет «освещен». В таком случае надо лишь исключить возможность ситуации обмана, притворства.

Как нельзя осветить вещь несуществующим светильником, так нельзя допустить представления боли при ее реальном отсутствии. По природе представления, т. е. феноменологически — и светильник может быть иллюзией, и выкрик — обманным. Но *данный* пример ньяи, как и его аксиоматическая трактовка, исключают иллюзию и обман как природные необходимости.

Нельзя ли взглянуть на аксиоматический способ введения идеи опыта через предваряющие его промеривания опять-таки с феноменологической точки зрения? Пусть нет языка описания объекта но коль скоро есть метаязык, отчего же не быть мета-мета-языку для описания предыдущего — и так до бесконечности? Отчего не взглянуть на язык как на феномен? Ведь исключение иллюзии и обмана как природных необходимостей связано с феноменом *сомнения* и процессом устранения сомнения, которые могут быть *описаны*.

Вопрос о модальности суждения как о выражении сомнения — очень существенный для ньяи, ибо он вновь возвращает в силу онтологический предикамент.

Гуссерль несколько остановился на этой роли модальности в интересующем нас аспекте в своей работе «Опыт и суждение». Поэтому будет полезным уклониться на время от комментирования ньяи и вспомнить интерпретацию Гуссерля.

Если некоторое суждение рассматривать как достоверное, то есть простое и неоспоримое, то этим предполагается, во-первых, его прямая связь с натуральным (пред-предикативным) опытом; во-вторых, .нерушимое единодушие в предмете суждения у всех судящих. Но в случае сомнения все эти связи нарушаются и могут быть восстановлены вновь лишь с устранением сомнения. Возможность сомнения — не только перелом в интенции. Она объективна. Например, при взгляде на вещь в лоб, боковой взгляд на нее — открытая возможность с неопределенной общностью. Эта общность — умозрительная характеристика сознания, приписываемая пустым способом и, соответственно, это характеристика объективного смысла того, что приписывается.

Например, если вещь нам не знакома и мы не видели ее с изнанки, цвет вещи не предписан как вполне определенный. Но «цвет» как *качество* уже вполне предписан, ибо сознанию непостижима бескачественная вещь (это противно природе сознания). Далее — возможность: возможно, что сзади — тот же цвет, что и спереди (проективная, растяжительная

способность воображения). Или неопределенная общность. Мы можем вообразить, что обошли вещь кругом. Мы можем этого и не делать, если уравниваем как то акт обхода и акт воображения (это достигается, например, йогической интуицией). В принципе такая возможность обретается преодолением презумпции простого и достоверного опыта: его *модализацией*.

Для представления подойдет любой цвет. Представление наделено модусом достоверности только в той степени, чтобы, несмотря на появление в нем определенной окраски, оно сохраняло свой модус неопределенности в отношении этой окраски. Лишь этим представление отличается от определенного воспоминания (когда мы действительно видели изнанку вещи).

Итак, любое интуитивное представление, предвещающее действительное знание, имеет характер модализированной достоверности по отношению к квази-детерминированному содержанию. Но эта неопределенность увеличивается еще и тем, что вероятный цвет *наверняка* вероятен, т.е. это цвет, а не, скажем, звук. Тем самым создается предпосылка для различения предметных сфер (вишая) для *опыта* — представление, весьма существенное для гносеологии ньяи.

Наблюдавший до сих пор параллелизм между феноменологией (Гуссерля) и логикой (ньяи) не угрожал суверинитету ни одной из сторон, ибо речь шла о *разделении* знания на предметные сферы: как в опыте, в суждении, так и в себе самом. Такая исходная предпосылка — разделение, де-натурализация — действительно обща для логики и феноменологии. Но затем в первой совершается перелом в сторону конструктивной сборки элементов знания в правильную знаниевую конструкцию (что и составляет реальное содержание логических операций); между тем, как во второй раздельности фиксируются как корреляты естественных способностей судящего. Видимо, это относится и к способности модализации опыта в акте сомнения.

Гуссерль упоминает о модальностях двух родов: *убеждения* (что связано со сменой точки зрения) и *бытия* (что связано со сменой объекта). Первые возникают из конфликта разных взглядов, вторые — из открытой (в форме конуса) партикуляризации предметных областей суждения. Стало быть, двоякость модальности как «позиционной» и «пропозиционной» есть констатация ситуации только со стороны естественной способности судящего сознания, описанной

выше (т.е. «до-вообразить», ввести представление о «пустой достоверности» и т.п.), но никак не построить мир таким, чтобы модальность и сомнение снимались в нем за счет построения такой знаниевой конструкции, где, скажем, изнанка вещи оказывалась бы связанной с ее лицевой стороной во вполне определенном отношении («самбандха»).

Стало быть, в феноменологии мы не выходим из границ суждения о мире в область конструирования, и потому модальности предикативного суждения (позиционная, т.е. смена субъекта, и пропозиционная, т.е. смена предиката) понимаются как модусы решения, при котором в качестве регулятивного принципа выступает *принцип соответствия*. Серия непрерывно сменяющих друг друга «субъектов» произвольно полагается находящейся в соответствии с рядом предикативно фиксируемых объектов «опыта». Эта произвольность соответствия привносится извне, остается неразрешимой в знании и должна поэтому неизбежно быть возвращена вспять как очередная *способность* судящего сознания.

Нетрудно заметить здесь прямое сходство с буддийской концепцией кармической связи, которая логически является коррелятом «исчисления пропозиции» (начиная с «Катхаватху» и дальше). Обратим внимание, что Гуссерль понимает под «приведением в соответствие»: (а) пассивный синтез соответствия или расхождения в опыте, т.е. беспрепятственность или препятственность в реализации интенций суждения; (б) активное занятие «моей» (собственной) позиции в акте предикативного суждения, причем разные активности должны иметь разные умозрительные корреляты. Здесь достигается точка, где сущность акта суждения раскрывается вполне конкретно, и отсюда надо начинать строить теорию модальных суждений и качеств суждения путем апофатического исчерпывания всех внутренних семантических оппозиций во внешне положенном соответствии (буддийская «апоха-вада» [146, 145]).

Коль скоро произведена феноменологическая ретенция ситуации модализирования и акта приведения в соответствие с собственным способностям сознания, нужно оестествить и самое состояние сомнения. Сомнение устраняется поэтому тоже двояко: (а) если отсутствуют противоположные побудители; (б) если практикуется постоянная самокоррекция (аппроксимация). Очевидно, при таком подходе сомнение устраняется не в силу повторения достоверного знания, а в результате либо внешне-случайных обстоятельств (вдруг не

оказалось под рукой усомневаемых объектов, и способность сомнения бездействует), либо методом бесконечно-малых. Обе альтернативы собраны в феноменологическом толковании знания как отрицания сомнения:

«Знание есть осознание согласия между пустым предваряющим убеждением, в частности, предикативным, и соответствующим опытом, дающим прежде всего объект этого убеждения — объект судимый в сказуемом — как опыт самоочевидной данности» ([136], с. 299).

Короче (и буддисты, и феноменологи здесь едины): «знание — дальнейшая немодализуемость» (сознание перестает вырабатывать судящие отношения).

По этому окончательному итогу мы видим, как сильно мы отклонились от позиции ньяи простым предположением ее феноменологического обрамления через проблему модальности и сомнения как «мета-мета-языка». Видимо, такая натурализация также запрещена системой аксиом ньяи, а мы этого не заметили.

По исходному утверждению «эгология» ньяи, ее Субъект — хоть и растущий, но — один. В гуссерлевом анализе мы видим явный плюрализм «Я». «Я» — наблюдатель — одно; «Я» — намеревающийся судить — иное; «Я» в обстоятельствах модального суждения — третье; «Я» — переставший судить — четвертое и т. д. То есть здесь происходит изменение «Я», но не развитие. Неслучайно Гуссерль дал *решение о знании*, а не его определение. Или, употребляя опять-таки фразеологию Виттгенштейна, здесь предложена «языковая игра». Почему-то вместо восхождения к мета-языку мы оказались ввергнуты феноменологией в многообразие языков. Сомнение, модальность — пучок языков суждения, а у нас, по исходным обстоятельствам, языковой уровень отсутствует.

Показательно, как недвусмысленно отсылает Гуссерль к природным мотивам занятия позиции судящего и к природным же («первого рода») качествам объектов, сменяемых в предикатах суждения. Для него занятие позиции субъектом — это признание или отвержение. Признание — это присвоение, и в этом состоит его значение для реализации внутреннего стремления к самосохранению. Суждение как самосохранение судящего субъекта состоит в фиксации стремления к последовательности суждения, которое, таким образом, выступает как частная характеристика общего стремления «эго» к самосохранению. Логика только подтверждает или отрицает успешность этого стремления.

Таким образом, суждение о существовании субъекта решительно возносится над суждением истинности, основанном на знаниевых средствах. Суждение о существовании есть суждение, основанное на отождествлении намеренно выбранного объекта как такового над неким оригиналом, а если суждение негативно — на отождествлении, осознаваемом как конфликтная ситуация. Напротив, суждение об истине имеет «субъектом» объект-пропозицию возможного позиционирования. Именно такая пропозиция берется как смысл, *идея опыта* в ньяе.

Не так для феноменолога. Для него самоочевидная истина принадлежит сознанию оригинала: то есть тому самому сознанию, для которого процесс усомнения в адекватности предстоящего ему объекта либо еще не начинался, либо уже закончился. И потому феноменолог не в состоянии избавиться от «тени» натурального познания: он вводит различие между существованием и действительностью, с одной стороны, и несуществованием и мнимостью, с другой.

Между тем, для светильника ньяи, взятого по своей природе, т.е. как светильник (уж если быть последовательным феноменологом то быть им; и коль скоро сознание берется *по природе* своей в феноменах сомнения, где оно модализируется, то и светильник должен взяться так же по своей природе), этого различия не может быть: он светит, а не осознает — и такая деятельность не знает отмеченной выше оппозиции. Точно так же и сознание (взятое по *своей* природе) не может не согласиться, что предикация (сиречь, *объекты языка*) существования и действительности — не детерминативны. В обычном языке объект есть реальный объект, то есть рамка для сознания в мире бодрствования, — и больше никакой экспликации. Для сознания, настаивающего на *соответствии* как внешнем, привносимом признаке, действительность любых объектов в меняющихся сериях — их представлений ему — не есть классовая характеристика ни одного существующего класса. Фиктивное для него — невообразимо, поскольку оно порождено его собственным усилием познать. В этом-то смысле оно не фиктивно *вообще*, ибо относится к реальному акту работы сознания. Но, увы, сознание при этом смотрит на иное и не может уловить мнимость объекта, раз оно само — в действительном усилии постижения объекта.

В ньяе тоже отказываются рассматривать в знаниях мнимые вещи («небесные лотосы» и т. п.). Но их не рассма-

тривают не потому, что они мнимы вследствие промашки в работе механизмов ньяи. Здесь два мотива для отказа: (1) такие объекты не попадают в систему промериваний; (2) такими объектами занимается не ньяя.

Последнее замечание возвращает нас вновь к той исходной точке, где феноменология и логика имеют нечто общее: к разделенности позиции суждения, т. е. к проблеме Субъекта (с объектом все понятно: в феноменологии он безнадежно натурален, ибо объект-то феноменологии — самое сознание; в логике же это — *идея опыта*, совсем не природная).

Последнее обращение к феноменологии: как она судит проблему субъекта?

«Много-эго-тизм», лежащий в природе сомневающегося и модализованного сознания — это разногласие «Я» с самим собой. Здесь речь не идет более о простом явлении расщепления восприятия, но о разногласии «Я» с собою самим, хотя разногласие очевидно основывается на пассивных обстоятельствах этого расщепления и мотивируется ими. Сейчас «Я» не в ладах с собой, он в инакомыслии с собой, коль скоро он склонен верить то в то, то в это. Затем, эта склонность не просто обозначает аффективный порыв к привлекательным возможностям; скорее, *они* привлекают меня в их бывании, и я прохаживаюсь то с одной, то с другой, в модусе личного решения, придаю валидность то одной, то другой своим активным занятием позиции, которое, конечно, всякий раз оказывается затруднительным. Это «прохаживание» «Я» мотивировано весом самих возможностей. Из этих влекущих возможностей проистекает тенденция к суждению, которой я активно следуя в течение некоторого времени и чем привносятся как бы моментальное личное решение с моей стороны в ее пользу. Но затем, вследствие эффективных притязаний иных возможностей, я увязаю. «Я» как бы проходит полпути к достижению, но не в силах преодолеть весь путь к твердой решимости или убеждению ([136], с. 303).

Как видим, разделенность Субъекта в феноменологии самообъяснима (сватапракаша), но «промеривается» извне («вылазками то туда, то сюда — до увязания, когда пересилит противная тенденция»). В этом смысле позиция Гуссерля — та же, что и у буддистов-виджнянавадинов [128].

Разделенность Субъекта в ньяе объяснима извне (некоторыми проблемами познания, например, в плане действительно-мнимо, занимается не она) и промеривается извне же (для чего вводятся четыре промеривания). Остается понять,

как это устроен мир ньяи, что ей удастся обеспечить в нем собственную «объяснимость извне».

Основная проблема, с которой мы сталкиваемся здесь, следующая: предполагается, что когда все четыре «промеривания» работают вместе, возникает не только объект («промеряемое»), но и Субъект («промериватель») как волшебный «хомункулус» в реторте «промериваний».

Возвратимся к «Вартике». Удьотакара пишет, что от правильного знания «промериваний» всецело зависит достижение Высшего Блага. Зримое — это благо (вспомним светильник). Незримое — боль. Выкрик «Больно!», не ставший знаком, исчезает в бесконечности природного ($V \rightarrow N$). Но мир, заполненный вещами, отражающими свет («благими»), то есть мир, реализованный в знании, есть «Суммум Бонум». Праманы помогают получить наилучшим образом устроенный, полный, завершенный мир.

В этом свете и рассматриваются ситуации человека (готовые стать типологиями): умный-неумный-сомневающийся-заблуждающийся. Они не образуют оппозиций, ибо «промеривания» уничтожают три последние как составляющие идеи опыта. Остается *видение добра* — и именно как знаниевая устроенность произвольно предложенных оценок познавательной ситуации. Мир, в котором «из четырех вычитается три» — мир без неумных, сомневающих и заблуждающихся — устраивается посредством серии логических отрицаний.

Устранение трех, далее, полагается в отношении 21 «предметной сферы» («вишая-дхату»), среди которых перечислены: (1) тело; (2) 6 органов чувств; (3) 6 сознаний данных контакта для этих органов; (4) приятное; (5) неприятное (боль).

Мир, построенный по таким правилам, будет миром «дхармы», или «Благого Канона».

Но где взять «материал для устранения», т.е. мир, действительно составленный из 21 предметной сферы, откуда надлежит «выносить все лишнее», строго следуя правилам логических действий?

Этот мир — тот самый, который предоставила в распоряжение ньяи «физика» вайшешики, рассматривающая объекты в *идее опыта*.

Так, «тело» рассматривается как «боль» потому, что оно — «вместилище» всякого болезненного опыта. Опыт размещен в нем, и потому для ньяи именно здесь — исток ее логической теории отношений (как для геометра таким истоком является черчение). Адъюнкт этой теории — предметное содержание

(вишая), из которого надо вынести все лишнее, а субъект есть томестилище этого содержимого, которое есть его контейнер в каноническом смысле.

Органы чувств, объекты и их осознания тоже таковы, ибо они заданы как общие причины («караны») болезненного опыта.

Тут следует очень важное замечание аксиоматического характера: *приятное* определяется через *неприятное*. Но не потому, как в буддизме, что страдание — актуально, а приятное — фиктивно. Не будь этого решения, мы были бы приведены к способности суждения, природное свойство которой — образование знаковых оппозиций, вроде только что названной (где приятное — «+», а боль — «-»), и задача канонизации блага так никогда и не была решена в положительном смысле. Уже потом разъясняется в «Вартике», что «приятное» рассматривается как «боль», поскольку оно всегда связано с известными источниками боли (например, утрата приятного). «Неприятное» же рассматривается по своей собственной природе, ибо природа в нем есть как раз то самое, что подлежит знанием переработке в идее опыта, устранению через «промеривания».

Итак, для построения «знания Высшего Блага» существенно лишь избавление от боли (а не релятивизация боли и не-боли, как у буддистов). Но мыслима ли Вселенная без боли? В это трудно поверить (точно так же, как и в «небесный лотос»).

Стало быть, аксиоматика опровергнута? Как опровергнута неевклидовыми геометриями Вселенная Евклида? А как же тогда быть с выкриком «Больно!» как потенциально ложным?

Дело в том (см. с. 56–57 «Вартики»), что опыт Вселенной с самого начала был задан как не-натуральный. Это подсказано здесь замечанием о том, что мы можем промеривать не только «вещи» предметных сфер, но и «общности» (саманья). Например, мы можем принять перламутр за серебро. Это значит, что мы принимаем «перламутренность» за «серебрянность». Натуральность же знания перламутра как серебра вовсе не утверждается. Существенно то, что ложность/истинность приписываются не *опыту* как таковому, а вайшешиковой идее опыта (в данном случае — категории «общности»). В этом смысл заявления, что:

«...правильно действующее “промеривание” наводит на общность перламутренности на перламутре, неправильно — на общность серебрянности на перламутре».

Стало быть, все зависит от начальных, аксиоматических условий построения опыта, а не от опыта как такового. Условия же эти введены с расчетом, что логическому рассмотрению будет представлена (от вайшешики, занимающей себя именно *опытом*) *идея общности* в опыте. Это — предзадано: правильность/ложность промериваний. Не будь этого, мы никогда бы ни уличили себя в ошибке: «Это — не серебро, а перламутр». Ведь самый натуральный опыт способен увести лишь в бесконечный регресс аппроксимации.

Но что же такое — «начальные условия»? Не есть ли это опять отсылка к «природности» (в ином смысле категории универсальности — «джати»)?

Ср. стр. 43.

Смысл сомнения таков:

без «промеривания» не может быть стремления,
но и «промеривания» не может быть без стремления
«промерить» вещь.

Ответ таков: В том-то и смысл неопределенности в аксиоматике, что здесь — круг. Ибо мир не имел начала, и состояние «природности» неопишимо. Это — состояние нашего сознания, и нечего спрашивать об элементах языка его описания. От нас, однако, всецело зависит натурализовать ли природность как состояние сознания или выстроить знание в следующем порядке:

Правильное «промеривание» — стремление — результат (знание).

Для того, чтобы понять этот порядок, надо сделать реверсию результата (артха). Слово «артха» имеет четыре значения:

- (1) то, от чего стремятся избавиться (боль);
- (2) прямая причина (средство избавления от (1), боли) — знание истины;
- (3) «промеривание» причины (реализация (2), т. е. идеи знания истины);
- (4) освобождение (истина как природа опыта).

При этом промеривание оказывается в основе всего процесса:

$$\frac{(((V) I) V) N) V}{3 \quad 2 \quad 4 \quad 1}$$

Проследим эту последовательность в технической части «Введения»: при размещении смыслов двух основных слов сутры: «промеривание» и «цель».

1. «Праманатас»: термин употреблен с окончанием несклоняемой формы «таси», придающей следующий смысл: «все, относящееся к промериванию» (см. Панини, 5.3.7). Это сделано для того, чтобы передать все формальные признаки, определяемые аксиоматическим характером введения термина: *множественность промериваний*, ибо употребление склоняемой формы тотчас заставило бы уточнить их число и вызвало бы преждевременную полемику на уровне опыта: одно, два, или много. Той же функции служит неуточнение падежа: творительный или отложительный? Причинностный характер «промеривания», стало быть, также подлежит уточнению — выносится вперед как теорема, как одна из возможных *онтологий*, не занимающих логика в его формальных построениях. Стало быть, несклоняемая форма позволяет до поры избежать обсуждения и двигаться по чисто конструктивной линии, отодвигая вдаль и на иные уровни вопросы, подлежащие разрешению. В самом деле, для уровня *операций* эти вопросы — иррелевантны (ср. с идеей логики без метафизики, предложенной Нагелем): к ним придется вернуться, когда леса системы будут возведены и встанет проблема «моделирующих онтологий» и «логических языков».

Сказанное иллюстрируется следующей полемикой между оппонентом (буддистом) и найяиком:

Вопрос: Какая цель преследуется использованием именно этого аффикса?

Ответ: В первую очередь, *включение* всех чисел позволяет сделать слово *объемлющим* и, в то же время, *ограничивающим* возможные значения. Этим сказано, что *промеривание* употреблено в качестве «падартхи», т. е. референта определенного слова, «категории»). «Объемлющим» — ибо оно предполагает смыслы всех трех слов: «промериванием», «обоими промериваниями», «промериваниями»; а «ограничивающим» — поскольку оно предполагает инструментальность у одного лишь «промеривания» (и ни у чего другого). Во вторую очередь, включение всех возможных падежных значений (отложительного и творительного) удовлетворяет намерению обозначить как причину, так и орудие действия.

Таким образом, знание «промеривания» строится на двух аксиоматических принципах: полноты и ограничительности. Что именно удовлетворяет этим принципам — вообще не спрашивается (здесь, по крайней мере). Но мы имеем в данном случае не просто «категориальную клеточку», но и субъектную позицию (т. е. некую структуру Субъекта-Атмана,

каковой одновременно и полон, и ограничен). В самом деле, эти два принципа исключают буддийскую версию, согласно которой «промериваний» всего лишь два (что инспирируется иной субъектной позицией, исходящей не из опыта, а из альтернативной метафизики): очевидность и общность (как вычитание всех очевидностей методом дифференциации «апоха-вада», напоминающим гуссерлевское «заключение в скобки» [145, 138]).

Если попытаться проинтерпретировать эти два принципа в категориальной системе вайшешики, получим следующее:

Без ограничения (вишеша) общность оказывается пустотой (абхава).

Без полноты (самавая) очевидность оказывается неопределенной.

Заметим, что оба принципа как идеи опыта, на которых строится Атман ньяи, почерпнуты извне, из системы категорий вайшешики. При их конкретизации в рамках «промеривания» окажется, что:

«Промеривание» ограничивает общность.

Свидетельство восполняет очевидность.

Возражение (буддиста): Поскольку объекты разных промериваний должны быть отличны друг от друга, неверно и невозможно рассматривать число «промериваний» собирательно (т. е. надобно сразу уточнить путем дифференциации-апохи, сколько их).

Ответ: Возражение в таком виде не приемлется, ибо не следует из аксиоматики, будто объекты разных промериваний — разные (ведь знание «объект» строится потом).

Возражение разъясняется: Объект очевидности — единичное, объект намеривания — общее.

Ответ: «Промериваний» — 4, «объектов для промеривания» — 3: единичное, особенное и общее. Так называемый «объект» (поставляемый, как сказано выше, вайшешикой, создающей физику опыта) формируется посредством всей четверки «промериваний», а не поодиночке. Здесь действует та же аксиоматика Субъекта ньяи, ибо «объект» опыта поставлен уже таковым, что иначе он и познаваться не может.

Так, запах познается «очевидностью» (в предметной сфере «носа») как единичное; «намериванием» — как общее качество (в предметной сфере «категорий»); «примериванием» — свидетельством — как особое качество (в предметной сфере «качество» (ибо цвет, вкус и т. п. — тоже «качества»)).

Как нетрудно увидеть, здесь действует механизм, который на формальном языке навья-ньяи назван «ограничением» (отношение ограничения, «аваччхедака/аваччинна»).

Но существенно, что все, входящее в это отношение ограничения, представлено вайшешикой, а не природным опытом.

Для ньяи предметное содержание отношения «ограничитель/ограничиваемое» есть, таким образом, Свидетельство (шабда), ограничиваемое этим самым отношением как связь общего (джати) с единичным (пратьякша) через особенное (анумана). Результирующее «знание» свидетельства («физики» вайшешики) — *присущность ему качества очевидности*, что и есть искусственно сконструированное по аксиоматическим принципам «знание»: *Идея Опыта*.

Возражение против комбинации «промериваний»: Если объект (даже «идея опыта») «промерен» одним «промериванием», другие — излишни.

Ответ: Знание «объект промеривания» еще не построено (а такая постановка вопроса ведет к сомнению, модализации и сползанию в феноменологическую трактовку опыта, как описано выше (ср. гуссерлевский пример с цветом вещи и далее): будь иное познание, скажем, сообщение свидетеля: «Сзади вещь — красная», ситуация сомнения и модализация суждений не возникли бы).

Уточненное возражение: Разделение познания (т. е. самый аксиоматический способ занятия позиции субъектом и его опирание на вайшешику как Другого) делает его средства разными и, в каких-то моментах, взаимоисключающими.

Ответ: Сочетание «промериваний» не есть объект, познаваемый с помощью «намеривания» и прочих. Разные «промеривания» имеют разные объекты, а их сочетание — объект опыта в целом. Между тем, идея целостности как идея опыта поставляется той же вайшешикой, и вопрос возвращается на прежнюю стадию. Дело в том, что вопрос относился к уровню языка описания *структуры* знания (разделенного), которого пока нет.

Потому-то в «Ньяя-Сутре», 1.1.1, слово «промеривание» стоит в грамматической форме (с аффиксом -«таси»), обеспечивающей лишь формальное соблюдение постулатов полноты и ограничения (разделенное познание может быть таким, как они того требуют).

Оговорив «форму», приступаем к наполнению «промеривания» содержанием.

Вопрос: Каково назначение «промеривания»?

Ответ: Быть причиной знания.

Возражение: Но ведь «промериватель» и «промеряемое» — тоже причины знания. В чем же особенность «промеривания»?

Ответ: «Промериватель» осуществляет «промеривание», и тогда последнее производит знание. Значит, оно и есть реальная причина.

Возражение: Если так, то причина «промеривания» знания — не «производство», а — «приведение в действие»?

Ответ: Инструментальная причина «промеривания» — контакт органа чувств с объектом чувств. Но рассмотрение *этой* причины — уже вне сферы логики. Здесь объяснение должны предоставить «эмпирик» (т.е. вайшешик, трактующий природу объекта опыта) и «методолог» (т.е. ведантин, объясняющий характер отношения субъекта познания с содержанием познания) [147].

Вопрос: А что причина контакта? От чего он зависит?

Ответ: От наличия органа чувств — причем здесь проблема явно уходит в бесконечность, а решение такого рода проблем — задача веданты [142].

Вопрос: Если «промеривание» опирается на «промеривателя» и «промеряемое», они должны существовать и до него; но если еще нет «промеривания», кто может быть назван «промеривателем», и что — «промеряемым»? Например, Девадатта-дровосек — не «дровосек», когда он не рубит дрова.

Ответ: Здесь наийик вновь делает поворот от феноменологической натурализации момента и разъясняет семантические основы логики, т.е. предлагает конструируемый смысл знания, только и подлежащего разбирательству в логических операциях.

При рубке дров:

дровосек	—	«первый агент» (карака)	(I),
дрова	—	второй	(II),
топор	—	третий	(III).

Во всех случаях действия, а не только при рубке дров, мы имеем ту же логическую схему действия, выражаемую (но не тождественную) падежно-грамматическим отношением:

(I) — именительный падеж;

(II) — винительный падеж;

(III) — творительный падеж.

Это — допредметная структура действия, которая остается при всяком анализе его, независимо от временной ситуации (так же, как и «принцип порождения» и правила «переписывания в ситуацию» у Хомского).

Например, второй ряд отношений (порожденных):

Родительный падеж, в двух функциях:

(1) «топор дровосека»: I + III;

(2) «действие дровосека»: I + II;

Отложительный падеж: «топор по дровам»: II + III;

Местный падеж: «рубка дров дровосеком топором»: I + II + III.

Вопрос о различении здесь логического и грамматического уровней — это вопрос к мимансе, утверждающей безоговорочно, что слова — первее вещей. Вот на нее и ложится бремя доказательства.

Ответ ньяи, ограниченный ситуацией «не-феноменологического» знания, следующий: Все «агенства» («караката») слов (т.е. слова, выражающие практическое отношение к действию) относятся к прошлому, настоящему или будущему, т.е. к опосредованному знанию времени, а не к реальному моменту его, равно как и не ко всем временам (вечности). Вопрос же задан именно в непосредственном смысле. Физика времени — полномочие вайшешики; вне-временность или довременность — мимансы. Аксиоматика ньяи предполагает установление формальной связи действий, в которую, конечно, может быть включено и отношение по времени. Но это отношение не следует понимать модально, как попытался сделать буддист.

Второй (альтернативный) ответ: «Промеривание» — непосредственная причина «промерки» (знания), а «промериватель» и «промериваемое» — общие причины. Конечно, и они могут быть рассмотрены как «промеривания» (например, в мимансе знание считается самоосвещенным, т.е. его непосредственная причина — познающий; в санкхье — сознание — модификация «промеряемого», в общем случае — «буддхи» — модификация «праkritи»). Но дело в том, что, согласно аксиоматическому знанию, характер их непосредственности должен быть уточнен внешним образом. Имеется в виду следующее: они должны быть рассмотрены как одно из четырех названных «промериваний» (очевидностью, намериванием и т.п.). Но при таком уточнении оказывается, что все равно «промеривание» есть связь («хету»), самая непосредственная причина.

Вопрос: Что значит: «самая непосредственная причина»?

Ответ: Здесь семь разных вариантов объяснения: (1) причина, отсутствие или присутствие которой вполне определяет отсутствие или присутствие результата: «промериватель» и «промериваемое» могут быть в наличии, но без уточнения природы «промеривания» не будет «промерки»; (2) только «промеривание» даст «промерку», но никак не наличие объекта для «промеривания» как такового (например, при дедукции объекта нет); (3) «промериватель» и «промеряемое» лишены причинной силы; (4) «промеривание» — последний член ряда (процедуры) «промерки», ее замыкающее отношение (сварупа-самбандха); (5) «промерка» появляется непосредственно за «промериванием», как предел этого ряда; (6) «промериватель» и «промеряемое» — общи для всех четырех видов «промерки», «промеривание» же — специфично; (7) «промеривание» специфицирует не только «промерку», но и статус «промеривателя» и «промериваемого»: через определение, каков Атман, и что есть тот род контакта манаса, который проявляется как «промеривание». Таким образом, только «промеривание» — рефлексивно.

Определение полноты и исключительности этого списка — внутренняя задача ньяи, и не она нас занимает сейчас. Для нас важен процесс разработки семантики и структуры «знания», т.е. «промеривания». Проблемы, возникающие в этом процессе, либо отсылаются к иным системам, либо этажируются внутри возводимой конструкции ньяи. В частности, субъект поставлен в опосредованное положение: он создается лишь в связи с определенным типом «промеривания». Успешное соотнесение его со всеми четырьмя «промериваниями» означает полную канонизацию субъекта.

Рассмотрев пути канонизации Субъекта в отношении средств познания («промерки»), поглядим теперь на его место в «цели» познания («артха»). Для этого проследуем к объяснению слова «артха» в «Сутре», 1.1.1. Оно употреблено:

- (1) как «выворачиватель Субъекта вовне», т.е. референт познания, как познавательный интерес. Этот интерес, по-видимому, должен быть направлен не на средство, не на «промеривание» само по себе, а на то, что постигается «промериванием» — на «объект», желанное, активизирующее;
- (2) как ценный объект, различимый в отношении удовольствия и неудовольствия от него (тут аксиоматизм подчеркнут более специально).

Возражение: Но при таком нацеливающем употреблении слова «артха» отпадает нужда в упоминании «промеривания»...

Ответ: Дело в том, что в разных системах мысли называют разные «промеривания», и не все, что так зовется, есть «промеривание» доподлинно. Без такой оговорки нельзя быть уверенным, что референция («артха») подлинно зовет к знанию.

В «Вартике» прибавлено, что «артха» означает объекты, способные принести удовольствие или боль только в природном смысле. «Промеривание», по своей природе, тоже способно попасть в их число. Например, если оно приносит знание, знающий получит удовольствие. Значит, для него правильное «промеривание» — «артха». И все же «промеривание» искусственно выделено, дабы не создавать противоречия и не обозначить ненароком то, что не полагается. Ибо аксиоматически «промеривание» порождает «промерку», а не удовольствие и неудовольствие, которые здесь не при чем, ибо представляют собой лишь побочные натуральные эффекты. В «артхе» же они важны по сути, в конституирующем смысле и — тоже аксиоматически. Конечно, конституирующее может совпасть в одном агенте со случайным, но не это совпадение имеется в виду при установлении идеи опыта. И потому «промеривание» выделено.

Стало быть, Субъект опыта даже в смысле «артхи», цели, оговорен как «испытующий субъект» лишь потому, что это нужно для построения идеи опыта на переживании приятного и неприятного. В самой же механике познания — «промеривании» — Субъект знания не фигурирует.

В ходе только что представленного сличения за развевывающейся тканью «Ньяя-сутры» даже в самом ее истоке сказано достаточно для того, чтобы убедиться, сколь обманчив привычный и устоявшийся в интерпретациях образ ее «Я», Субъекта логики. Обычно утверждают, что представители ньяи рассматривают «Я» реалистически, т. е., что почитают «Я» единственной субстанцией, к которой сознание, чувства и понятия относятся как атрибуты. В различных телах имеются различные «Я», потому что их переживания не совпадают. Более того, даже собственное «Я» — не непосредственно, ибо отличается от других по своим атрибутам, внешним образом. Поэтому освобождение «Я», совершенное состояние — это состояние полного и абсолютного отрицания всякой боли и страдания, освобождение «Я» от всяких

уз с телом, чувствами, сознанием. Ясно также, что «Я» в подобном состоянии не испытывает не только болезненных, но и приятных ощущений и переживаний. (Этого как будто требует и описанная выше аксиоматика его построения.) Просто — абсолютная свобода от боли на все времена.

При таком плоском и подлинно «реалистическом» истолковании понятен и вывод о «плюралистическом» реализме ньяи. В ньяе видят систему многих независимых реальностей, вроде материальных атомов, умов, индивидуальных душ и Бога, которые связаны друг с другом некоторым внешним образом. Конечно, такая метафизика — куда хуже лейбницевой или берклиевой. Кажется из нее, что ньяя не дает систематической философии мира в целом в свете всеобщего, абсолютного принципа; куда ей, скажем, до веданты. Бог ньяи, создатель этого мира — ремесленник, освобожденный «субъект» ньяи — застывший в неподвижности «бронзовый болван».

Все это очень далеко от подлинной ньяи. Допустим даже, что ее подлинный Субъект не отражен верно в обычной психологической и метафизической проекциях — как он виден, скажем, в санкхье или веданте. Да вот беда: при такой «реалистической» предпосылочности нет возможности сделать ни одного шага в собственно логических действиях, в «собственной» области ньяи. Окостенение субстанции (которая этимологически зовется в ньяе «текущее» («двавьям»)) и гипостазирование субъекта знания уничтожает не только сотериологию, но и логику ньяи.

Логика же ее строится в последовательных усилиях устранения сомнения, то бишь модального наклонения в субъекте знания. При этом категории ее обмениваются функциями и позициями, и субъекту приходится постоянно ставить себя на место иного и затем вновь приходить в позицию «знания» — из замещенной позиции «сомнения». Для осуществления этого, то есть для подлинной индивидуации субъекта во вновь построенном знании существует «канон» четырех «промериваний».

Но что есть «канон»? Вспомним, чем был канон в подлинном мире ремесленников и бронзовых статуй. Великий ваятель Поликлет, вдохновившись пифагорейской идеей соизмеримости частей в целом через пропорцию «мудрого чиста», впервые построил его. Эти пропорции вкладывались в восковой макет-модель, по которой отливалась бронзовая

статуя. Модель же при этом погибала: примерно как погибают в описываемом «бронзовом болване» освобожденного «Я» ньяи все предваряющие усилия освобождения. Статуи Поликлета, так произведенные, совершенно не «психологичны». Они — себе довлеющие выразители не идеала, не абстракции, но типа человека, ибо в них уравновешены части, а все противоречия — погашены. Они — единичны, но не индивидуальны, не особи. Это — воплощенные *нормы* увязанных телесных пропорций. Норма — значит не ассоциативное «средство», не сумма разнопозиционных суждений, а нечто более объективное, онтологическое.

Элиан рассказывает:

«Поликлет сделал одновременно два изображения, одно — чтобы доставить удовольствие народу, другое — в соответствии с законами искусства. В своей перной работе он менял и переиначивал то или другое, согласно мнению каждого проходящего, доверяясь суждению каждого (это — вроде как “парагипракаша” в ньяе). То и другое произведение он выставил для публики, и вот одному изображению все дивились, а другое — осмеивали. В конце концов, выслушавши мнения, Поликлета сказал: “Но ведь то, которое вы порицаете, вы создали сами; а то, которому вы дивитесь, создал я”» [143].

Дело в том, что Поликлета положил в основу работы не мнение, а твердое числовое промеривание, охватывающее *все* связи целого. «Успех получается от многих числовых отношений, причем любая мелочь может его нарушить» [133]. «Многие числовые отношения», т. е. пропорции, были основной проблемой Поликлета, и именно ее разрешение представляло собой то достижение («то эу», буквально «хорошесть»), к которому он стремился. По Поликету (в передаче Галена), секрет успешности состоял не в равновесии компонентов, а в их соразмерности, «симметрии». Так, палец соизмеряется с пальцем, с пястью, с кистью, с локтем, с рукой и так далее. Все произведение нанизывается на теоретический стержень соизмерения и сравнения. Это — пифагорейство в скульптуре. В человеческих телах живет и проявляется число как мудрая основа мира, как глубокий смысл его природного устройства. В телах число ищет своего совершенного проявления, и человеку нужно найти, где оно выражено наилучшим образом. Модуль соизмерения, сравнения — вот что позволяет видеть в канонике Поликлета как бы реализованную аксиоматическую систему, которая

сродни аксиоматике Евклида. Достаточно знать модуль — сустав пальца — и по канону, как системе аксиоматически найденных соизмерений может быть построено все тело.

Важно отметить, что это целое не органично в том смысле, что не является смесью своих составляющих. Оно и не природно, ибо построено не с точки зрения представления, получаемого в соответствии с реальным видением. Его благость («то эу») — результат типологического отбора. Нетрудно проследить, как пришел Поликлет к своему канону от архаических статуй курсов, застывших в прямой неподвижности, совершенно изолированных и удивительно похожих на джайнских «кевалинов» древней Индии: «одетых пространством», отрешенных от всего, достигших «апаварги», бесстрастия. Канон Поликлета увел искусство выражения от единичности к типичности, передаваемой идеей пропорционально употребленного числа. Его роднит с подходом ньяи аксиоматизм. Но Поликлетов канон — воспроизводим, повторяем. Можно наполнить мир множеством таких «бронзовых болванов», идеально соразмеренных и «благих»: они будут похожи по всем признакам. Но они не будут «те же». В этом — исток глубокого различия с ньяей.

«Мудрые числа» поликлетовых пропорций только органичны. Своей нормативной соразмерностью они возносят всего лишь один принцип: *неразделенности*.

Вовне же носятся числа «немудрые»: многоголосье толпы «профанов», каждый из которых со своим суждением — протагоровский человек, «мера *всех* вещей, а не только канонически устроенных». Последовать этой толпе — получится уродливое, несообразное сочетание, агрегат случайных признаков, выражающий только один принцип: *неслиянности*. «Немудрое» число годно лишь для индикации «классовой» меры: дескать, можно наплодить сколько угодно канонических статуй. Скажем, 10 Дорифоров. И потому единичный Дорифор — не индивидуальность, а тип.

Два с половиной тысячелетия с тех пор западная логика билась над задачей соединения обоих принципов, да так и не преуспела. В современной логистике (Рассел и его школа) число — все так же класс классов. И каждый элемент любого из этих классов — единичность, но не индивидуальность. Он так и остался «объяснимым извне» — но не «измеренным извне», ибо исчисление предикатов, равно как и высказываний, вскоре упирается в проблему

пустого логического класса, не задаваемого никаким числом, даже отсутствием численности: нулем.

Эта-то неразрешенная трудность, отброшенная на ньяю, порождает ложное представление о ее знанием существе — о ее «Я».

Это легко демонстрируется разбором операции «заключения в объятия» (парьяптиниवेशа), венчающего звена всего здания логики ньяи.

Если метод универсализации через двойное отрицание («бхедаабхава» — «небывание различия», «нераздельность») придает всякому «знанию» в ньяе — и ее «Я» в том числе — достоинство категориальной общности, то медод «заключения в объятия» («неслиянность») делает эту общность достоянием индивидуального: индивидуального знания, индивидуального «Я» — и тем самым снимает иллюзию «монадности», «застылости бронзового болвана», «реалистического плюрализма».

Метод универсализации через двойной негатив в навья-ньяе, если не генетически, то во всяком случае типологически есть развитие буддийской операции «апохавада» («снятие семантического дифференциала» с объекта суждения или элемента знания) [84]. Метод «объятия» был привнесен на последнем этапе развития навья — ньяи, уже в Бенгале — Джагадишей и Гададхарой — и тем завершил развитие этой системы логики.

В чем его соль?

Согласно учению старых найяиков, численность относится к категории качества («гуна»). Качество, таким образом, есть референт численного слова, скажем, «двух» как «двоичность».

Качество связано с субстанцией, отношением присущности («самавая»). То есть числа, как и прочие качества, размещены в вещах. Скажем, в том смысле, как скульптурный канон Поликлета включает числовые пропорции соотносящих его частей. Итак, число — часть целого, целое — субстанция, число — качество этой субстанции. Отношение целого и части задается как отношение присущности («нераздельность»). Стало быть, если сказано: «Два горшка», то качество двоичности должно гнездиться в каждом из этих горшков, точно также, как каждый экземпляр статуи Поликлета, отлитой по правилам, содержит канон. В самом деле, присущность («самавая») определяется как одно-одно-

значное отношение между одной сущностью и несколькими сущностями.

По-видимому, здесь мы имеем дело с двумя видами двоичности. Одна из них — родовая или общая характеристика («джати», «саманья»), пребывающая в каждом из членов пары через присущности. Другая — «накладное» свойство («упадхи»), относящееся не к каждому члену пары, но к самой паре. Это свойство, например, позволяет утверждать, что места двоичности и троичности — взаимоисключающие («неслиянны»). «Это — один горшок», «Это — два горшка» и т. п. Разные «это». На подобную возможность истолкования отношения «парьяпти» и обратил внимание Инголлс, приравняв ее к определению числа по Фреге ([146], с. 7).

Но индийские логики имели в виду нечто иное. «Парьяпти» — «объятие», «восполнение», «цельность» («парьявасанам», «сакальям»). Инголлс полагает, что «парьяпти» — это отношение, по которому числа пребывают в целых, а не в частях целого. И он выражает недоумение, почему эта функция «парьяпти» не получила в навья-ньяе столь ошеломляющего развития, как в западной логистике. Он признает, что отношение «парьяпти» используется найяиками для устранения противоречия в их системе категорий. Но почему-то при этом считает, что такая функция — менее важна, чем возможное использование «парьяпти» в отношении числа как класса классов.

Между тем, «парьяпти» столь важна в системе ньяи, что, если бы они развили односторонне это отношение в том направлении, которое предполагает Инголлс, это развитие не только бы не завершило ньяю, но уничтожило ее. А между тем «парьяпти» ее венчает.

Дело в том, что утверждение, будто числа пребывают в целых, а не в частях целого — неверно. Оба горшка в их двоице не суть части этой двоицы никоим представимым образом. Если они образуют некую целостную систему из двух горшков, то как части целого не суть более субстанции — и вместо «парьяпти» понадобится опосредующее отношение контакта. Возьмем другой пример: «Горшок и небо: их два». Небо, которое уникально, вроде не может быть наделено качеством «двоичности». Но здесь оно представлено таковым лишь как единичность, способная восприниматься наряду с иными единичностями в сочетаниях лишь в силу того, что оно способно отстоять свою индивидуальность, не свестись до положения части, как, например, в натюрморте: «Горшок

на фоне неба», где «небо» (изображение неба) есть часть целого. Лишь число, лишь свойство нумеричности способно обозначить индивидуальность вещи. В таком случае оно должно как-то относиться к самой вещи, а не к ней как части целого (хотя бы и в отношении «многочестно-неразделенной встречаемости», «вьясанджя-вритти», когда свойство распределено в нескольких особях генерическим, а не нумерическим способом) ([139], с. 77–78).

Вот эту-то индивидуальную сущность числа не ухватывает западная логистика. Суть дела в том, что индивидуальность горшка и индивидуальность неба могут быть отстоены только и только если будет формально доказано, что горшок — это горшок, а небо — это небо. Такого доказательства нельзя получить сравнением признаков: «похоже-непохоже» и суждением о них.

Но ведь о любой *вещи* можно сказать «такая» или «не такая». И лишь о личности, индивидууме можно утверждать: «тот» или «не тот». Стало быть, чтобы добиться желаемого, надо суметь увидеть в горшке и небе не *вещи*, а *индивидуальности, личности*. Вот тут-то и сгодится отношение «парьяпти», и рассеется иллюзия об изолированном «Я» ньяи — одиноком и голом.

Что есть «Я»? Если попросту голое тождество «Я» = «Я», то ему не опознать *своей* конкретности, ибо каждый назовется тем же местоимением. Простой дуальной оппозиции «Я» = «Ты» тоже недостаточно. Ибо «Ты» есть просто «не-Я», и этим отрицанием «Ты» как бы присваивается «Я». Но признание «Ты» как «не-не-Я» равносильно может быть интерпретировано и как «Я» опять, и как «Он». Этим «Он» признано и неотчуждаемое право «Ты» на особое бытие, и утверждение реальности «Я» как не пустой, а — вещной. В таком-то троичном смысле индивидуальность Субъекта может быть достигнута. А вещьность в ней — лишь особый момент, конкретизирующий ее всеобщность.

Такой троичный подход, как известно, принят в современной (канторовской) теории множеств, где каждое число, в его единичности, определяется двумя параметрами: мощностью (кардинальностью) и порядком. Последнее заметно, когда сложная — троичная — единица противопоставляется четвертому, создавая идею порядка. Впрочем, та же идея может быть передана и на троичном уровне, при введении принципа позиционности через идею нуля: разницы позиций с точки зрения абсолютной позиции. В таком случае

тройственная нумеричность оказывается индивидуирующим, персонифицирующим знаком вещи.

У отношения «паряпти» в навья-ньяе — та же функция. Благодаря ей все предыдущие «знания» — до введения самой «паряпти» — могут действительно рассматриваться как овеществленные Субъекты, ибо содержание каждого из них («вишайя») делает объект обладателем содержания («вишайином»). «Паряпти» же делает его личностью, мощностю которой задается числом отношений, построенных на логических операциях, а порядок канонизируется последовательностью введения элементов отношения («ануйогипатийюги») в систему категорий.

Метод индивидуации знания-субъекта в навья-ньяе состоит из двух дополняющих звеньев: предотвращения недостаточности («ньунаваранака») и предотвращения неуместности («итаваранака») некоторых включений в логические формулы. Тем самым вещь сводится постепенно персонально к себе самой, а не к подобной (через сходство и различие).

Рассмотрим пристальнее, как, например, «двоичность», не приложимая к частям целого, но лишь к единичностям, входящим во множество, соотносится через «объятие» («паряпти» числового тождества и индивидуации «вещи-личности»).

Если два объекта не тождественны, один из них становится известен как адъюнкт, другой — как субъюнкт. Например, «горшковость» — адъюнкт, «горшок» — субъюнкт; отношение — присущность («самавая»).

В примере: «В очаге нет огня» — это знание существует через отношение «паряпти» в двух вещах: в (1) «очаговости», т.е. в месте контакта огня с очагом; и в (2) «огненности». Первое есть условие связанности *отсутствия* огня с очагом, второе есть условие отсутствия *огня* (с очагом).

Именно поэтому отношение «паряпти» вводится в двух разных техниках. В случае предотвращения недостаточности системой ограничителей, налагаемых как на элементы отношения в «объекте опыта» (отсутствие огня в очаге), так и на элементы отношения «паряпти», демонстрируется, что в первом случае мы имеем «идею объекта опыта», представленную множеством с мощностью не более и не менее чем двух единиц. Во второй технике — предотвращением нерелевантности — демонстрируется, что данная двоица — подлинно индивидуирующая, т.е. объекты двоичности суть

именно очаг и огонь, а не, скажем, гора и огонь, образующие иную двоицу.

Достигается же это раздвоение опыта, по сути, благодаря исходному допущению аксиоматики ньяи: идея опыта как конструкт ценностных суждений. Отношение «парьяпти» выступает как качество троичности, т. е. как искусственно построенный квази-субъект опыта. В таком случае, оно есть не субстанция, а существенное («свадхарма») ситуации. Качество же, согласно системе категорий ньяи, не нуждается в непосредственной демонстрации, так как демонстрируема лишь субстанция. Таким образом, отношение «объятия» есть не прямое отношение («парампарасамбандха»), и его очевидность не требует подтверждения — поскольку идея «демонстрируемости в опыте» демонстрируется в опыте апостериорно. Совершая реверсию от этого псевдо-субъекта системы ньяя по всем нижележащим уровням, мы вернемся к начальным условиям, нигде не встретив ни реального объекта, ни имманентного субъекта.

Тринитарный канон навья-ньяи помог, таким образом, понять, как возможна логика а priori как канон конструирования идеи опыта (что и есть сама ньяя). Недаром в «Сутре» было с самого начала сказано, что Высшее Благо достигается правильными соразмерениями Себя. «Не-раздельно-неслиянное» «объятие» ньяи достигает того же в логическом смысле, что элиминация сомнения и боли — в феноменологическом. Сперва в обоих случаях был возможен обман и ошибка (общности, подмены-умножения термина) В феноменологии неопределенность в плане «двойного бытия» породила характерную проблему «личного бытия». В ньяе конфигурируемая логическая ситуация породила нужду в индивидуации субъекта знания как строящейся без реального объектного основания логической конструкции. Субъект ньяи — во всех ее знаниях, и потому он не виден как иное, как абсолютная реальность. Он виден как троичность единичного. Мир троичного канона — тот самый, где все промежуточные вещественные «знания» расположены наилучшим образом, т. е. наилучшим для их познания образом. Они все — «освещены», и каждое из них есть «это самое».

Таков итог «соразмерения Себя». Феноменологически «соразмеренный субъект» находится в прекрасном каноне трансa. И логика возможна лишь для наиболее устойчивой структуры сознания, ибо лишь для такого сознания универсум построен безболно. Последнее означает, что полное

зрелище ньяи как системы логики возможно не с точки зрения соответствия-несоответствия ее миру опыта, а с точки зрения снятия ее аксиоматичности, как произвольного предикамента в другой системе метафизики, а именно, в адвайта-веданте, с которой ее роднит тринитарный характер знания субъекта/объекта. Таким образом, каноническое условие ньяи как системы логики — ее онтологический предикамент — принадлежит не ей. Его субститут в ньяе — набор четырех «промериваний», «промеренный» же *объект* ньяи — знание — в конечном итоге есть *субъект* адвайты. Адвайта берется описать его *непосредственно*, как *объект*, оставляя ньяе функции *метаязыка* этого описания. Способ, которым пользуется Шанкара для достижения этой цели, анализируется в следующей главе [148]. Вкратце, парадигма этого способа следующая: человеку, стоящему в шеренге, говорят: «Ты — десятый». И он тут же непосредственно понимает, что как раз он и есть десятый. Эта парадигма — *методологический гомолог* того, что в ньяе достигается *логически*, с помощью «парьяпти».

В чем отличие от исходной альтернативы? Ведь феноменология тоже предлагала натурализацию опыта — (V) N. Но она была бессильна натурализовать *идею опыта* в субъекте знания. Это — роль веданты — (I) N.

Следует еще добавить, что феноменологически логика ньяи — (V) I — как метаязык для веданты — ((V) I) N — представляет собой, в то же самое время, язык для вайшешики — ((I) V) I¹⁾.

¹⁾ В раннем русскоязычном варианте этот текст завершается следующей фразой: «Вот и закончено “оправдание добра” ньяи». (Архив Зильбермана, 1.6.29, с. 34.)

Глава пятая

ОТКРОВЕНИЕ В АДВАЙТА-ВЕДАНТЕ КАК ОПЫТ СЕМАНТИЧЕСКОЙ ДЕКСТРУКЦИИ ЯЗЫКА

Философский комплекс веданты хорошо известен за пределами Индии. В течение всего XIX века европейские мыслители знакомились с индийской философией сквозь призму ведантистских представлений — до тех пор, пока главенствующее место в их исследовательских интересах не занял буддизм. Существует обширная литература, посвященная изложению веданты и ее сопоставлению с основными системами западной философии. В традиционном понимании веданта (а точнее «адвайта-веданта», буквально: «недвойственное завершение Вед») — типичный образец законченной системы абсолютного монизма. С легкой руки некоторых исследователей, увлекшихся параллелями между Шанкарой и Гегелем, адвайту стали называть «системой объективного диалектического идеализма» [166]. Такое определение, данное с позиций европейской философии и при помощи ее терминологии, достигшей высокой степени специализации, представляется рискованным хотя бы потому, что главный принцип веданты — не противопоставление сознания бытию, а их изначальное и сохраняющееся неразличение (отсюда — «адвайта», то есть «недвойственность»). В наши задачи не входит, однако, анализ определений: сказанное было приведено как пример проблем и трудностей межкультурного понимания.

Цель настоящей статьи — не изложение основ веданты, а попытка *интерпретации*, точнее — «снятия» одной из проекций всей системы в *целом*, но в аспекте частной проблемы

семантики и языка исследовательского процесса. Поэтому интерпретация, рассчитанная на достижение межкультурного понимания, апеллирует не к традиционным философским воззрениям и ассоциациям¹⁾, а к актуальным проблемам логики научного исследования и языка науки.

Миросозерцание Шанкары глубоко мистично: его дискуссия направлена на реальность как возможный источник религиозного к себе отношения. Но сознательность и строгость выдерживания мистической позиции здесь оборачиваются достоинством. «Эгологическая» позиция любого образца, включая расселовский [167] и айеровский [152] «логический атомизм» (сюда можно добавить еще витгенштейновский «Трактат» [180]) неизбежно, внутренне иррациональны, тогда как истинная мистика *должна* быть последовательна в своем рационализме [174]. В отличие от многих «мистиков от диалектики», индийских и западных, Шанкара не допускает «беспорядочного осаждения духа». Ясный ход его диалектической мысли отслаивается от личных переживаний. Это и дает возможность интерпретировать логику веданты, сравнивая ее с логикой научного исследования, особенно в ее современных «деперсонализированных» формах²⁾, путем установления реального основания значения логики веданты. Иными словами, не логика научного исследования привлекается для того, чтобы прояснить веданту, а напротив, адвайта призвана снабдить ее некоторым материальным содержанием. Практически это означает, что наше эссе предназначено преимущественно современной аудитории, знакомой с новейшими проблемами философии языка и логики науки, и что ни сущность этих проблем, ни соответствующая им терминология не будут проясняться и обсуждаться здесь. То, что будет вводится в их контекст, есть перспектива адвайты, каковая и будет использована для их критической интерпретации. Но поскольку сама адвайта-веданта никак не предполагалась к использованию в подобной функции, наша

¹⁾ Ряд замечаний по поводу обсуждаемых здесь проблем можно найти в «Введении» к «Феноменологии духа» Гегеля.

²⁾ Price, D., Little Science, Big Science, New York London, 1963. Иерархическая организация современной науки, трансцендирующей и инкорпорирующей индивидуальное познание, привлекает большое внимание современной философии науки. Что, однако, полностью игнорируется, так это фундаментальные метафизические и эпистемологические последствия данного процесса — как раз то, чем прежде всего озабочен автор данных строк.

интерпретация все же будет сохранять *видимость* изложения, тогда как само объяснение и формулировка внешней позиции автора размещаться только в конце всего изложения.

Здесь всего уместнее дать необходимое разъяснение по поводу терминологии, вводимой для интерпретации рассуждений индийских мыслителей; терминологические трудности составляют часть более обширной проблемы межкультурного понимания. Автору хотелось бы отвести от себя обвинение в модернизации. Индийская и западная философии не образуют общей культурной традиции, а потому такое обвинение нельзя осмыслить в исторической перспективе. Для многих терминов интерпретации и в современном научно-философском языке отсутствует единство употребления, хотя существует определенное согласие в понимании. Поэтому оправданность их использования в настоящей работе всецело определяется эффективностью воспроизведения тех элементарных семантических действий, которые образуют содержание вполне очевидной задачи рассуждений индийского философа. Это тем более верно, что собственной целью таких рассуждений является демонстрация философской дискуссии, свободной от средств интерпретации.

Адвайта-веданта была создана Шанкарой в VIII веке н.э. Она завершила творческий период существования индийской философии. Последовавшее тысячелетие заполнено многочисленными примерами «демонстрации метода», попытками логического рафинирования и более детальной проработки вариантов единой темы, философские основания оставались далее неизменными. Шанкара, подобно многим своим предшественникам, предпринял анализ кардинальной для индийской философской мысли проблемы освобождения (мокши) и предложил решение, оказавшееся для индуистской культуры если и не окончательным, то, во всяком случае, основным.

Шанкара не был первым, кто определил «освобождение» как особое состояние сознания. Буддийские философы стремились вывести представление о нирване из абсолютизации намерения: «Быть объекту мною». Освобождение мыслилось ими как состояние полной объективации сознания, более не вырабатывающего отношений к объектам. Достижение освобождения обеспечивалось психологическими средствами, а именно, путем анализа состава психики. Субъективные смыслы сознания демонстрировались в серии представлений — «картин психики», которые воспринимались тем же

сознанием как знаки его собственных состояний. Номенклатура таких знаков и их последовательность были твердо установлены опытом психотехнической практики. Сверка демонстрируемых сознанию знаков осуществлялась при помощи специальных механизмов — подающего («праврити-винджняна») и фиксирующего («клишта мановиджняна») — и продолжалась до тех пор, пока сознание («алая-виджняна») не отождествляло особый знак — «освобождение» и тем самым не оказывалось в этом состоянии. Такова общая схема, если не вдаваться в детали метафизики и эпистемологии³⁾.

Шанкара подытожил традицию умозрения, противоположную буддийской: отстаиваемая им «атмавада» усматривает идеал освобождения в идеализации намерения: «Быть мне объектом». Состояние «мокши» достигается полной объективацией сознания, более не содержащего отношения к самому себе как субъекту страдания. Процесс освобождения состоит в инфляции сознания, то есть в последовательном снятии ложных отождествлений, начиная с отождествления сознанием себя со страдающим индивидом. Заканчивается он состоянием неотличения сознания от его объекта (Абсолюта или Брахмана). Достижение освобождения обеспечивается здесь семантическими средствами: все состояния психики, представляемые как субъективные переживания, последовательно описываются при помощи семантических правил действия («вичара»). В этом случае картины психики уже не могут служить знаками состояний сознания: объективированные, они оказываются внешними и чуждыми ему. Вводя различие описания и сознания, Шанкара рассчитывает получить критерий освобождения сознания. В самом деле, последовательно описывая феноменологию сознания, мы будем осведомлены о достижении «мокши» по признаку неопикуемости («нирвачания»).

Сказанное достаточно объясняет пристальный интерес к проблемам семантики и философии языка, постоянно поддерживавшийся в индийской философской мысли. Если в буддийской традиции правильность движения по пути освобождения и реальность достижений всецело зависели от совершенства средств анализа феноменов психики («дхарм») [182], то в традиции атмавады совершенствовался анализ языка. Не удивительно, что в этом направлении были

³⁾ Более детально см. Chatterjee, A. K., *The Yogacara Idealism*, Varanasi. 1962, esp. p. 140 ff.

достигнуты значительные позитивные результаты, некоторое соответствие которым мы находим в западной философской традиции лишь в XX веке, когда проблемы организации научного исследования заставили всерьез заняться анализом языка науки.

Как на Западе рефлексия по поводу научного знания оказалась связанной с необходимостью разрешения лингвистических парадоксов, так и в Индии та же проблема возникла в связи с рефлексией религиозного опыта при реализации стремления к освобождению. Особенность этого опыта состоит в усилии неизменно сохранять себя в субъективном состоянии за счет очищения опытного поля от тех частей, которые удалось перевести в состояние объективности нашей рефлексии, превратив их тем самым в объекты обычного (например, психологического⁴⁾) знания. В индийской метафизике постоянно учитывалось наличие двух «физик», подлежащих преодолению, выведению из сферы религиозного опыта, а именно: естества и языка; таким образом, мысли приходится действовать одновременно в двух «дискурсивных универсумах» («ачара»).

Отличие веданты от буддизма в том, что здесь состояние освобождения не достигается, а разъясняется. Оно все время есть, его нужно лишь осознать. Объективируя одно за другим психические состояния, подверженные страданию, сознание их описывает средствами языка «здорового смысла». Но неадекватность этих средств, в свою очередь, может оказаться источником ложных представлений, заслоняющих сознанию его свободу. Это объясняет, почему веданта развивает свою философию языка в направлении, противоположном представленному теми современными западными исследователями (Мур [163], Витгенштейн [113], Виздом [178]), которые усматривают свою философскую задачу в редукции языка науки к обыденному языку. Веданта выделяет особый вид откровения Брахмана — «апарокша-анубхути» («незаочное постижение», оно же «анубхава»). Смысл этого откровения состоит в объективном выделении иерархии всех экспрессивных категорий лингвистической семантики. Сознание осуществляет, таким образом, не только психологическую, но и языковую инфляцию. Серией последовательных ходов («вичара») по

⁴⁾ Это великолепно коррелирует с гуссерлевской аргументацией в его «*Philosophy as Rigorous Science*» cf. *Husserl, E., Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper Torchbooks, New York, 1965; esp. p. 71–122.

«дискурсивному универсуму» оно отличает собственные рефлексивные процедуры от объективно соответствующих им средств выражения, пока не исчерпывает последние и не приходит к убеждению, что парадоксы описания целиком относятся к природе языковых структур и не могут связать свободы сознания. Расставшись с языком и оставив его в виде законченной и полной системы изобразительных средств, сознание переходит — теперь уже неколебимо — к реализации «мокши» в другой «физике» — в универсуме психических состояний йоги. Тем самым философские задачи в сфере языка оказываются исчерпанными.

Этот философский процесс служит наиболее универсальным средством выявления семантики культуры как она представлена в языке, нормативно данном рефлексизирующему сознанию. Точнее, философское сознание, объективируя языковые средства выражения, уже через них оказывает организующее воздействие на культуру, формирует ее в соответствии с категориями языка. Такое толкование не имеет никакого отношения к гипотезе лингвистического релятивизма Уорфа [187], пржде всего потому, что объективация здесь осуществляется никак не бессознательно (как сказали бы современные структуралисты [79]) и всегда целенаправленно [185]. То, что следует отсюда, может представлять семантическую интерпретацию известного положения Макса Вебера о том, что индийская социальная организация есть результат неустанной работы конструктивной брахманской мысли [177], в смысле того несомненного и огромного влияния, которое оказал Шанкара на индийское общество, впервые предложив теоретическое обоснование идеала совершенного отшельника — санньясина — как абсолютной точки отсчета в индуистской социальной организации [62].

Нам предстоит описать «появление» всех изобразительных средств языка по мере реализации стремления к освобождению. Мотивированные и направленные усилия сознания порождают специфические «денотатные миры» и соответствующие им разновидности языка сигнификативного, символического и интенционального, которым мышление последовательно отказывает в пригодности для выражения своего смысла. Это стимулирует дальнейшее движение мысли, отталкивающейся от объективированных денотатных миров: своей экспрессивной ограниченностью они вынуждают сознание искать иные средства описания до тех пор, пока все не будут исчерпаны.

Это мы и имели в виду, назвав такое откровение опытом семантической деструкции языка. «Игра смысла» состоит в переборе всех возможных «игр языка» и прекращается, когда субъект (Атман) осознает себя Абсолютом (Брахманом).

Действие «апарокша-анубхути» — «откровения в тексте» — состоит в том, что брахман, изучающий священные тексты Упанишад, как это предписано ему нормами культуры, может достичь состояния «свободного санньясина». Почему это происходит? Познавательная функция («джинджняса») вложена в брахмана самой культурой, воспитанием. Но как наряду с ней возникает стремление к освобождению, культурой не предписываемое и даже осуждаемое ортодоксией? Очевидно, в структуре текста и в его содержании присутствует нечто, выявляющее стремление к освобождению («мумукша»).

Шанкара различает в каждом таком рефлексивном ходе («вишара») два такта [164, р. 81]. Первый — направленность изучающего на понимание текста, которую он называет «парьяя», то есть «намерение». Второй — направленность от текста с найденными в нем выражениями намерения к определению соответствовавшего данному рефлексивному усилию состоянию сознания. Это — «прайоджана» («применение»). Не будет большой натяжкой отождествить движение к тексту с теоретической деятельностью интеллекта, а движение от текста к сознанию — с интуитивной. В самом деле, движение первого рода представляет собой активность ума, свободную от предположения действительности опыта, поскольку познавательная функция предполагает лишь направленность на реализацию этой действительности. Движение второго рода есть «давание» разума чему-то. Текст постоянно оказывается «как бы» источником познания, подменяющим собой интеллектуальную интуицию, как ее понимал Кант и сам Шанкара в понятии «анубхава». Текст выступает перед читателем в роли скрытого, неперсонифицированного наставника, вмещающего сознанию некоторое внешнее содержание. Как мы увидим, это содержание и заставляет читающего постоянно высвобождать мысль из-под языковых конструкций, реализуя чистое стремление к свободе, которое он, приступая к чтению, не знал за собой. С точки зрения семиотики, теоретическая деятельность интеллекта («парьяя») сопоставима с прагматическим аспектом языка, а интуитивная — с семантико-синтаксическим. Последнее означает, что сознание

из отраженной в тексте собственной интуиции выстраивает систему изобразительных средств языка.

В отношении введенных Шанкарой ходов рефлексии можно еще сказать, что «прайоджана» служит задачам организации поля сознания средствами языка, а «парьяя» — оперированием в тексте значением как инструментом. В результате этого понимание организации текста оказывается подчиненной металингвистической задаче, поскольку оно не способствует установлению коммуникации читающего с предполагаемым «автором» текста, но создает условия для интеллектуальной реконструкции религиозного опыта [113]. Работа над текстом сопровождается усилением «прайоджаны» и ослаблением «парьяи» до тех пор, пока последняя не реализуется как «мумукша». Сказанное вполне относится к сравнительной характеристике объективированных языковых средств выражения: сигнификаций («абхидха»), метафор («лакшана») и интенций («дхвани»). Их связь с отдельными элементами текста все больше сублимируется. Фактически это означает выход за рамки размещенных в тексте структур посредством отталкивания от типологии текстовых единиц.

Шанкара замечает, что не всякий текст способен развить интеллектуальную интуицию, но лишь высказывания из Упанишад, в которых упоминается Брахман (так называемые «махавакья» — «великие речения»). Какую, однако, эмпирическую релевантность имеет Брахман Упанишад и по каким мотивам может человек желать познать Брахмана? Ведь Брахман не встречается в естественном опыте и потому не может выглядеть как знак, как ценный объект, способный возбудить желание.

1. Теоретическое обоснование возможности познания Брахмана («парьяя»)

В «Брахмасутра-Бхашье» Шанкара говорит, что желающий познать Брахмана начнет, разумеется, с текста Упанишад, где это слово только и встречается. Но если Брахман не известен иначе, как только из текста веданты, почему же тогда должна идти речь об индивидуальном желании, а не о санкционированной авторитетом Вед всеобщей обязанности? Ответ Шанкары таков. Причины человеческого счастья и несчастья — «дхарма» и «адхарма». Соответственно, «дхарма» — это то, что предписывается Ведами, «адхарма» — то, что возбуждается. Лишь в состоянии освобождения обе

теряют действенность [169]. Таким образом, освобождение — не продукт «дхармы» и «адхармы». Свобода не может быть результатом нормативного предписания. Брахман не будет также объектом предписаний к медитации к познанию, поскольку Абсолют не объективируем.

Отличая теоретическое знание от медитации, Шанкара говорит, что знание — отнюдь не активность ума («манаси крия»). Познавательная деятельность не зависит от природы вещи, а предпринимается по воле человека. Хотя знание возникает из свидетельства Упанишад, к нему также нельзя принудить. Предписания вроде «познай самого себя» («атма-нам видхи») несут не познавательную, а этическую функцию: отвращают людей от стремления к мирским «благам» [153]. Итак, предложения о Брахмане самодостаточны, не содержат ни норм, ни оценок и дают непосредственную реализацию существенного смысла человеческих намерений [160].

Впервые встретившись со словом «Брахман» в тексте Упанишад, еще не помышляя ни о каком особом индивидуальном желании познания, мы, естественно, полагаем, что оно имеет какое-то значение, раз вставлено в текст. Предложения, в которых оно фигурирует, не производят впечатление абсурдных, бредовых, бессвязных и т. п. Можно рассчитывать, что значение этого слова станет яснее, когда мы реконструируем его синтаксические связи и определим из контекста, в какой выразительной функции оно используется. Затем мы уточним область его значений до такой степени, что, будь это обычное слово, им можно будет пользоваться впредь по усмотрению в сходных смысловых ситуациях, не сомневаясь в том, что нас поймут.

Но первый же опыт осмысления заставит нас убедиться, что речь здесь идет о вещи, знание которой хоть и можно получить из контекста или по этимологии, однако знание это особого рода. Его никак нельзя передать, а значит, нечего надеяться, что нас поймут. Выходит, его следует употребить по-иному. Отсюда впервые естественный интерес: как же?

В тексте Упанишад сказано: «Реальность, Сознание, Бесконечное суть Брахман». Из приведенного определения Брахмана ясно, что мы не сможем понять встречающегося там слова «Брахман» до тех пор, пока не осознаем, что оно означает Реальность, обладающую природой Сознания, свободную от любой ограниченности («Бесконечное»). Далее, в Упанишадах говорится, что такую вещь, как Брахман, нужно познавать, поскольку она представляет собой конечную

цель. Познание представляет собой профессиональный долг, кастовое предназначение брахманов. Но ведь к познанию нельзя принудить. Как же избавиться от парадокса нормативности знания? Оказывается, Брахман — именно такая вещь, которая приносит это избавление.

Этимологически «Брахман» означает «столб», «опора» или же «рост», «величие»: непревосходимое величие, коль скоро никакое другое слово не может определить, либо ограничить его смысл. Ведь из контекста мы узнали, что Брахман свободен от ограничений. Шанкара поясняет: такой контекст специально устроен с целью восприятия трансцендентного, то есть служит квази-источником интеллектуальной интуиции. Этим подразумевается, что значения слов в данном контексте должны выступать в несобственно-семантической функции. Первым средством, использованным для описания Брахмана на «нулевом» уровне рефлексии, оказалось, однако, связывание прямых контекстуальных употреблений слов. Это необходимо, ибо доказывает возможность познания Брахмана и в то же время демонстрируется парадоксальность предложений о Брахмане при попытках эмпирической локализации слова «Брахман».

Смысл, полученный этимологическим путем, доказывает лишь, что существование вещи возможно («самбхавана-матрабуддхи») не деконструируя существование этой вещи. Но если существование в принципе допустимо, мы продолжаем дискурсию. Ведь рефлексия осмысленна лишь в отношении постижимой вещи («пратипанна васту»). Самопротиворечивое понятие, например, «сын бесплодной женщины», непостижимо, и никакая рефлексия по его поводу невозможна. Если понятие Брахмана непротиворечиво и это показано с достаточным основанием, его возможность должна быть демонстрируема.

Упанишады свидетельствуют: «Брахман — это Атман». Атман же как рефлексия сознания в форме «Я есмь» очевиден каждому («сарвалоканратьякша»). Но не следует полагать, что поскольку Брахман есть всем известный Атман, дискурсия не нужна. У каждого свое понятие «Я», но его непсихологическая природа не каждому ясна. Философская дискурсия не открывает здесь новое знание, но выполняет критическую функцию. Локаятики, например, утверждают: «Я» относится к телу. Буддисты-мадхьямики говорят, что «Я» — пустота («шунья»), буддисты-йогачары: что «Я» — поток моментальных представлений сознания. Чтобы решить, какая из

этих точек зрения истинна и согласуется с авторитетом Вед (хотя бы потому, что рассуждения об Атмане встречаются в ведическом тексте), дискурсия необходима. Так доказывается возможность и необходимость познания Брахмана.

И тут к теоретическому интересу и долгу начинает примешиваться глубоко личный мотив. Радость и наслаждение, заявляет философ, временны и преходящи и потому не могут представлять истинной ценности. Страдание — всеобщий закон. Но какова ценность страдания? Вечное счастье способна обеспечить лишь вечная Реальность. В тексте Веданты Брахман аттестуется и еще и как «Бытие-Сознание-Благо». Подстегнутый этим знанием, индивид мечтает узнать о нем побольше. Появился интерес, связанный с проблемой освобождения от страдания. Итак, адвайтины утверждают не только возможность познания Брахмана, но и реальную возможность желания этого («брахмаджиджняса») [176].

Что касается источника убеждения в природе страдания, он выяснится после анализа первого уровня рефлексии.

2. Интуитивное обоснование возможности познания Брахмана («прайоджана»)

Осуществив эмпирическую локализацию слова «Брахман» в текстах и как бы укоренив его в сознании, адвайтин переходит к применению этого слова, чтобы узнать точный смысл субъективного отношения при реализации познания Брахмана.

Но тут немедленно обнаруживается парадоксальность высказываний о Брахмане. Как могут предложения Веданты иметь объектом Брахмана, о котором сказано, что он вечный субъект? Шанкара отвечает на это, что Упанишады не указывают на Брахмана, как на «ЭТО», то есть известный либо познаваемый объект. Упанишады сообщают, что Брахман — не объект («авишая»), поскольку он — источник мотиваций («пратьягатма»). Все-таки, если не точная, то приблизительная предикация Брахмана должна быть возможна. Поскольку он реален, ему должна соответствовать некоторая денотатная область. Необходимо внести поправку в наш прием сигнификации: различить основное значение («абхидха»), которое определяется ситуативно и прагматически, и область второстепенных, но возможных значений, приблизительно очерчивающих Брахмана.

Принципиальную допустимость некоторой сигнификации обосновывают следующим вспомогательным рассуждением. Если Брахман вообще непознаваем, откуда и как Упанишадам стало известно, что именно и когда должно обозначаться словом «Брахман»? Предложения Упанишад о Брахмане учат, что он — не «это» и не «то», а «Реальность этого и того». Такие слова как Брахман и Атман в их тождественной сопряженности указывают на Брахмана как на всякую опору и как на себя, то есть самоопорного и самодеятельного.

Поэтому при отрицании всех видимостей должна остаться конечная субстанция, которая логически не может быть ничем иным, кроме субъекта, ибо если отрицается самоосвещенный, рефлексивный субъект, остается без опоры и видимость феноменального мира [176]. Согласно разъяснению ведантиста Вачаспары Мишры, когда человек, знающий слова и соответствующие им значения, изучает Упанишады, он познает Брахман как субъект ввиду способности Вед дать такое знание о нем. Вачаспати говорит: подобно тому, как человек не в состоянии воспринять находящийся у него перед носом горшок, если он слеп или рассеян умом, так же не будет познан Брахман, даже если вызубрить наизусть положения Веданты, коль скоро неизвестны принципы свидетельствования через значения слов [176]. Таков вывод о Брахмане, вытекающий из сигнификативного использования языка и полисигнифики.

Однако Шанкара показывает, что вывод в таком роде ложен и определился он не свойствами Брахмана, а свойствами языка. Далее следует заключение о необходимости различать не моно/поли/сигнифику, а сигнифику и символику.

Брахман не поддается описанию, он лишь как-то при-близительно может быть показан («адуравипракаршена»). Однако всю сумму знаний о нем мы до сих пор получили при помощи языковых средств. Мы уже знаем, что Брахман — единство бытия и сознания, объективной действительности и субъективной деятельности. Но сочетание таких признаков или категорий в единой системе логически невозможно. Мы пыгались предположить, что в одних случаях слово «Брахман» сигнифицирует одно, в других — другое. Несообразие в едином и возникло в результате извлечения знания из языковых структур. Выходит, для реализации Брахмана ничего не остается, как разрушить эти структуры, отказать в действительности сигнификативному языку, превратив фрагменты его действительности в объекты деятельности сознания, на

которых оно преодолевает собственную «текстовидность». Возникает перспектива иной системы понятий, отличной от оппозиции «деятельность-действительность» тем, что объективируемой деятельностью, то есть последовательностью манипулятивных процедур сознания, становится язык, а создаваемой субъективной действительностью — йога.

Их разведение начинается именно с этого уровня за счет подчеркивания того, что лишь в факте логического несообразия дается указание на тайну Брахмана: мы вынуждены говорить о нем так, как будто Брахман есть нечто, о чем можно сказать вразумительно. Несообразие дает возможность построить знание введением новых видов употребления языка, отражающих эффект некоммуницируемости и способствующих устранению конкретных пространственно-временных элементов опыта. На это тратится наша познавательная функция («джинджняса») и одновременно высвобождается «мумукша». В таком переходе обнаруживается то, что известно, но скрыто. Выходит, языковые средства не обнаруживали бы Брахмана, если бы сами не были ложны.

3. «Парьяя» первого этапа рефлексии от структуры текста к природе Брахмана: теория ложной атрибуции и ее снятия (трансценденция)

Комментируя текст «Бхагавадгиты»: «Брахман — ни бытие, ни небытие», Шанкара разъясняет, что Брахмана нельзя соотносить со словами и поэтому на него указывают через отрицание особенностей («вишеша»). Брахман не может быть охарактеризован словами «есть» либо «не есть», поскольку он сверхчувственен и не представим как объект знания. Брахман не подлежит словесному описанию потому, что все произносимые слова как бы проливают некий свет на реферируемую вещь, позволяя слушающему осознать эту вещь путем восприятия ее отношения со словом. Но Брахман безвиден и слово «бытие» не может его сигнифицировать, то есть нельзя сказать, как в случае горшка: «Это = есть».

Поскольку Брахман полагается постоянным субъектом, была доказана потребность его описания, а на нулевом уровне рефлексии продемонстрирована возможность постижения (с учетом того, что данные человеческого опыта

неадекватны для такого описания); *использование* слов осуществляется в несобственном смысле. Размещают смежно в тексте «адхьяропу» («атрибуцию чего-либо Брахману») и немедленно вслед за ней — «апавада» («отрицание только что сказанного»). Текст, построенный из таких структурных связок, оказывает на читающего действие помимо его сознания, без апелляции к собственному содержанию текстового сообщения. Этим подготавливается вывод: слова, используемые для восприятия Брахмана, не следует понимать буквально, согласно практике говорения. В сознании читающего разрушаются лингвистические структуры, и оно становится чистым. Связка «адхьяропа-апавада» — основная единица организации философского текста. Шанкара демонстрирует это на примере анализа «Гиты». Из того, что Брахман не может быть описан как Реальность, некоторые могут ошибочно заключить, будто его нет. Для опровержения «Гита» утверждает: «Брахман — существо (“аститва”)), и ему приписываются все органы живого существа. В тексте сказано:

«Брахман имеет руки, ноги, глаза, головы, уши и лица со всех сторон: пронизывая все, он стоит столбом» [172].

То, что имеет органы существа, не может не существовать. Шанкара поясняет: «Чтобы сделать возможным восприятие существования Брахмана, ему приписывается ложная форма (“митхья-руп”) как бы в виде свойства, но фактически для представления. Благодаря ложной атрибуции и ее отрицанию демонстрируется нефеноменальность (“нишпрапанча”) Брахмана: он не может быть задан, не может быть представлен экстенсивно. Поскольку же телесные органы всюду способны исполнять свои функции благодаря существованию силы Брахмана, все они лишь признаки (“саджня”) его существования, но не его самого. Для приписывания их Брахману необходимы посредники — языковые фигуры (“упачара”). Чтобы ни у кого не осталось впечатления, будто Брахман имеет много рук, ног и чувствилищ в прямом смысле, “Гита” тотчас же явно отрицает то, что было ложно приписано» [172, XIII, 12–14].

Это означает: «Сообщения не было — было лишь несообщение». Шанкара остроумно замечает: «Такие предложения как “не имеет ни рук, ни ног — движется и хватает: не имеет ни глаз, ни ушей — видит и слышит” следует уподобить высказыванию “Слепцу подали ослепительный бриллиант”» [173, II.1].



Схема 5.

4. «Прайоджана» первого этапа рефлексии: интуиция ложной атрибуции и ее снятие

Знаменитый грамматист Бхартрихари, живший до Шанкары, представитель школы лингвистического абсолютизма (шабда-адвайта) утверждает, что метод «адхьяропа-апавада» обладает высокими педагогическими достоинствами и весьма эффективен при обучении детей самостоятельному мышлению. Благодаря применению противоречивых средств демонстрации дети приходят к восприятию истины, ведомые ложными путями. Это «фрустративный» метод постановки мышления. Им создается тип личности, склонный относиться к феноменальному миру как недостоверному, неотожествляемому и неокончательному, ориентированный на неперсонифицированный Абсолют, испытывающий чувство «не-Я». Такую познавательную ориентацию можно считать семантическим обоснованием этического принципа универсальности

страдания, о чем речь шла выше. Способ усвоения языка определил преобладающий в индийской культуре характер и тип мышления [154].

Ориентированность на неличный Абсолют связана с безличностью текста. Текст писания, безусловно авторитетный и несущий в себе вечное знание, не может иметь автора. Теория «нелицеприятия» («апаурушея») текста — одно из основных звеньев доказательства авторитетности Веды [164, р. 44 ff].

Интересно сопоставить это замечание о способе обучения языку иным методом, основывающемся на обозначении объектов для выражения собственных желаний. Этот метод может быть проиллюстрирован выдержкой из «Исповеди» Августина, где он вспоминает, как в детстве постигал значения слов: «Когда они (взрослые) называли какой-нибудь объект и соответственно двигались к нему, указывали на него, я видел это и соответственно уразумевал, что объект и имя связаны. Намерение связать их ясно указывалось в движении их тел, как если бы это был естественный язык всех людей: выражение лица, игра глаз, движение рук, тон голоса — все это имело под собой некоторые состояния их ума, когда они искали, обладали, отрицали или избегали чего-либо. Так, слыша много раз, как слова употреблялись в соответствующих контекстах, я постепенно усвоил их связь в объектами, которые они обозначали; после того, как я научился воспроизводить эти слова, я уже был в состоянии выражать свои желания» [151].

Этот метод, в противовес методу Бхартрихари, может быть назван «интегративным». Он ведет к утверждению «Я» говорящего, служит целям коммуникации и способствует формированию типа личности, считающегося основным в западной культуре. Не случайно А. Харнак назвал Августина, в его «Истории догмы», «первым современным (= западным) человеком» [158].

Таким образом, именно здесь, где начали расходиться язык и йога, мы обнаруживаем основную линию раздела между европейским и индийским мышлением. При действии средств языка на сознание в первом случае упрочивается сигнификативная функция, во втором — символическая. В итоге религиозная мысль Августина устремляется к идее личного Бога, адвайтин же продолжает процесс познания персонифицируемого Абсолюта.

Весьма симптоматично, что и в платоновском «Государстве» мы находим нечто подобное — теорию «фрустративной» ментальности, необходимой для философского познания диалектики (523 b, c, 524 c, 524 e). Тот социальный идеал, который пропагандировал своим методом Платон, хорошо известен. Это подобие только подтверждает предположение, что платонизм является наибольшей в западной культуре исторической аппроксимацией индийского кастового общества.

5. «Парья» второго этапа рефлексии теории Брахмана, показанного методом метафорического определения («Лакшана-Вритти»)

Если на первом уровне рефлексии были заложены основы сознания личности, на втором приходится решать проблему «личного языка» ([113, ff] и [144]).

Метод символического соотнесения Брахмана с языком Шанкара излагает в своей «Тайттирия-упанишад-бхашье» [173, IV. 7]. Комментируя определение «Реальность, сознание, бесконечность суть Брахман», он указывает, что эти слова следует рассматривать как накладки («адхья»). Утверждается, что Брахман, квалифицированный «Реальностью и т. п.», отличен от всех вещей, то есть уникален. Вещь же, согласно Шанкаре, дифференцируется, когда отрицаются все прочие возможные ее определения. Но нет смысла в применении предикатов к объекту единичного класса, если вообще нельзя соотнести его с иными объектами. В таком случае предикаты могут служить лишь несобственными определениями («лакшана»), а не атрибуциями, как это было на предыдущем уровне. В то время как признак («саджня») дифференцирует одну вещь среди других вещей ее класса, «лакшана» выделяет ее из всех вещей. Слово «лакшана» родственно слову «лантхано» («прятать», «оставаться незамеченным», «забытым» и т. п.). Санскритский термин наделяет действие качеством совершенности в будущем и означает «нечто, что никогда не может быть актуализировано в памяти по причине его нахождения в зонах забвения». Имея в виду это значение, нетрудно убедиться, что проблема «частного языка», как она рассматривается Витгенштейном, основывается на неверном толковании. Вместо представления этого языка некоторой «языковой

игрой», проистекающей в ином мире, нежели актуализируемый в реальности существования, он рассматривается как игра, в которую нельзя играть ни в каком из возможных миров.

В предлагаемом Шанкарой определении Брахмана все предикаты приведены «ради иного» («парартха») и друг с другом семантически не связаны. Каждый из них соотносится со словом «Брахман» независимо от прочих. Согласно Шанкаре, Реальность — это то, что не уклоняется от своей природы («авья»), в то время как нереальность изменчива («викара»). Однако «реальной» можно счесть и материю. Поэтому для отрицания материальности вслед за определением «Брахман — Сознание» слово «Сознание» определяется как предикат и не имеет смысла «Познающего» («джнянакарта»): познающий продуцирует знание, а то, что произведено в форме познания, не может быть Реальностью. Более того, слово «Познающий» предполагает различие познания и познаваемого, то есть ограничение Брахмана, чему противоречит предикат «Бесконечный».

Итак, Брахман настолько уникален, что слов для его определения вообще нет. Но поскольку о нем нужно как-то сказать, привлекаются слова философского языка. Любое из них само по себе сбивает с пути и не может дать полного определения Брахмана, однако они вновь используются в связке. При этом один термин может предиктировать другой в действительном смысле, то есть они могут служить друг другу реальными определениями. Один член, понятый реально, полностью устраняется другим: Бытие — Сознанием, Сознание — Бесконечностью, Бесконечность — трехчастностью всей системы. Эта несообразность возбуждает стремление понять, каковы могли быть мотивы построения такой фразы. Своей парадоксальностью фраза сохраняет и в то же время намекает на тайну Брахмана. Она сохраняет тайну, ибо у нас нет идеи о том, что такое сознание. Этим как бы обеспечивается проницаемость любых идей нашего сознания для трансцендентного⁵⁾. Она ее обнаруживает, поскольку эффективно указана уникальность Брахмана среди всех «объектов» и всех эмпирических «субъектов». Таким образом, «лакшана» должна быть чем-то большим,

⁵⁾ Этот основной мотив кантовской «Критики чистого разума» легко узнаваем в ответе на вопрос Б. Рассела: «Как вообще возможна эта критика?» (см.: *Russell, B., The New Realism*, London, 1928; p. 31).

чем простая метафора. В самом деле, это то «скрытое», что проявляется только тогда, когда соотносится с «явным». Скрывая Брахман за всем спектром метафорических значений, «лакшана» демонстрирует нашему мышлению всю глубину потенциальности Брахмана, «вертикальную размерность» мысли.

Рассуждение, таким образом, прояснило, что слова «Реальность и т.п.» скорее служат прямыми определениями интенции к познанию Брахмана, поскольку устремленность к нему в таком роде отличает его от всех прочих вещей. Здесь можно усмотреть явное сходство с декартовым «радикальным сомнением», хотя и без дифференциации на модусы мышления и протяженности [181].

В наши задачи не входит подробное описание всех средств символического выражения, образованных в индийской семантике для теоретического различения прямой и имплицитной семантических функций предложения [155]. Выделим лишь один из главных видов «лакшаны» — тот, в котором часть обычного смысла устраняется, а часть сохраняется. В обычном смысле в «великом речении» «ТО ТЫ ЕСИ» под «ТО» понимается всезнающий и всемогущий Брахман, под «ТЫ» — индивидуальный субъект в том же значении, что и в предложении «Ты проснулся». В особом, ведантическом смысле часть обычного значения «ТЫ» устраняется как несущественная, относящаяся к переменной индивидуности. Сохраняется лишь инвариант: понятие субъекта, способного к индивидуации. Так же устраняется часть обычного значения «ТО» — его трансцендентность сознанию («парокша»). В результате предложение символически изображает отождествление за счет наложения и приравнивания («саманадхиکارана») Брахмана и индивида.

Ведантическое выражение — не тавтология. Подобно узнаванию («пратьябхиджана»), оно не дает нового знания, но устраняет ошибочное представление о различии. Однако его не следует принимать за предписание («дришти видхи»), то есть за выражение нормативного знания: оно является высказыванием о существовании, не связанным ни с чувственным восприятием, ни с йогической медитацией. То и другое способны создать лишь временную иллюзию прекращений потока существования. Вечная «мокша» вообще не может быть произведена в результате личного восприятия либо медитации («дхьяна»). Итак, «ТО ТЫ ЕСИ» дает истинное знание, недостижимое иными средствами, а употребляемые

в нем слова, не теряя собственного смысла, снимают ложные представления [175]. Как предложение: «Змея — это веревка», адресованное человеку, ошибочно принявшему веревку за змею, подразумевает, что слово «змея» относится к реальной веревке, так же и «Ты», хотя и фигурирует, относится к «ТО».

Но не странно ли, что при отыскании Абсолюта косвенный, а не прямой смысл дает основное значение выражения «ТО ТЫ ЕСИ»? Действительно, это выражение не может быть в полном смысле названо метафорой. Слово «горшок» одновременно обозначает универсалию и все индивидуальные горшки. Предложение «принеси горшок» имеет в виду лишь индивидуальный предмет: ведь нельзя «принести» универсалию. Говоря: «ТО ТЫ ЕСИ», отождествляют субстанцию, игнорируя атрибуты, как в случае горшка приносят «субстанцию», а не атрибут «горшковость». Поскольку же и «ТО», и «Ты» относятся к субстанциям, а не атрибутам, реально нет и не может быть метафорического употребления. В комментарии к «Чхандогья-упанишаде» Шанкара поясняет: принятые выражения употребляются не метафорически, а поскольку нет лучших слов для обозначения Атмана [171]. Слово «лучшее» содержит намек на оценку, явно текстом не заданную. Но дело в том, что мы уже покинули сферу вербальных выражений. Речь сейчас идет о выражении интенции мысли, о ее конкретном моделирующем потенциале концептуализации.

6. «Прайоджана» второго этапа рефлексии: интуиция Брахмана, показанного методом метафорического определения

«Интенция» не имеет прямого отношения к образным представлениям. Поэтому она оказывается подходящим инструментом для реализации освобождения. Вачаспати Мишра разъясняет, что если интенция обычного предложения противоречит источнику познания (восприятию, логике и т. п.) это предложение, коль скоро оно выражает чье-либо личное намерение, объявляется неистинным. Но ведические предложения не имеют автора, им не может быть приписана ложность [176, р. 342–346]. Итак, слова «ничьи», но их простое произношение еще не создаст интенции: например, если эти слова произносятся в бреду. Услыхав предложе-

ние и поняв его буквальный смысл, мы можем остаться в неведении относительно его интенции. Например, один человек, желая занять место другого, говорит ему: «Тебя зовут»; тот уходит, и он садится. У обманщика было единственное намерение, а оформить свою интенцию он мог по-разному: прямо приказать, попросить, наконец, попросту оттолкнуть... Точно так же и ведантические предложения должны быть интерпретированы уникальным образом. Но их интенцию нельзя получить из опыта: Брахман прямо не обозначается, предложения о нем имеют уникальный контекст и не обнаруживают природы логических отношений. Отсюда ясно, что интенция («парьяя») — не что иное, чем синтаксическая связь.

Как развиваются действия по установлению интенции? Вводится понятие о «шастра-йони», буквально, «матрице Писания». Шастра, из которой должен родиться Брахман, содержит множество предложений, и даже если все они образуют связанный текст, это еще не дает никакой перспективы движения к искомой цели. Нужно проявить избирательность суждения, выявляя предложения с искомым смыслом из массы других. В них обнаружится рекуррентная доминирующая тема («абхьяса»). Несущественные для этой темы предложения выпадают из сознания, бесполезные предложения, несущие простую эмпирическую информацию, пропускаются. Но все это можно делать, если тема уже проявилась. Она будет интенцией, дающей ключ к пониманию ведического откровения. Она окажется тождественной интеллектуальной интуиции, то есть «интуиции теории», освобожденной от ориентации на материал.

Объективные следы интенции обнаруживает структурный анализ текста, хотя собственного понимания ее он дать не в состоянии. В некоторых случаях ее определяют по набору признаков, из которых главнейший — смысловое единство начальных и конечных высказываний («экавьякта») в ряде независимых текстов, попадающих благодаря этому в «интенциональную обойму». Например, «Чхандогья», Упанишада к «Самаведе», начинается с предложения: «В начале было лишь Единое Реальное», а заканчивается (композиционно, а не текстуально) — «То ты еси». «Антарейя», Упанишада к «Ригведе», начинается с предложения «В начале был только Атман», а заканчивается: «Итак, он увидел в этом Пуруше себя как неделимого Брахмана». В «Брихадараньяке», Упанишаде к «Яджурведе», вначале сказано: «Я — Брахман», а

в конце: «Атман — Брахман». «Мундака», Упанишада к «Атхарваведе», начинается с «Господин, узнавший Это, все ли мы узнаем?», а заканчивается: «Бессмертный Брахман — впереди» [150, р. 321]. Итак, охвачены все Веды и главнейшие Упанишады к ним. Они скоординированы, и по главнейшей рекуррентной теме, которая есть отношение Брахмана и Атмана, можно сделать вывод, что главная интенция Вед — учение о недвойственности.

«Интенция сознания» соответствует высшему уровню традиционной индийской семантики — «дхвани», напоминая по характеру развитие музыкальной мелодии с лейтмотивом. Это подчеркивается принципом «упакрама-параakraма» [150, р. 324 ff]. Если окажется, что начальный и конечный смыслы текста не гармонируют, значит, в нем параллельно присутствуют две независимые линии развития. Можно условно считать начальную тему главной, а конечную — вторичной. Уместно также предположить, что в исходном тексте заложена возможность независимых трактовок. Применительно к «Брахмасутре» это позволило «развить» несколько параллельных школ веданты с разными интенциями. Интересно, что вся история индийской философии просматривается как единое музыкальное движение, напоминающее своей суггестивной логикой о стремлении к освобождению от страдания [162].

Таким образом, «дхвани» есть изобразительное средство языка, соответствующее дискурсии самосознания. Этот вывод имеет культурологическую ценность, поскольку в рассуждении раскрылся изнутри механизм традиционалистского мышления в его отношении к авторитету.

7. Определение несобственности языка и указание на Брахмана методом «нетивада»: теория интуиции (парья)

Адвайтины считают, что ведическое знание в конце концов тоже обманчиво. Но нереальность Веды не абсолютна. Абсолютно нереальное («сын бесплодной женщины») не может вызвать активной реакции, а Веда — может. Шанкара уподобляет это возможности получить наслаждение от приснившейся женщины: оно будет реальным. Так же и человек, которому приснилось, что его укусила кобра, может

умереть от шока во сне и никогда не узнает, что причина его смерти — вовсе не укус змеи.

Шанкара заключает анализ языка утверждением о несказуемости Брахмана, о невозможности для него быть смыслом предложения, несущим в себе познавательную функцию, поскольку в Брахмане предполагается отрицание всякой двойственности, а значит, и формальных структур логических предложений так он подходит к третьему рангу рефлексии — «нетивада». Наиболее четок этот принцип в комментировании текста: «То следует почитать как бы Атманом» [168, IV. 1.7]. Использование «как бы» означает, что Атман не может быть обозначен даже словом «Атман». То, что способно служить референтом слова, никогда не может быть ни Атманом, ни Брахманом, поскольку лишь объективное мыслится и обозначается словами. Комментируя текст: «Вот, наконец, указание (“адеша”) на Брахмана: “Не это, не это”. Поистине, не может быть иного либо лучшего указания на Брахмана, чем это» [168, III. 2.6]. Шанкара говорит: «Познающий природу страдания индивид на этом повороте прекращает размышление о природе страдания» [168, III. 4.5].

Для Шанкары, установившего невозможность построения логических отношений в предложениях о Брахмане, язык как средство коммуникации оказался превзойденным, а вместе с ним и проблема: сообщить о страдании. Это как раз то, что не сумел достичь Виттгенштейн, ибо он пользовался ошибочной логикой языка [113, ff].

Но неужели для сосредоточения на Брахмане надо отказать и от знания? О чем же, собственно, до сих пор шла речь, если мы реально не могли трактовать предмет дискурсии? Шанкара и его последователи в этот момент делают смелое, но единственно верное заявление: никакого рассуждения мы не вели и попыток фиксации его в языке не предпринимали. Мы постоянно занимались чем-то другим.

В любом языке так или иначе отражен статус личности в культуре. Например, ренессансная идея индивидуальности не свойственна индуизму. Для него характерна «дивидуальная» личность, каждый тип которой представляет собой соответствующий орган или функцию социального человека в целом. Брахманы репрезентируют «голову» и функцию самосознания такого «человека» («пуруши»), поскольку все прочие части определяются только через них. По сравнению с телесными переживаниями чувство самосознания —

самое интимное и труднее всего объективируемое. Поэтому оно теснее сплетается с Брахманом. Аханкара, «Я — деятель», эмпирический субъект, соотносится как с высшим рангом экспрессивных средств языка («дхвани»), всегда выражающим предельно индивидуализированное намерение, так и свойственной типу брахманов способностью интеллектуального суждения. То и другое, через понятие «Я» используется для «наводки» на Атман. Итак, поскольку вне Брахмана-Атмана нет ни языка, ни логики, остается устранить различие. Это делается вне слов, в йогическом усилии. Но пришли мы к этой точке посредством осмысления языковой действительности, разрушив ее и оставив все ее средства в «инобытии». Дальнейшее действие слов в тексте метаязыковое. Ученик Шанкары Сурешвара разъясняет это следующим примером. Спящий человек, названный по имени, немедленно пробудится. Но во сне невозможно услышать и понять смысл предложения: «Девадатта, вставай!» Если человек мог слышать и понять зов, значит, он не спал; но он спал и все-таки как-то пробудился. Точно так же, хотя и нет связи Атмана с выражением смысла слов «Атман», «Я», «ТЫ» и т.п. и нет знания о такой связи, Атман, понимаемый через значение «Я», действует имплицитивно, сквозь текст — в форме интеллектуальной интуиции, осеняющей сознание извне, подобно толчку при пробуждении человека [175, р. 106 ff]. Человек осознает себя Брахманом, и текст своей организацией поддерживает в нем чувство ноуменального, так что разным формам религиозного опыта внешне соответствуют фигуры языка. Последним, высшим уровнем будет «общение без слов» (т.н. «фатический язык»).

8. «Прайоджана» ведического познания методом «нетивада»: интуиция теории

Знание Брахмана, возникшее из текста Веданты, реально лишь в том смысле, что оно разрушает незнание. Но когда последнее разрушено, построенное на такой основе знание должно немедленно исчезнуть! Интуиция Брахмана искореняет «магическую иллюзию» мира, включая себя самое как особое состояние. В чем отличие ее от обычной эмпирической интуиции? Поскольку она связана по месту своего появления с «великими речениями» Упанишад, на этот вопрос можно ответить, определив прямо или косвенно

ее отношение к тексту Веданты. Шанкара считает, что прямо, поскольку знание, рождающееся из предложений типа «ТО ТЫ ЕСИ», устраняет осознание всех иных сущностей. При слушании «мазавакхья» умирает память о ложных понятиях и укореняется память о недвойственности. Проявляется несовместимость *знания*, отвергающего всякое действие, и *незнания*, его подразумевающего. Медитация на тексте также есть действие в своем роде. Но интеллектуальная интуиция не обязана своим появлением медитации на тексте, а тем более логическому рассуждению, вообще неспособному дать непосредственное знание. Она дает содержание знания непосредственно, и в этом — ее сходство с эмпирической интуицией — восприятием («пратьякша»). Поскольку Брахман — конституирующая причина всякого самосознания, то сознание в форме «Брахман», порождаемое чтением Вед, должно быть непосредственным с самого начала. Шанкара предлагает такую аналогию для понимания этого. Человеку, стоящему в шеренге, говорят: «Ты — десятый», и он непосредственно осознает, что он — десятый в ряду. Тот же самый пример можно обнаружить в текстах Виттгенштейна по основаниям математики. Но интенция Виттгенштейна — другая, ибо он по-прежнему озабочен преимущественно лингвистическими (т. е. ничьими) фигурами выражения. Но здесь в той мере, в какой нет связи с языком, т. е. при отсутствии такого сознания, когда ум ищет средства для выражения своего состояния в языке, фактически пребывая в незнании, эти средства препятствуют появлению знания Брахмана. От них нужно очиститься.

Шанкара не бихевиорист и не сводит содержание и смысл знания к процессу мышления. Покончив с деструкцией языка, он то же проделывает с психологией умственных состояний, объективируя раджа-йогу как совокупность рефлексивных процедур, а не как комплекс упражнений в самосознании [180].

Сознание себя Брахманом — не сверхъестественное явление, ибо каждый имеет сознание себя. Ментальный образ в форме Брахмана не оставляет ощущение двойственности, поскольку он вместе в образом мира уничтожает себя самого, подобно каплям воды, падающим на раскаленное железо и исчезающим, отнимая у него пар. Знание, полученное при помощи текстов, подобно пальцу, указывающему на объект. После того, как объект усмотрен, палец убирается, чтобы ненароком не быть принятым за объект познания. Когда в

«анубхаве» обнаружен Брахман, множественности приходит конец.

Поскольку Брахман не проявлен ни в каких признаках, познать его можно только из Упанишад:

«Самопознание как содержание понятия эмпирического “Я”, не есть истинное знание, раз “Я” не есть реальный субъект. Содержание дедуктивного знания, получаемое разными людьми, идентично, хотя возникает в разных сознаниях. Также и содержание знания, порождаемое из Упанишад, идентично познанию каждым субъектом себя, но не зависит от него» [170].

Самоосвещенный Атман не может быть известен логическому уму, потому что освещает все умоозримое, включая разум. Ни чувства, способные воспринять материальные вещи, ни ментальные состояния не имеют Атмана своим объектом. Все источники познания функционируют благодаря вечному присутствию Атмана, но не могут узреть его [168].

Сверхрациональная интуиция Абсолюта, покрывая своей реальностью логику диалектического разума, конкретно превосходит оппозицию «родового» и «индивидуального» субъекта. В самом деле, «индивидуальная» личность для своей реализации должна преследовать не абстрактный общечеловеческий идеал, но соблюдать вполне определенные, прежде известные ей требования кастового призвания. Откровение Атмана показало, что соблюдение этих норм не связывает свободы субъекта. Также и тексты Упанишад не дают знание о чем-то, прежде неизвестном: они разрушают незнание, наставляя в истинной природе Брахмана.

Почему описанный трехступенчатый путь познания сквозь формы языка можно считать безусловно завершенным? Человеческая природа обычно удовлетворяется после того, как будет проделано несколько верных шагов по пути доказательства истинности начального факта сознания. Например, человек, увидевши воду на расстоянии, спешит к ней, зачерпывает и утоляет жажду. Разве после этого остается у него какое-либо сомнение в истинности своего первоначального восприятия? Свойство человека удовлетворяться решением, которое с чисто «телеотической» точки зрения выглядело бы неполным, следует признать предельным или онтологическим свойством его природы. В конце нашего рассуждения возникла предельная убежденность именно такого рода.

Однако она не принадлежит более индивидуальному сознанию. Ее субъект «дивидуален» и ближе всего представляется примером элементарного социального взаимодействия при передаче знания через обучение. Процесс обучения состоит в ряде совместных усилий учителя и ученика построить правильное суждение и считается завершенным, когда ученик перестает делать систематические ошибки (улавливает «интенцию сознания») либо находит свой метод организации знания, эквивалентный методу учителя, и сообщает тому. В обоих случаях потребность в познании и познавательная способность учащегося иссякают, ибо обоюдная коммуникация достигнута: найдены приемлемые для обеих сторон правила построения «истинного знания» (если воспользоваться онтологическим примером с водой, «жажда утолена»).

Что же здесь понимать под «истинным знанием»? Разумеется, не собственный опыт учителя. Учитель имел намерение предоставить ученику возможность познания, а ученик приобрел склонность трактовать эту возможность по-иному, сравнивать ее с этим, а не с тем набором когнитивных конструкций. Учитель изменил у ученика взгляд на вещи, и теперь оба согласны.

Достигнутое учеником и подтвержденное учителем восприятие знания является источником его правильного применения. Оно «дивидуально» по происхождению, и его подлинным «субъектом» был акт тематической коммуникации (обучения и т.п.). В этом состоит социологическая подоплека ведантистской эпистемологии. Родо-видовая субординация чужда такому мышлению. Отсутствует в нем и представление о безотносительном «родовом разуме» (Гегель) или «родовом человеке» (Маркс). Ученик функционально соотносится с учителем, член одной касты — со всеми прочими. Абстрактного «родового человека» для этого сознания не должно быть, ибо процесс познания при его отыскании уходит в дурную бесконечность безинтенциональности. И хотя людям современной культуры, впитавшим в себя принципы эгалитарности, трудно воздержаться от ценностных суждений при характеристике социальных последствий такого рода организации мышления, с точки зрения социологии знания рассуждения Шанкары представляются безупречными. Если так, то урок адвайты может оказаться полезным как для философии науки, так и для философии языка. Обе они предпочитают рассматривать свои

философские амбиции как нераспространяющиеся дальше поисков способов научного исследования и применения языка, не предполагающих собственной «эксцентричной метафизики» [165]. Но этот страх перед метафизикой обычно камуфлирует отсутствие философской рефлексии («крипто-догматизм») либо невозможность отстоять свою философскую позицию. Философия веданты преуспела в обоих направлениях.

Глава шестая

СКЕПТИК ЛИ БОДХИСАТТВА? О ТРИХОТОМИИ «ИНДИКАТИВНЫХ», «РЕКОЛЛЕКТИВНЫХ» («ПРИПОМИНАЕМЫХ») И «КОЛЛЕКТИВНЫХ» ЗНАКОВ

Семиотика — наука молодая. Столь много обещавшая при возникновении, она вступает сейчас в этап накопления первичного материала и поисков своей предметности. Наилучшей стратегией для такого периода представляется открытость ее исследовательских интересов, соединенная с умением отбирать факты, которые могут указать на особые сферы семиотического анализа.

Восточные культуры, где семиотические аспекты оказались чрезвычайно развитыми и тщательно сохраняемыми формами культурной деятельности, совершенно справедливо почитаются такими особыми сферами. Не только с позиций богатейшего фактического материала важны эти культуры для современной семиотики, но прежде всего — уникальными семиотическими идеями, особенно разработанными в индуистской и буддийской философской литературе. Так, например, «Ланкаватара-сутра» [210] буквально фонтанирует уникальными и великолепно разработанными семиотическими идеями, особенно в части теории знака.

И тем не менее, западный исследователь, пытающийся использовать эти идеи для своих концептуализаций, неизбежно сталкивается с трудностями методологического характера. Четкая дифференциация объекта исследования

и методов его анализа, важная в любой попытке анализа знания, становится просто обязательной при подходе к «контр-знанию», т.е. к способам теоретизации чуждой культуры. Другими словами, для того, чтобы воспринять семиотические идеи другой культуры, мы должны ознакомиться с правилами их разработки и применения в ином универсуме семиотического дискурса (это можно отнести к «мета-прагматике»).

Некоторые существенные шаги в этом направлении были предприняты в последнее время в советской семиотической литературе [212]. Однако основной вопрос, а именно, каковы начальные условия семиотического теоретизирования и почему они различны в культурных средах, остается без ответа. Одной из целей этой главы являются поиски такого ответа.

Следует с самого начала пояснить, почему моим предметом становится сравнительный анализ философского скептицизма. Причина в том, что скептическая настроенность разума есть единственное предварительное условие семиогенезиса. Это хорошо видно на примере логических и математических символов — они не воспринимаются как «знаки» в семиотическом толковании. То же самое с получаемыми индивидом командами — его дело не рассуждать о их смысле, а беспрекословно подчиняться. Только сомневаясь мы начинаем видеть истинную природу знаков, воспринимать знаки как «знаки», т.е. либо воспринимать нечто как «это» («индикативные» знаки), либо припоминать их, подтверждать их повторное появление («реколлеktивные» знаки). Эти два типа, вообще говоря, и исчерпывают все возможные ситуации, которые рассматриваются западной философской традицией как скептическая настроенность разума.

Проблема, возникающая при межкультурном подходе, в том, что мы попросту не можем быть уверенными относительно внутреннего значения сомнения философствующего субъекта чуждого нам дискурса, т.е. мы не только не знаем, в каком именно модусе сомнения он пребывает, но даже и сомневается ли он вообще. Обосновать нетривиальность этой проблемы поможет анализируемая здесь буддийская семиотика, в которой исследователь сталкивается с третьим типом знаков, определяемым как «коллективные и проективные (*futurizable*)»: это вовсе и не знаки за пределами их собственного дискурса. Иными словами, эти знаки не

существуют для сомневающегося индивида, не улавливаются изолированным сознанием (или сознаниями); вторая их особенность заключается в их своеобразном «гостеприимстве», приглашении следовать их будущим эволюциям («знаки-для-будущего»). Это, конечно, касается и западного семиотика, буде он когда-либо вознамерится ознакомиться с буддийской семиотической концепцией. Для того, чтобы иметь надежду достичь здесь некоторого методологического результата, давайте обратимся поначалу к технической стороне буддийской философии.

Объективно наша проблема предстает как вопрос, является ли буддизм какой-либо из форм скептицизма в его западном толковании. Или, облачив этот вопрос в иную, более динамичную формулировку: «Является ли Бодхисаттва (“будущий Будда”) скептиком?»

Взгляд на западный скептицизм как на мировоззрение, философски близкое буддизму, разделяется многими современными буддологами (например, Д. Судзуки [204], Е. Конзе [191]), хотя некоторые с этим решительно не согласны (в частности, Г. ван Цейст, считающий Будду «агностиком» [207]). Правомочно ли такое сближение — об этом надо судить не по отдельным тематическим параллелям, но с учетом ведущих тенденций как буддизма, так и западного скептицизма, а также в свете задач и ограничений метода сравнительной философии.

Наиболее серьезным из ограничений является сам объем материала об историческом развитии мышления, накопленный в обеих культурах: его широта и многообразие затрудняют любые обобщения. Любой фрагмент каждой из культурных серий может приводиться в самые разнообразные ситуации сравнения, так что очень затруднительно будет отыскать более или менее строгое соответствие между такими парами. Подобный «атомистический» подход должен, как представляется, предваряться анализом философских культур как некоторых целостностей, однако этого, как правило, не происходит.

Существенным подспорьем здесь может оказаться семиотический принцип обнаружения различий, а не сходства. Сделать что-либо пригодным для семиотического сравнения означает, прежде всего, представить его как «ни-что», т. е. обнаружить в его структуре две антиномияльные, противоречащие друг другу модели. В этом, по нашему мнению — краеугольный камень семиотики. Обычный семиотический

анализ приложим к тем символам культуры, чье содержание достаточно богато для того, чтобы быть схематизированным. А что делать с философским мышлением, представляющим собой преимущественно негативную рефлексию? Можно ли вообразить абстрактную модель этой негативности? Попытаемся продемонстрировать, как возможно моделирование в этом случае.

Присмотримся к типу символического воображения, который широко используется в современной физике. Его стратегия, очень похожая на то, что мы собираемся анализировать как буддийский метод «разделенного конструирования» (*vikalpa*), была разработана Галилеем [192].

Когда Галилей проводил свои эксперименты, различие между типами движения было уже давно известно. Однако эмпирически фиксируемые особенности этих типов не отражались на понятийном уровне; понятие движения соответствовало только одной из его эмпирических форм — прямолинейному равномерному движению. Поэтому, когда Галилей перешел к ускоряющемуся движению, он столкнулся с антиномией как невозможностью определить разницу типов движения. Временные отрезки, имевшиеся в его распоряжении, были слишком малы; чтобы затормозить это движение и увеличить тем самым эти отрезки, Галилей использовал наклонные плоскости. Разница в весе тел, падавших на одинаково наклоненные плоскости, стала основанием для сравнения скоростей падения в горизонтальном и вертикальном направлениях, что в конце концов привело его к идее «идеальной модели» тела, имеющего две воображаемые компоненты движения. Законы механики и были сформулированы Галилеем для этого несуществующего тела, фантома его воображения. Он экспериментировал с реальными физическими телами, а затем транспонировал результаты своих экспериментов в понятийные формы, чем обеспечивалось их будущее существование в развивающейся науке.

Не будет преувеличением сказать, что все развитие современной науки представляет собой возведение концептуальных конструкций, сплошь состоящих из подобных форм, которые в своей антиномиальной совокупности есть символическое тело науки. Когда исследователь занят производством нового знания в такой системе, его действия заключаются в преобразовании форм знания, «вещей-как-

они-известны-знанию» (называемых в традиционном философском языке «объектами познания»), например, следующим образом: «Предположим, что сила гравитации не существует (возможно ли такое?), что произойдет тогда с движущимся телом?» Подобное предположение, вводящее в мыслительные горизонты новую субъективную форму, является предварительным условием всего последующего конструирования. Порождение знания, таким образом, представляет собой процесс, в котором абстракции важны не как некоторые побочные результаты предыдущего экспериментирования, а как строительный материал для нового знания. Так, например, если исследователь приписывает движение частицам «идеального газа», он ассоциирует свое предположение с возможным поведением совокупности подобных частиц, т.е. с другой абстракцией, предполагающей наличие совокупности частиц «идеального газа». Процесс познания реализуется в соединении подобных абстракций, конституирующем семиотическую форму исторического процесса приращения научного знания.

Если этот подход оправдывает себя в научных исследованиях, еще более успешным, более того, необходимым представляется он в нашем случае. Посредством анализа философской природы буддизма мы попытаемся расщепить западный скептицизм на две воображаемые проекции — «эмпиризм» и «рационализм», схожие, но не вполне тождественные прототипам, известным под этими именами в истории философии (и существующим там как своеобразные «природные объекты»). Мы подвергнем абстрагированию определенные фрагменты нашего знания об этих скептических традициях, как если бы они были «физическими объектами», и используем затем произведенные таким образом «идеальные объекты» или «семиотические конструкции» как независимые концепты, представляющие вместе с исходными «физическими объектами» те системы сравнения, с позиций которых буддизм будет анализироваться в перспективе его исторического развития. Результаты такого анализа не станут «модельными», т.е. не совпадут с каноническими представлениями о буддизме. Ничего удивительного, ведь сам анализ направлен на разработку синтаксиса интерпретации, не совпадающего, по определению, с самой интерпретацией, но всегда открытого для уточнений и до-

полнений точно так же, как это происходит в современной науке.

Традиция классического скептицизма прослеживается к Юму, а от него — к современному логическому позитивизму. Их роднит противопоставление *явления* (файноменон) как чего-то цельного, ощущаемого (та айстета) в опыте, *мыслимому* (ноуменон), о котором возможны *разные* суждения. Показать «равносильность» («изостению») этих суждений в отношении достоверности и недостоверности и есть задача скептического философа или логического позитивиста. Что до непосредственности ощущаемого, оно просто полагается здравым смыслом и избегает скептического анализа. Лишь о разных суждениях о *мыслимом* мы воздерживаемся.

Такова общая схема. Различия между отдельными звеньями скептической традиции относятся к области техники. В принципе, едины релятивистские приемы («тропы») ранних скептиков [194], направленные против внеопытных, метафизических, логических и этических суждений, юмовское, псевдо-психологическое, употребление «привычки мыслить определенным образом», «протокольные предложения» Р. Карнапа и «игры языка» Л. Виттгенштейна. Все это — усилия остаться в пределах одного лишь опыта, за счет скептического воздержания от суждений о внеопытном.

Но, разумеется, опыт и его пределы — не статичны. Научный эксперимент (а у ранних скептиков — профессионально организованное наблюдение, как в медицине) — вот единственное реальное и законное средство развития опыта и раздвижения его пределов. Чтобы расчистить поле для научной работы, скептицизм снижает шум различных высказываний до минимального уровня «здравого смысла», где согласованность остающихся суждений о непосредственном содержании опыта будет наибольшей. В этом состоит его философская задача, и потому в принципиальной формулировке ни одно суждение не остается застрахованным от «удержания» («эпохэ»). Ни одно описание опыта, ни один помысел о нем не могут быть признаны адекватными априори, ибо содержание опыта активно меняется при развитии методов научного экспериментирования. Такова обратная связь скептицизма с современной наукой.

Однако философский метод «удержания» обладает принципиальной независимостью от науки. Чтобы уяснить это,

обратимся к антиподу эмпирического скептицизма — рационализму. Декартов метод «радикального сомнения» практикуется для удержания в пределах «одного лишь мышления», т. е. в нем совершенно недопустимы элементы чувственного опыта. При этом, разумеется, примирение или противопоставление разных помыслов и суждений в действительности не имеют никакого реального значения — коль скоро самое «действительность», «опыт» поставлены под сомнение. Любое суждение, любой помысел могут быть взяты за отправной конструктивный принцип — и дальнейший успех рационального конструирования зависит только от совершенствования математических средств. То есть, строго говоря, нет такой, вздорной для «здорового смысла» идеи, которая не могла бы быть оформлена математически — лишь бы она была «помышляемой». Реальность осознания идет параллельно с развитием математических средств, и тут вполне в силе принцип конструктивизма: существует лишь то (в том числе и сознание), что можно построить по определенному рациональному методу. Даже такая, казалось бы, «физическая» характеристика, как «протяженность», у Декарта модально сопряжена с «мышлением»: мир существует лишь в той мере, в какой он математизирован (то же верно о Боге, человеке и человеческом сообществе).

Непримиримость эмпирического скептицизма и математического рационализма очевидны, особенно при сравнении их роли в науке. Сфера математически возможного всегда шире сферы научно актуализированного — и это стимулирует развитие науки, часто сопутствуемое злоупотреблением математики. Математическое мышление не ограничивает научное знание пределами «возможного» — ибо в математике возможно *все* помышляемое. Ограничивает лишь неразвитость конкретных средств математики либо неверное их использование. Нельзя сказать: «Здесь математика непригодна», можно: «Пригодная здесь математика еще не построена».

Но для скептического эмпиризма *любое математическое суждение* в своем истоке может быть «удержано». Поэтому на самом деле, скептики и современные логические позитивисты вовсе не решают своей «санитарно-регулирующей» задачи по отношению к науке. То, что некоторое математическое суждение не подтверждается (фальсифицируется) опытом, может объясняться как недостоверностью опыта,

так и неадекватностью применения математики. То же суждение может быть адекватно иному опыту — но никак не наоборот.

При всей непримиримости эмпирического скептицизма и математического рационализма нечто их все-таки объединяет, нечто делает их *сравнимыми* в русле западной философской традиции (важно установить источник их сравнимости именно там, прежде чем сопоставлять их с философиями индийского и других ареалов). Скептицизм отправляется от сугубо индивидуального, чувственного опыта: «коллективный опыт» для скептика — либо нелепица, либо метафора авторитетной догмы. В том-то и трагедия, и бессилие современного логического позитивизма, что наука не является больше индивидуальным исследованием; опыт ее никак не связан с чувственно непосредственным. Витгенштейн, известный своими глубокими философскими наблюдениями, пытался совладать с этой проблемой в своих «Философских исследованиях» — путем различия «индикативных» знаков (т.е. таких, в которых отражается сама предметность анализа) и «реколлективных», «припоминаемых» знаков (суждения индивида о надежности его экспериментальных контекстов). «Реколлективные» знаки, однако, недостаточно «коллективны», они способны лишь умножить число индивидуальных позиций, так что проблема «частного языка» (авто-коммуникация в истинном смысле слова) остается нерешенной [144].

Но и математический конструктивизм возможен только с позиции единичного суждения, однозначного акта мышления. Самое большее, на что он способен — вывод об изоморфизме и трансформизме ряда дискретных мыслительных конструкций (ср. с идеей Хомского о «картезианской грамматике» [190]). Проблема меры и количества — заставившая Декарта сопримыслить модус «протяженности» как поле расположения псевдо-эмпирических, идеальных продуктов математического конструирования — сама эта проблема зависит от предикамента монопозиционности суждения (если воспользоваться здесь удачным выражением Бахтина [189]). Именно снятие этого предикамента привело Нагарджуну к идее *нуля* как разницы точек зрения с абсолютной точки зрения [197]. Сама по себе эта идея не может быть получена ни из скептической «изостении» разных суждений (ибо признается, что позиции-то разные не с абсолютной точки зрения, а по отношению к еди-

ному опыту), ни путем рационального конструирования: ибо нуль-то как раз и нельзя *построить* в математическом пространстве.

«Позиционность» западного философствования — именно то, что не присуще буддизму. Здесь не важно, ни в отношении чего высказывается суждение, ни метафизическая позиция, с которой мыслит судящий. Важен контекст, в котором обсуждается та или иная философская «тема», а также «роли» участников обсуждения.

Если говорить о скептицизме только как о «приеме», то джайнизм с его вероятностной логикой (*syādvāda*) и «приравнивающей» семантикой (*nayavāda*), гораздо более заслуживает этого титула. Но догматика и метафизика джайнизма — совершенно не «скептические» [203]. Если говорить о скептицизме как о метафизической позиции, то тут, бесспорно, локаята, а не буддизм приходит на ум.

Чем же, в таком случае, объясняется мнение западных буддологов об особом сходстве буддизма со скептицизмом? Если оставить в стороне всегда модную тенденцию «онаучить» буддизм (как замечательно, право, узнать в Будде ... правозвестника логического позитивизма [195], куда респектабельнее и спокойнее, чем видеть в нем основоположника диалектического материализма [213]), тут причиной, очевидно, явные черты поверхностного, поэлементного сходства: *aprahāṇa*, воздержание от суждения по «метафизическим вопросам», недоступным опытной проверке, весьма похожее скептическое «удержание» (примеров в буддийской литературе более, чем достаточно [200]); метод «апоха» в логическом [202] и лингвистическом [198] анализе (удивительно похожий на «эпохэ»); принципиальный релятивизм (учение о разнообразии живых существ, о разнице между людьми и ситуациями в пространстве и времени); идеал невозмутимости скептического мудреца («атараксия»), до точности похожий на идеал совершенного бодхисаттвы [210, р. 41.] и др. Все эти черты, бесспорно, впечатляют и могут служить основанием для признания принципиальной близости обеих философий.

Да, но все эти черты поодиночке встречаются и в брахманических Упанишадах, однако никто не сравнивает ни «атмаваду» ранней веданты, ни даже «майяваду» адвайты-веданты со скептицизмом. Если не выхватывать отдельные

звенья из контекста, каждому понятно, что «умолчание» Яджнявалкьи имеет совсем иное качество, чем «воздержание» Пиррона.

Каков же тот особый признак, создающий контекст, в котором следует понимать и оценивать якобы скептические черты буддизма?

Простое признание «не-позициональности» — уже шаг вперед от «позициональности», упомянутой выше. Мы сказали: «не-позиционность». В многочисленных «отвержениях» взглядов философов (от «Ангуттара-Никаи» до «Ланкаватара-Сутры») Будду прежде всего заботит не содержание доктрин и не объективная возможность ответить на провоцируемые ими вопросы, а то, что они — доктрины, и что они возбуждают вопросы. Ср. «Дигха-Никая», 1.3.32:

«Подлинный исток всякого теоретизирования — не в искреннем желании познать (“панна”), но в поспешности формируемых знаний (“диттхи”), основанных на невежестве и слепоте, личных чувствах, на *желании* знать, с возбуждением и скептическим азартом» [209].

И еще, «Ланкаватара-Сутра», 1.10:

«Вот постижения великих йогингов: разрушить рассуждения других, сокрушить обманчивые взгляды, удержаться от эгоцентричных суждений логического атолизма, вызвать поворот из глубины — к знанию» [210, р. 49].

Но это делается не ради «изостенения», не для того, чтобы скептически избежать ответов на вопросы. Напротив, Будда намеревается отвечать, и он действительно отвечает — но только после того, как вопрошающий сменит позицию, чтобы можно было связать ответ с *этим* его действием. Сменить же предлагается с некоторой иной — на буддийскую, и именно в ожидании этой смены — ответ на вопрос. Единственная возможность добиться этого от другого — *слова*, словесное увещание. Поэтому Будда вовсе не отменяет суждений, как то делают скептики: он оперирует суждениями — как если бы они были материализованными, в его распоряжении мыслями оппонентов. Фактически, разномыслие («викальпа») и заключено в суждениях: стало быть, это — единственный материал, с которым надлежит работать. Наличие мыслей другого для Будды выполняет ту же функцию, что математический рационализм для скептицизма.

Таким образом, вместо простой «не-позиционности» мы имеем здесь дело с «устранением» позиционности как

вторым шагом буддийского метода. Вот пример. Задают вопрос: «Знает ли Будда, что мир невечен; или он не знает, вечен мир или невечен?» (см. *Cūla Māluṅkya Sutta*, в *Majjhima Nikāya*, I. 63). Вместо ответа Будда сперва сам спрашивает: «А кто ты и кого опровергаешь?» (Звучит очень похоже на ницшевское: «Кто говорит?»). То есть важен не ответ на этот вопрос, а то, *почему* этот вопрос, так сформулированный, *значит* нечто для спрашивающего¹⁾. Если спрашивающий сменит свою позицию на подлинно буддийскую, он поймет, что важность вопроса — в том, чтобы осуществить смену, покидание (*patinissagga*, *pahāna*) взглядов. Так, в «Большой Праджняпарамитской Сутре» (гл. 12) сказано, что «покидание взглядов» — специальная задача, особого рода занятие для подвизающегося бодхисаттвы [211].

Покидающий поймет, что «эгоцентризм», «логический позитивизм» (*drṣṭi-srṣṭi-vāda*) есть единственный предикамент формулировки подобных суждений о мире: он получит, таким образом, позитивный ответ на вопрос, никак не следовавший из его первоначальной формулировки. Постигши «эгоцентризм» и приняв «не-взгляд» о «не-я», спрашивавший может оценить и вместить *ответ* Будды на этот вопрос: «Начало сансары (потока существования) непостижимо, ее исток не может быть известен». (*Samyutta Nikaya*, II. 178) Начало сансары непостижимо для «Я», уже находящегося в сансаре. Ответ найден, когда вопрос реализован вопрошавшим, когда им самим отыскан контекст вопроса в отношении к себе же, спрашивавшему.

Но чтобы не подумать, будто переход от «Я» к «не-я» есть принятие очередной позиции, снова вопросы и ответы, создающие невидимую ткань философской конструкции. «Есть ли “Я”?» — Молчание. «Есть ли “не-я”?» — Опять молчание. Дело в том, что любой ответ вернет назад, к «позиции»: либо догматической, либо скептической. Объект вопроса, т. е. «Я», не встречается в опыте, согласно буддийской мета-позиции, и не должен встречаться там. Стало быть, не в том дело, что суждение не согласуется с опытом [208], а в том, что опыт-то здесь не в состоянии помочь ответить на вопрос. Надо как-то

¹⁾ Этот никак нельзя сопоставить с кантовской «Критикой чистого разума», хотя подобное сравнение уже давно стало общим местом в литературе по буддизму.

перестроить беседу, чтобы ответ был осмыслен: и Будда вновь указывает на связь вопроса со сферой внеопытных «мнений». Именно в этой сфере вновь становится понятным, что надо «покинуть мнения» или повторить упражнение в покидании, коль скоро вопрос задан. Поупражнявшись, спрашивающий получает ответ. Выходит, «незнание» Будды на предмет того, что ответить, было «умное незнание», а потому плодотворное.

Суть метода Будды, конечно, не в том, чтобы скептически оставаться в пределах «одного только опыта», и не в том, чтобы догматически покидать пределы опыта, а в особом конструировании, в области и из материала, которые к опыту *заведомо* не относятся: в области суждений и из того, как эти суждения понимаются участниками беседы: «кем-то» и Буддой.

Не будучи скептицизмом, буддийский метод не является и научным в обычном смысле. Здесь ничего не «исследуется», хотя бы и приблизительно, гипотетически. Поэтому он не укладывается и в логическую оппозицию «достоверного/недостоверного» знания. В то же время, у буддизма есть нечто, роднящее его с наукой — хотя и не со скептической стороны: прогноз, предсказание. Совершенно достоверные, равно как и метафизические истины неуместны в науке не столько потому, что они не согласуются с опытом, сколько оттого, что их *нет смысла* предсказывать — они неизбежны. Здесь-то скептицизм и оборачивается если не догматизмом, то, во всяком случае, нерелевантным научной динамике. Между тем, способность буддийского метода делать из «известных» вещей (известных с *определенной* позиции) вещи неизвестные, как будто сродни активной науке [196].

Разберемся в этом, опять-таки, в отношении к проблеме «Я». Дело в том, что буддизм должен отвергать «атмаваду» (доктрину абсолютной уверенности в существовании «Я») не потому, что ее взгляд ложен. Для убежденного атмавадина он истинен, и всегда будет таковым. Но говорить о будущем в отношении «Я» имеет смысл только с позиции «не-я», в предположении условия непостоянства всех вещей. Стало быть, собственный взгляд буддизма приобретает смысл и сохраняет динамизм только в соотношении с другими взглядами. Поэтому скепсис равносителен самоубийству. С буддийской точки зрения допустимо, например, что в будущем некто утвердится в

«атмаваде» — безвозвратно. И это, с буддийской точки зрения, хорошо: коль скоро именно буддийский метод привел к этому.

Держаться «среднего пути» меж скептицизмом и догматизмом нужно, пока цель не достигнута. Когда же она достигнута, то отпадает и нужда в методе «умного незнания». Ведь убежденному адвайтину неведом опыт «не-я», он никогда не станет обсуждать эту тему с буддистом во «внеконтекстовом» смысле. Стало быть, и «агностицизм» буддизма — не безусловный, а — прогностически значимый.

Однако для концентрации на пути бодхисаттвы, не все возможные суждения (мы бы сказали, «математики») годны. Но как знать, какие из них годны, если не существует «экрана опыта»?

Для этого можно использовать два взаимосвязанных семиотических средства²⁾. Одно из них может быть условно названо «функциональным представлением». Это — «инерция привычки» (как она описана в «Ланкаватаре-Сутре»), или же «пропитка привычкой». Эта «инерция привычки» — не сродни похожему юмовскому термину: коль скоро нет эмпирического «Я», нет и привычных впечатлений опыта. Содержание этого представления — негативное: из него вытекает невозможность трактовать феномены опыта через интенциональность сознания. Иными словами, здесь не кантовский полускептицизм, т.е. способность судить о вещах-в-себе и конструировать их модели лишь по феноменальным предъявлениям этих вещей познающему субъекту³⁾.

То, что достигается здесь, есть право трактовать одни лишь «не-феномены», т.е. суждения, никак не обязанные опыту, даже феноменально. О суждениях «умопорожденных» (*manasija*) нельзя сказать: «существуют». Ибо «существование» — одно из умопорождений. То есть всегда приходится говорить об отношении одного умопорождения к прочим.

²⁾ Весьма похожая интенция лежит в основании различия «функционального» и «генетического» исследования. (см. *Щедровицкий Г. П. О теории комплексных «популятивных объектов»*. // Системные исследования, Москва, 1976).

³⁾ Зильберман продляет эту фразу в одном из своих ранних набросков следующим образом: «Но это и не гуссерлевский феноменологизм — коль скоро способность сознания интенцировать отвергается, как простая инерция привычки!» (Архив Зильбермана, 1.7.2, с. 12).

Отсюда ясно, что напрашивающийся домысел о солипсизме этого взгляда — тоже «умопорождение» и как таковой должен рассматриваться лишь в отношении с другим, не-солипсистским взглядом. А это — на деле — устраняет солипсизм. В «Ланкаватаре» сказано, что именно бывание «вне себя» нейтрализует инерцию привычки мыслить «эгоцентрично»:

«И поскольку распознавание продолжает функционировать без осознания того, что тут делается, йогин, входя в состояние транквилизации, не ощущает действия тонкой энергии привычки или памяти в себе» [210, с. 41].

Второе средство, уже реальное, знакопорождающее, есть «Утроба Татхагаты». Именно благодаря ей можно перейти от феноменов — к не-феноменам, знаниям, заниматься чисто знаковым, свободным от опыта конструированием, материализацией идей. Состояние Татхагаты — иное, чем любое из состояний «подвизающегося бодхисаттвы». Поэтому, поскольку в процессе его «подвизания» всякое состояние как-то порождается деятельностью, бодхисаттва может знать, что порожденное деятельностью как «пустое», недостижимое для опыта и не имеющее образца, и есть состояние Татхагаты. Далее, если бодхисаттве удастся перестроить любое из своих состояний из «не-пустого» в «пустое», тогда-то любое из его состояний и будет состоянием Татхагаты. Механизм порождения «пустых, безобразцовых состояний» и есть «Утроба Тахтагаты», то место, откуда реально рождается Татхагата.

Единственный способ выпотрошить из идеи «идеальность» — материализовать ее как только лишь «идею», или «идеальную форму» (*vijñāptimātra*), чем будут разорваны семиотические связи. Асанга, великий основатель буддизма йогачары, показал, как это делается [201]. «Пространственная идея» создается формальным образом, с минимальной затратой мыслительных усилий, «атомистическая» — с максимальной. Но от этого не меняется смысл самой конструкции как сугубо идеального образования, без примеси опыта, эмпирических ассоциаций и феноменов: так же, как и в современной физике.

«Утверждается, что материальная масса состоит из атомов. Тут атом следует понимать как немогущее быть телесным. Состоятельность атома соделывается одним интеллектом — через предельный разнос материальной массы» [188].

Если мы можем делить материальную массу, мы способны различать в знаках нашу деятельность деления и ее методологические результаты — в описании того, что же мы здесь делаем. С другой стороны, если атом лишен физического существования и представляет собой сугубо мысленный конструкт — тогда и все вещи мира, построенные из атомов, будут лишь умозданными агрегатами, материализации мысли в этом аспекте «непостижимого».

Представляется очевидным, что «физикалистские конструкции» — не что иное, как материализованные «разделенные идеи». Ясно указывается, что лишь логически сконструированные суждения образуют материю мышления. Собственный же признак мысли, в этом порядке — «немыслимое» [193], как в дефиниции материи Шопенгауэром («субстанция лишенная всех атрибутов») [199]. Именно в таком смысле мышления-о-реальности как реальности самой по себе следует понимать обобщающие слова «Большой сутры» (гл. 82):

«Поскольку все “дхармы” (состояния сознания, обозначенные как “реальные события”. — Д. З.) суть магические творения, ученик должен быть магическим созданием, равно как и каждый “прагьякабудда”, каждый бодхисаттва, каждый Тахтагата, каждое осквернение и каждое деяние. По этому методу, все дхармы — магические создания»⁴⁾.

Здесь фактически проделан шаг, завершающий формулировку метода. Не только состояние Татхагаты «пусто» для подвизающегося бодхисатвы, но и состояние подвизания — также пусто. То есть и то, и другое — абсолютны, как порождения «Утробы Татхагаты», «Совершенно Пустой Мудрости». И «место» этой пустоты — их небытие друг другом, их иночество друг о друге, «двойное различие».

Это состояние может быть выстроено в предположении, противоположном скепсису: «все вещи — суть слова», а те, которые еще вещи — должны в будущем быть высловлены, стать знаками, из которых построится сверхве-

⁴⁾ The Large Sutra on Perfect Wisdom, p. 643. Ср.: идея Бейера о «сюрреалистическом качестве смысловых значений в буддизме»: *Beyer St., The Cult of Tara, University of California Press, Berkeley, 1974. The Lankavatara Sutra, p. 83.*

ущественное: в месте, пустом от вещей. Во всех настоящих вещах *следует угадывать знаки их будущей высловленности* (см. «Большая сутра», гл. 9: «Знак»: «кто идет этим путем, идет путем совершенной мудрости: он создает ее»; гл. 39 «Неподдержанный ниоткуда»; гл. 42 «Показывание миру»).

«Сконструированные знаки» буддистов отличаются радикальным образом и от «индикативных» («осмысляемых», «находящихся под влиянием смысла») и «реколлеktивных» («смыслоподтверждаемых») знаков западных скептиков и логических позитивистов. Это конструирование отличается также и от декартова метода. У Декарта математические конструкторы тел, движений, времени и пространства выступали в качестве «моделей» неизменных, природных вещей, движений, времени и пространства. В буддизме они представлены как разные модели «иного», т.е. Пустоты. В данном случае неважно, изменчивы ли объекты познания «по природе» или нет. Существенна только активность мышления. Отсюда критерий: годны только те суждения и эмпиричности, которые можно «обудуществить»⁵⁾.

Что, например, в этом метафорическом смысле означает способность «видеть»? Бросая кости, чтобы исследовать законы вероятности, нужно иметь глаза, чтобы подсчиты-

⁵⁾ Нельзя согласиться с тем, что знаки вневременны. Они всегда принадлежат будущему. Например, когда дешифруется мертвый язык, он превращается в «знаки-для-будущего» как раз благодаря этой дешифровке. Посредством применения «продромической аналогии» превышаются как опыт, так и его осознание (с тенью возможного сомнения). Таким образом, буддийское «предвидение сознания» (прошлое, видимое через будущее, как мета-позиция) предстает как временная модальная альтернатива вневременному математическому конструктивизму. Как феноменологическая «интенция сознания», так и это предвидение «обудуществления» предполагают дистанцию во времени, или *différance* (в терминологии Деррида). Однако в нашем случае опыт преодолевается, тогда как в гуссерлевской феноменологии он попросту «де-экстенциализируется», обращается в «прошлое». Следовательно, мы имеем дело с двойной «дистанцией», удвоенной конвенциональностью. Так, в «Маха-ваге» сказано, что когда у «просветленного» Будды затихают ментальные процессы, он продолжает сидеть под священным деревом еще семь дней, нужных для того, чтобы мысли его смогли «натурализоваться» в слова. Только тогда его учение «высловливается», т.е. перестает существовать как нечто, принадлежащее только его сознанию, ибо он пытается пересказать его самому себе еще раз; так консолидируется речевая структура его «говoreния». (См.: *Nyaponika Thera. Studies in the Abhidharma Psychology*, Kandy, 1961.)

вать очки. Так же и с иными способностями, включая сознание (например, чтобы понять непостоянство вещей, надо это «осознать»). Но это ни в коей мере не полагает «позитивного исследования» достоверности данных чувств и негативной критики суждений о данных опыта. По крайней мере, не больше, чем перебирание четок при чтении молитв предполагает осмысление именно этого действия.

Конечно, комплекс конструктивных действий в буддизме — посложнее (ни внешний объект, ни внутреннее состояние сознания, ни его интенционирование не покрываются аналогией с четками полностью), но четочный принцип все же просматривается всюду. Мир сам по себе ни о чем не свидетельствует. Он засвидетельствован в разных суждениях о нем, и эти разные суждения переформированы в четки, которыми бодхисаттва пользуется для выверки своего пути, когда осуществляется деятельность «подвизания». В частности, «Большая Сутра» — большие четки [205]. В ней нет ни одного осмысленного предложения, отождествимого как суждение об опыте. Элементы суждений, высказывания о мире — вплетаются в канву деятельности, жизни как *напоминания* о том, что жизнь должна стать иной, они включены в «двойную дифференциацию» альтераций жизненного курса бодхисаттвы и расположены так, что становится понятно, в какую сторону идти.

Не «равносильность», а «разносильность», не скептическое ограничение мысли данными одного лишь опыта, а построение мысли вполне неземпиричной («припоминание событий, которые *никогда* не происходили» [206]). Агностицизм — да, в смысле выделения вещей и в вещах того, что заведомо неведомо в их будущем, куда и помещает свою инаковость будущий Будда (бодхисаттва).

Возвращаясь к проблеме, сформулированной в начале этой главы, мы можем констатировать, что пытаюсь проникнуть в чуждые нашей культуре семиотические сферы, мы обнаруживаем не только новые объекты семиотического анализа, но и новые размерности исследования знаков. Демонстрацией того, что буддизм, несмотря на кажущееся подобие, вовсе не соизмерим с западным скептицизмом, стало возможным сближение концептуальных построений буддизма с конструкциями со-

временной науки, понимаемой как «симфоническое символическое образование». Можно надеяться, что более детальное знакомство с буддийской теорией знака позволит разработать средства обнаружения новой семиотической предметности в организации современной науки, неуловимой как раз по причине отсутствия таких средств.

Глава седьмая

ЦЕННОСТИ ИНДУИЗМА И БУДДИЗМ. ОБРАЗЦОВЫЙ ДИСКУРС

1. Методология

Антропология и сравнительное религиоведение предприняло уже множество попыток описать и объяснить ритуалы посвящения. Эти попытки можно свести в две основные группы. Первая более всего озабочена содержанием самого ритуала и потому нацелена на описание того, что этим ритуалом передается — знание. Термин «знание» употребляется здесь в предельно широком контексте и ограничен лишь эмоциональным фоном ритуала, с одной стороны, и предметностью его — с другой (так что, например, кровь и тело Господне в христианском ритуале не могут быть отнесены к знанию). Знать ритуал, т. е. обладать знанием того, что сохраняется и передается в данном ритуале, означает, прежде всего, не иметь сомнений в его истинности и необходимости. *Структура* ритуального знания абсолютно неизменна, в том смысле, что предполагает опору на такие состояния сознания, в которых никак не присутствует сомнение, не только в плане актуального развертывания ритуала, но и относительно всех его прошлых и будущих моментов. Это не значит, скажем, что тот или иной фрагмент ритуального знания не может быть фальсифицирован, усомневаем, это свидетельствует лишь о том, что сама идея проверки истинности этого знания не придет в голову никому из участников ритуального действия по той простой причине, что нельзя одновременно знать что-то и сомневаться по этому поводу.

Если так, то вряд ли можно надеяться на успех любой сколько-нибудь последовательной попытки антропологического или теологического описания ритуала посвящения с позиций его содержания. Достаточно очевидно, что такой подход предполагает иную временную и концептуальную схему исследователя, нежели та, на которой построен сам ритуал, так что в лучшем случае здесь можно надеяться лишь на некоторое формальное описание содержания ритуала (не путать с формальными характеристиками самой *формы* ритуала, о чем позже), либо на его трансформацию, либо на феноменологическую интерпретацию.

Чтобы пояснить сказанное, обратимся к некоторым вполне типичным примерам. Описание ритуала Виктором Тернером [239], которое в своих базисных чертах может быть прослежено еще у Арнольда ван Геннепа [222], построено вокруг так называемого «нулевого состояния» как единственной возможности проникнуть в непосредственное содержание разворачивающегося на глазах наблюдателя ритуала. «Нулевой опыт» рассматривается здесь как некоторое остаточное содержание ритуала, доступное постижению наблюдателя в так называемой *позиционной* перспективе. Научная объективность анализа предполагает возможность обращения в некоторой внешней модели (аналогу) исследуемого феномена; категориальная оппозиция «внутреннего» и «внешнего» может быть уравновешена *только* посредством введения концепции нуля в его математическом истолковании — как модуса позиционирования, как дифференциала любого числа позиций, измеряемого в абсолютной перспективе.

Но как только мы нарушаем это категориальное позиционирование и пытаемся познать содержание ритуала как оно *есть на самом деле*, нашей альтернативой становится некое подобие «гностического превращения», столь ярко описанного мистиками веры и неверующими диалектиками с Гегелем во главе. Их попытки всегда ведут к трансформации ритуального процесса по той простой причине, что их авторы не рассматривают себя как участников ритуала (или хоть как-то связанных с ним наблюдателей). Этот подход не является и антропологическим: не потому, что мистический опыт не может быть верифицирован, транслирован или представлен формально (хотя все эти процедуры вряд ли много прибавят к его содержанию), а на том основании, что любая трансформация ритуала делает незаконным его описание.

Если же наблюдатель преуспее в своем вживании в чуждую культуру ритуала, то ценой за это станет невозможность занятия сторонней позиции антрополога.

Феноменологическое толкование содержания ритуала намного сложнее и менее очевидно, чем трансформативное. Практически каждый антрополог, придерживающийся трансформативной позиции, предпринимает, в той или иной форме, и феноменологический анализ. Так, Тернер в его попытке выделить психо-соматические инварианты различных культур совершенно очевидно основывается на идее эпифеноменального субстрата символического ритуального процесса как он отражен в идеальных формах познания. Феноменологическая редукция этих познавательных форм к непосредственно-наблюдаемым «псевдо-объектам», представленным здесь как некоторые «метки» характерных состояний сознания, позволяет удержать соответствие между формой всего процесса и его содержанием и представить последнее посредством некоторых универсальных культурных символов. Поскольку эта универсальность основывается не на правилах формальной логики, а на всеобщем консенсусе субъектов культуры относительно значения определенных познавательных образов, ее можно достичь посредством *неконцептуальной* (гуссерлевской) феноменологической редукции. В этом случае субъективные образы, возникающие в контекстах индивидуального сознания, будут непременно воспроизводить модели всеобщих социальных ритуалов. Совершенно очевидно, однако, что подобные модели не могут быть отрефлексированы сколько-нибудь удовлетворительно, хотя некоторое представление о них можно получить посредством феноменологического анализа всей культуры. Более того, весьма затруднительно определить тот уровень культурной реальности, на котором эти модели функционируют и относительно которого возможно их описание. Видимо, поэтому Тернер обращается не столько к структурному описанию ритуала, при котором нельзя избежать такого моделирования, а к ситуации конфликта, которая хотя и не исчерпывает содержание ритуала, но основывается на вполне реальных социальных феноменах, отраженных по этой причине и в структуре человеческой психики и в отправлениях тела как реифицированной психики. Состояние непосредственно реифицированного сознания может быть представлено некоторой структурой с конечным числом элементов и связей. Например, структура троичной оппозиции

типична для ситуации социального конфликта (хотя и не исчерпывает ее). Соответственно, содержание этого последнего может быть извлечено из соответствующей символической «ре-структуризации» сознания. В этом случае толкование нормативности подобных структур будет напрямую связано с их социальной функцией, в связи с чем и представляется возможным утверждать, что понятие «функции в феноменологическом контексте» есть не что иное, как «познание чего-то» ([227], с. 22). Иными словами, натурализация содержания сознания и обнаружение его феноменальных связей разворачиваются непосредственно в рамках социального опыта культуры.

Предполагает ли «троичная структура» социального конфликта также «троичность» как существенную характеристику содержания самого ритуала? Нет, ни в коем случае. Поскольку феноменологическая редукция не концептуальна, нельзя надеяться на приращение посредством ее объективного знания, а значит, и на выявление содержания ритуала в той мере, в какой мы полагаем его знанием.

Однако ритуал посвящения — не только передача и возрождение знания. Не менее важна роль ритуальной формы, т.е. схема тех социальных ролей, которые передаются в этом ритуале. Эта форма складывается из двух типов функций, аналитически делимых, но в реальности совпадающих в целостности ритуального действия — функций обучения (инструктажа) и структурирования. Эти функции придаются двум главным сторонам ритуала — «инструктору» («наставителю») и «исполнителю» («выразителю»). Роль «инструктора» заключается в такой организации сознания «исполнителя», результатом которой является формирование определенного типа темперамента последнего. Однако в упомянутом выше «нулевом моменте», т.е. в процессе перехода от «прежде» к «потом», исполнитель практически свободен и может демонстрировать свой собственный характер, так что следы этой демонстрации вполне могут обнаруживаться и в результирующем темпераменте.

Как эти два акта темперации, различные по происхождению и механизму, могут результироваться некоторым непротиворечивым образом? Для ответа на этот вопрос представляется необходимым перейти от дела к слову, тем более, что многоролевая композиция ритуала — проблема преимущественно лингвистическая. Любая попытка разрешить эту проблему упирается в идею конвенциональности.

Чтобы убедиться в этом, давайте сравним «Картезианскую лингвистику» Н. Хомского [216], метафору М. М. Бахтина «о двоих, встречающихся взглядами за пределами пространства и времени» [241] и критические заметки П. Флоренского о «стратегии Леонардо, Декарта и Канта» как стратегии невмешательства в порядок реальной жизни, неизбежно приводящей к эпистемологическому дуализму [248].

Хомский настаивает на наличии двух грамматик — одной для говорящего, другой — для слушающего. Это означает, по сути, что сама исходная идея грамматики не должна более рассматриваться в «объективированной форме» некоторых универсальных правил, а быть представлена как «дивидуальная метка» прогресса коммуникации, т. е. как нечто ускользающее, непостоянное, конвенциональное. То, что предлагает здесь Хомский, сопоставимо с греч. *τόγρᾶμνον* + = «напоминание», «метка» = санскр. *vyñjaka*, «предлагаемое» (*suggestor*). Как если бы кто-то промаркировал некоторую вещь, а затем другой попытался по этой метке восстановить замысел «маркировщика». Эта процедура по самой своей природе (если вообще можно говорить здесь о «природности») не вполне лингвистична, ибо предполагает значительное мыслительное усилие для ее реализации. Принимая условие конвенциональности, мы отказываемся от самого предназначения коммуникации как достижения некоторого понимания, гармонии между ее субъектами, если только не принять иное мета-ситуационное условие, например, как то, что предложил Хомский — о неконвертируемой значимости (способности смыслоозначения) двух грамматик. Это второе решение, однако, идет вразрез с самой сутью идеи Хомского (две некоммуницирующие грамматики?), тогда как без подобного предположения сама идея лишена смысла.

Модель реифицированной шизофренической ситуации, предложенная Бахтиным, не является патологической только в случае толкования критерия нормы как никоим образом не рационализируемого, т. е. основывается на том же условии конвенциональности. По сути, вся семиотика, по крайней мере, при своем возникновении, основывалась на убеждении в нерационализируемости нормы [249].

Идея Флоренского представляется значительно более интересной по причине его онтологической озабоченности. В случае Хомского нетрудно удостовериться, что вся его конструкция представляет собой монистическую редукцию либо

к некоторому унифицированному идеальному объекту, либо однонаправленному сознанию. Его грамматики производятся говорящим и слушающим; первый активен, второй — пассивен, а оппозиция их голосов основывается, вне всякого сомнения, на определенной познавательной интуиции. *Форма* коммуникации в подобном случае должна обладать по меньшей мере одной интенциональной характеристикой — направленностью или протяженностью. Эта характеристика поддается формализации только при условии забвения смысла идеи Хомского — весьма простой и в общем не им придуманной идеи наличия двух субъектов. Эта идея основывается на абсолютно реальном факте, который как таковой, не зависит от намерений теоретика; в этом смысле логика теоретика никак не может быть конвенциональной, т. е. подходящей для того, чтобы вводить в ее рамках условие конвенциональности. Однако Хомский не отдает себе в этом отчет, да и не в состоянии это сделать, ибо его мышление вполне определенно контролируется реальностью. Подобную ситуацию предвидел Флоренский и предпочитал поэтому наблюдать реальность посредством так называемой «обратной перспективы», не следуя иллюзиям здравого смысла или пассивному философскому созерцанию. Полагая, что «прямая перспектива» неадекватна, Флоренский ратовал за ее трансцендирование. Установка «конкретной метафизики» Флоренского весьма проста в своей основе: действие реально, тогда как созерцание ложно, ибо не активно. Кант созерцателен, следовательно его система бессильна и вовлечена в анализ ложных проблем [250].

Довольно занятно при этом, что Флоренский толкует Реальное посредством обращения к Нереальному. Иллюзия, которая помогает в данном случае Флоренскому, функциональна: она помогает обнаружить, выявить Реальное. Такой исследовательский прием, однако, деструктивен относительно самих установок концепции: он демонстрирует формальную некорректность монистической логики Флоренского и позволяет оправдать Канта в той части его учения, где он рассматривает различные перспективы анализа и признает невозможность их унификации, только типизирование как некоторых групп (с неопределенным числом членов) суждений вкуса или цели, что по сути есть логическое обоснование процедуры выработки и кодификации конвенций.

Встает вопрос, какое значение эти размышления и неразрешенные парадоксы могут иметь для понимания риту-

ального процесса. Ведь если роли инструктора и исполнителя логически не соотносимы, ритуал не может быть представлен как их совместное действие, так что даже то ограниченное толкование ритуала через взаимодействие сторон социального конфликта, которое предложил Тернер, нельзя считать удовлетворительным. Единственным выходом из этой ситуации представляется замена логики, которая привела к выводу о несоотносимости социальных ролей участников ритуала, на некоторую другую систему логического исчисления.

В самом деле, стоит ли примирять противоположности и соединять несоединимое в попытке обнаружить конвенциональность перспектив, если мы не можем даже обнаружить эти перспективы? Почему бы не попробовать разобраться в причинах нашей неудачи? Для этого мы можем посмотреть на реальные факты как на абстрактные понятия, так что ограничивающее условие соответствия реальности не будет больше довлеть над нашим исследованием. Как ни странен может показаться такой подход, он позволяет критически адресовать всю совокупность фактов, имеющуюся в нашем распоряжении — тогда как конвенциональная (и конвенционалистская!) логика не имеет доступа, по сути, ни к одному из этих фактов!

Почему попытка толковать индийские реалии как неабстрактные обречена на провал? В нашем случае — по довольно простой причине следования заранее избранной стратегии работы с предметностями как с «вещами». Реальной проблемой нашего анализа будет понимание не того, что индийцы понимали под «кармой», но того, что под этим разумеем мы, люди другой культуры. Если мы окажемся в состоянии превратить интуицию такого анализа в абстрактное понятие и следовать по избранному пути до логического конца, мы придем к результату, подобному аристотелевой категории «действия». Итак, постараемся удержаться в рамках индийских реалий и нашей методологии, для чего предположим вначале, что мы не в состоянии понять историю взаимоотношений буддизма и индуизма (которые представляли кульминационный пункт всей социокультурной истории индийской цивилизации) как разновидность ритуального процесса. В конечном итоге мы накопим столь впечатляющий реестр наших ошибок подобного понимания, своеобразный «эталонный синтаксис» неудач, что приблизимся к норме понимания генезиса индийской цивилизации

как ритуального процесса, независимо от того, ложно или истинно это последнее предположение. Другими словами, наши гипотезы могут быть истинны или ложны, но в обоих случаях мы окажемся в состоянии узнать действительное положение вещей в предметности нашего анализа благодаря следованию одним и тем же правилам, сохранению верности «индийской душе», какой бы фантастической она не казалась для строгого западного наблюдателя.

Почему мы избираем для такого анализа «ценности индуизма и буддизм»?.. Как раз по причине их исторически зафиксированной несовместимости.

Система ценностей индуизма — или, по крайней мере, тот агрегат представлений, который мы обнаруживаем в авторитетных источниках под именем «системы ценностей» — вполне универсальна для индийского общества, т. е. «идеально» соответствует его строению и классической взаимосвязи его функциональных органов. Она представляется предельно обобщенной, история ее складывания скрыта, так что остается лишь следить за меняющимся отношением людей разных эпох и социальных позиций к ней как к объекту *натуральному*, «космическому». Тем не менее, во внутренней логике и иерархии связей этой системы можно попытаться разглядеть реальные следы ее рождения.

Буддизм возник в Индии, но ни индуизм, ни более ранний брахманизм не послужили ему матрицей. Связь индуизма и буддизма можно уподобить отношению не матери и плода, а разнойцевых близнецов (как ни несовершенна эта аналогия, она полезна для некоторого предварительного понимания). «Зеркальное» в них — это общее: как бы результат деления и взаимоотражения, вызванного законами междуутробного развития. Особенное — как раз в несходстве каждого, которым наделил его другой.

Поскольку ценности традиционно понимаются (особенно в западной ментальности) как плодородное «ядро» культуры, не лишено интереса посмотреть, каков буддизм сквозь призму ценностей индуизма и как инобытие буддизма сказалось в их внутренней логике. Такой анализ имеет смысл независимо от того, были ли сами индуисты осведомлены об этом влиянии. Даже если предположить возможность абсолютно самостоятельного исследования индуизма, как если бы буддизм вовсе не существовал, аналогия с призмой сохраняет свое значение, и даже удваивает его, ибо мы можем тогда трактовать систему ценностей индуизма как

натуральный (и космический, в плане законов рефракции) объект, т. е. как некоторую *не-взаимодействующую* общность; мы также можем не заботиться о том, представляет ли идея ценности нечто реально существующее в индийском культурном сознании или нет (возможно, они и не рассматривали как ценности те вещи-и-слова (*pāmagūpa*), которые мы интерпретируем как ценности).

При этом нужно учесть, что в ценностях культуры исторический опыт обобщается, а потому эффект буддизма в ослабленной форме можно распознать в характеристиках последующих значительных слбытий социальной и религиозной истории Индии. Мы говорим «буддизма» не только потому, что он предшествовал этим событиям во временном плане, но и на основе нашего знания о том, как буддизм реально влиял на общество и изменялся под его воздействием сам. Мы должны, следовательно, учитывать оба направления воздействий, однако независимо от этого известно также, насколько решительно судьба исторических событий индийской цивилизации определяется тем опытом, который приобрел индуизм благодаря влиянию буддизма. И потому индийскую историю можно представить как ритуальную драму с затухающими импульсами «проявлений характера» выразителя («инструктора», в нашей терминологии) и с нарастающим итогом социологической выявленности темперамента именно той социальной роли, на которую идеально рассчитана система ценностей индуизма.

Такой подход связан с сознательным стремлением избежать в объяснении эволюционного телеологизма, когда процесс исторического развития подменяется развитием понятия по наперед заданной логической схеме (когда вместо «истории как опыта» рассматривается «история как понятие»). Иными словами, наш подход ни моно-логический (как, к примеру, гегелевская логика развития понятия), ни диалогический (поскольку мы отказались от идеи диалога между носителями различных ролей ритуального взаимодействия, как то полагается данным в концепциях Хомского, Бахтина и даже Флоренского). Наш подход может быть назван ди-(двух-)логическим. Буддизм и индуизм не рассматриваются как две взаимодействующие системы или коммуницирующие персонажи; напротив, мы стремимся в пониманию их посредством полного разделения как абсолютно независимых образований. Именно поэтому мы вынуждены следовать двум независимым логикам одновременно. Но поскольку

нам нет нужды гармонизировать их, анализ фактической канвы освобождается от схематизма времени. Объяснение индийской истории можно, поэтому, дать и во вневременном плане: как тип двойного обмена, по примеру классической марксовой схемы перехода производительных сил из формации в формацию, смены позиций социальных тел в пространстве и времени, а также исходя из парадоксов, возникающих при попытках логического, этического и физического анализа вечности. В случаях подобных удвоений все особенности превращения системы ценностей, как они идеально-объективно представлены в культуре, в антропологическом переживании и сознании субъектов культуры и «актуализированы» в социальном поведении, можно соотносить с реальными историческими фазами. Иначе говоря, в обычной социологической схеме взаимосвязей культуры, общества и человека, в конкретном индуистском случае должен быть отпечатлен буддизм, точнее — его «тип» (ибо мы рассматриваем буддизм как теоретический объект, но не как «реальный социальный объект»), многократно и ослабленно повторенный позднее. Так, по ценностям индуизма можно судить о том, что такое буддизм — в направлении от истории к социологии.

Как уже отмечалось, «последствие» буддизма в социально-религиозной истории Индии нужно понимать очень реально: для всех позднейших сотериологий Индии ценности индуизма уже безусловно служили матрицей, поскольку сформировались в тип сознания. В этом их универсализм, но универсализм конкретный, «клеяный» теми внутренними, «фамильными» чертами характера, которыми отпечатлен буддизм в матричном рисунке культуры.

Первое, и самое важное, что обращает на себя внимание — конструктивный тип индуистского мышления, или, характеризуемый философски, его *методологизм*. Как заметил Ромэн Роллан, индуисты — не реалисты, а *реализаторы*. В поведении индуиста этический интерес направлен на превращение самого себя в некую неизменную моральную организованность как таковую (= *varṇāśramadharmā*, приблизительно то же самое, что означает в древней латыни *temperatio*). Иными словами, социальный темперамент вполне тождественен этологической функции его носителя, а внутриобщественная универсальность индуизма означает невыраженность характера, или, более того. — абсурдность персонального характера как чего-то абсолютно не-

реального. (Здесь «характер» может быть лучше понят как дериватив от древнегреч. *χαρασσω* = санскр. *kārṣana*, как «царапание», «наметка» темперамента посредством его обнаружения и с целью сохранения его следов во времени. Например, сделать клише или печать означает «темперировать» материал как матрицу, тогда как отпечатывание их на предметах соответствует «характеризации» этих предметов).

Конструктивизм следует понимать как нахождение некоторых абсолютных правил для всей совокупности собственного знания, т.е. того знания, которым располагает субъект данного типа мышления. Субъективно, с позиций сознания, это нахождение состоит в превращении смысла в значения, т.е. обнаружении смысла как общей канвы некоторой совокупности значений. Объективно, в контексте культуры или любого культуро-замещающего авторитетного источника (типа *śruti*) оно представляет собой превращение идей в культурные нормы. Примечательно, что конструктивному мышлению совершенно безразличны ценность, характерологичность и знаковость его действий. Все эти аспекты настолько же нереальны для конструктивного мышления, насколько невозможно рождение ребенка бесплодной женщиной. Когда Вачаспати Мишра меняет одну философскую позицию на другую, все эти вопросы не имеют для него никакого морального смысла: будучи адвайтином, он подвергает сокрушительной критике ньяю, а когда он становится найяиком, он не менее блестяще сокрушает адвайту-веданту [217]. В онтологической форме эта ситуация отражается в «Гите» следующим фрагментом:

«Подобно тому как человек меняет изношенную одежду на новую, Так и душа меняет одно тело на другое» [244].

Сказанное удобно представить схемой, первая позиция в которой принадлежит абсолютной реальности (т.е. идее, интересу или смыслу как они представлены в этом типе мышления), которую нельзя воспринять посредством какого-бы то ни было опыта. На следующей позиции схемы располагается уровень феноменации, опыт существования в культуре, который может быть транспонирован другим актом существования (как, например, в научном исследовании, при создании норм, правил игр и т.п.) Третья позиция резервируется за уровнем абсолютной ирреальности, который нельзя ни заменить другим фрагментом опыта, ни воспринять посредством какого-бы то ни было опыта (как в выражениях

«сын бесплодной женщины» или «круглый квадрат») (см. схему 6).

(3) КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ

ОБЪЕКТИВНО (в культуре, авторитетном тексте и т. п.) :	(1) ИДЕЯ — (2) НОРМА
	(3) ЦЕННОСТЬ
ФЕНОМЕНАЛЬНО (в поведении, философском анализе и т. п.) :	(1) ИНТЕРЕС — (2) ТЕМПЕРАМЕНТ
	(3) ХАРАКТЕР
СУБЪЕКТИВНО (в сознании, намерении и т. п.) :	(1) СМЫСЛ — (2) ЗНАЧЕНИЕ
	(3) ЗНАК

Схема 6

Эта схема поможет нам разобраться с «наставительным» мышлением в ритуале посвящения: нетрудно сообразить, что именно такой должна быть схема этого типа мышления. Но тем оно отлично от мышления «выразителя» лишь *аналитически*, индуизм же таков *реально*.

Предположим, что индуизм воплотил в себе инструктирующую функцию посвящения, буддизм же — переструктуриацию. Но тонкость здесь в том, что если в ритуале посвящения инструктор и инструктируемый — разные люди, то в культурно-историческом сознании разделение функций реализуется в социальном поведении *одного человека*. Если так, то человеческий темперамент можно считать естественным параметром социальной среды, общим для индуизма и буддизма, поскольку они первоначально действуют как варианты мышления в одном организме, а темперамент — это именно проявленная организованность поведения. Или, по-другому: индуизм и буддизм — две образцовых составляющих единого акта социального взаимодействия, в котором проявляется общая для обоих структура сознания, общая система значений, независимо от различия их интерпретаций.

Но если индуизм равнодушен к знаку, то задача понимания буддизма через индуистские ценности (которые могут быть вовсе и не «ценности» как таковые) сильно осложняется. Ценностные представления всегда персонализированы и связаны с характером поведения, тогда как у индуизма нет характера. «Выказывание характера» — признак проективного мышления, которое таким образом преобразует свой темперамент. Приведем схему проективного мышления (см. схему 7).

(2) ПРОЕКТИВНОЕ МЫШЛЕНИЕ

ОБЪЕКТИВНО	:	<u>(1) НОРМА — (2) ЦЕННОСТЬ</u> (3) ИДЕЯ
ФЕНОМЕНАЛЬНО	:	<u>(1) ТЕМПЕРАМЕНТ — (2) ХАРАКТЕР</u> (3) ИНТЕРЕС
СУБЪЕКТИВНО	:	<u>(1) ЗНАЧЕНИЕ — (2) ЗНАК</u> (3) СМЫСЛ

Схема 7

Почему проективное мышление лишено смысла (или не-концептуально)? Самый простой и, по сути, тавтологический ответ — по причине своей композиции, в рамках которой идеи разума помещены рядом с не-мыслительными объектами, так что эти первые могут различаться только знаками их взаимного местоположения. Буддизм сам по себе никогда не был в состоянии произвести идею своей собственной композиции и средств концептуализации, ибо и то и другое, даже будучи произведенными, немедленно обратились бы в ничто. Буддийские мыслители предлагают только «проекции», т. е. «генерирующие конструкции» и «технологические описания» своей деятельности (см, например, «проектор» *Tathāgatagarbha* («Утроба-того-кто/что-стал-кем-то/чем-то») из знаменитой «Ланкаватара-Сутры» [245] или проекцию «окуривания» Вселенной хорошей или плохой кармой в «Шрадхопаде» Ашвагхоши [215]. Представляется весьма показательным, что только «другие» (т. е. «адвайтины») способны воспринимать буддийские нововведения концептуально.

Чтобы пояснить эту мысль, давайте обратимся к библейскому примеру. «А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействует с нею в сердце своем». («Евангелие от Матфея», 5.28.) Женщина осознает себя всегда и в этом осознании есть нечто такое, что не может быть отделено от ее самости. Но даже если она и попытается отсоединить какие-то фрагменты своего само-со-знания, которое в таком случае уже не будет принадлежать ей, будучи проекцией ее само-со-знания, среди таких проекций никогда не обнаружится вожделение в описанном Библией смысле к себе самой, точнее, она не сможет идентифицировать его со своей собственной самостью. Для женщины «возжелать себя

самое» равносильно «сыну бесплодной женщины». Ведь ее собственная, естественная темперация работает как проектор вождления, направленного на мужчину! Ну, а он-то никогда не воспримет это как нечто «естественное» — ведь он «уже прелюбодействует с нею в сердце своем»... Это значит, что возжелать вот эту, конкретную женщину неестественно для мужчины, пребывающего в таком состоянии: любая женщина подменяется им идеей вождления, которая заполняет его сердце. В определенном смысле эта идея искусственна, ибо она может быть распространена на любую женщину, без натурализации, «объестествления» самой идеи в бытии какой-то конкретной женщины. Мужчина, таким образом, обнаруживает в женщине нечто такое, о чем она сама никогда не подозревала. Для того же, чтобы превратить сексуальное влечение в естественное качество человека, требуется нечто третье, точнее, некто третий, некто «приписывающий». В роли такого «семантического третьего» в индийской культуре выступает индуизм.

Женщина проецирует только те свои качества, которые не принадлежат ее природной сущности, тогда как мужчина воспринимает эти проекции как естественные объекты, противостоящие его «концептуальной сверх-естественности». Если так, нужно суметь отличить то, *что буддизм проецирует* в индуизм, от того, что он в нем реально *оставляет*. Мы видели, что он оставил там нечто такое, от чего структура методологического индуистского сознания *складывается* вполне определенным образом: объективная культурная идея («дхарма») переходит в социальную норму (совокупность правил взаимодействия, **jājmani**); этический интерес поведения (**śreyah**) — в кастовый темперамент (**varṇāśramadhārma**); субъективный смысл функциональности (**upāya**) логически предшествует (**adhikarayatī**) непосредственному значению служения всеобщему благу (**sarvodaya**). В буддизме та же структура сознания проявляется в следующем виде: вместо нормированной социальной дхармы усматривается система религиозных ценностей (**triratha**), вместо темперамента (**kaya**) — персональный характер (**svalakṣaṇa**), а значение суждения (**naya**) трактуется как знак открытой общительности и сострадания ко всем живым существам (**karuna**).

Хотя в единстве ритуального действия проецирование в момент обесструктуренного «нулевого» состояния есть *естественная* активность, по логике ритуала этой активности подставляется некий «экран» или «рамка», в которых она

может обозначиться в состоянии «после» как новая *социальная* роль. В этом же контексте характерологическую проявленность буддизма, взятого отдельно, проще всего объяснить как актуализацию раннего, «детского» опыта, т. е. изначально испытанных значений приятного и неприятного. (см. «Буддакариты» Асвагосы [214]). Это означает, что при таком разъяснении организация ценностей буддизма, т. е. его религиозно-философская символика носит фамилистский характер, а потому — трикатарна, тройственна.

Семейный (или клановый) опыт первоначального буддизма (если поверить такому объяснению) не воспрепятствовал, однако, его превращению в мировую религию, для которой знаковость случайна и выполняет разве что функцию наведения на идею унитарности (так, в христианстве история жизни Христа хотя и была известным всем фактом, но не имела значения знака этой религии до тех пор, пока не претерпела павлианской трансформации в христологию).

Символическое (т. е. религиозное и философское) развитие буддизма состояло в превозможении его фамилистского происхождения (а вместе с нею — и случайности только что предложенного фамилистского происхождения). В этом — разительное отличие буддизма от конфуцианства, тип мышления которого также проективен (видимо, это и была та метафизическая причина, по которой Китай, всегда закрытый для инокультурного влияния, принял буддизм и отверг христианство). Конфуцианство никогда не пыталось превозмочь своей семейственной персонологии, оно как бы застыло в фамилизме, поскольку перед ним не было потенцирующего зеркала, подобного индуизму.

Генезис буддизма был естественным, натуральным, но история его состоит в последовательной *денатурализации*. Свообразие буддизма в том, что это — религия не натуральная, каков любой «космический» культ (что роднит буддизм с конфуцианством, римским политеизмом и тому подобными религиями, в которых тоже можно обнаружить «идеологическое равнодушие», культовый плюрализм, функциональную атрофию мифа, отсутствие теистического императива и др.), равно как и не социальная, каков индуизм, а — *денатурализующая*.

Поскольку человеческая природа предстала в буддизме наиболее эффективным средством достижения «сверх-натурального» освобождения, необходимо особо остановиться на разведении буддизма и психоанализа. Хотелось бы настоять

на том, что предложенное объяснение ни в коем случае не является психоаналитическим, хотя психоанализ сродни усилию денатурализации в его переходе от объяснения человеческой психики к некоторой псевдо-научной стратегии игрового взаимодействия, предложенной для целей лечения, но на самом деле ведущей к **contradictio in principi**: ведь нельзя излечить человеческую натуру, отказывая ей, для начала, в реальном существовании. Буддизм никогда не претендовал на способности излечения, вообще какой бы то ни было трансформации — например, *плохого* палача в *хорошего палача*. Характерология буддизма вполне понятна как культурно-социальное порождение. Его самовыявление не имеет ничего общего с сублимацией инфантильного протеста, скорее — это ненасильственная реализация переструктурирующей функции («превратить палача в не-палача»). Дело в том, что, в отличие от конфуцианства, развивающемуся буддизму в качестве проективного зеркала противостоял развивающийся индуизм, т.е. методологическое сознание, проявленное пока еще не в организации, а в потенции. Представим эту ситуацию схематически (см. схему 8).



Схема 8.

Предположим, что при смене социальных ролей в ритуале посвящения в знаки характера могут быть превращены только значения непосредственного (инфантильного) переживания приятного и неприятного, по причине временного снятия условий всякого иного опыта (например, «социального» в широком смысле). Напомним еще раз, что под «сменой

социальных ролей» мы понимаем не только то, что происходит с человеком, но и длительный исторический процесс превращения плюрального древнеиндийского «меона» в унитарный кастовый механизм. Явление буддизма — пульсация в этом процессе, случайная исторически, но закономерная логически (т.е. социально и культурно-исторически). Это означает, что индуизм и буддизм логически связаны друг с другом, как связаны структура сознания и состояние сознания, именуемое «структура сознания». В темпераменте, т.е. в нормированной организации, они — единое. Но буддизм превращает эту историчность в совокупность знаков и тем самым в средство манипулирования. Это означает, что буддизм практически демифологизируется всякий раз, когда отражает в индуизм ритуальные проекции их общих мифов. В индуизме же эти проекции используются неосознанно (см. внутреннюю рефлексию буддийской мысли по линии (2) — (2) схемы).

С другой стороны, не-проективная рефлексия конструктивного мышления индуизма равнозначна трансформации нормы в идею: конструктивное мышление в отраженном виде — это превращение нормы в идею, авторитаризм, механика подчинения индивидуального сознания внешней нормативной силе. Буддизм, однако, не в состоянии различить проективную и не-проективную рефлексии, для него мыслимое и бессознательное — одно и то же. Буддизм никогда не фиксировал категориальную оппозицию идеального и реального, подобно тому, как женщина не может схватить рефлексивно идею вожеления себя самой. Буддизм воспринимает проекцию как реальность и реализует такую проекцию как религию освобождения от давящего авторитета. Это означает, что практическая демифологизация буддизма осуществляется каждым буддистом, так что она может быть локализована на антропологическом уровне поведения (*śīla*). Антропология буддизма разрастается в религию.

Но буддизм — вовсе не механика подчинения: это буддизму он проецируется таковым. Иначе он противостоял бы буддизму как конфуцианству — легизм. Индуизм — методологическое, конструктивное сознание. И потому реальное, а не кажущееся воздействие, которым он снабдил буддизм, есть способность *манипулирования*, выраженная знаками (по линии (1) — (1), см. схему). Без этой унитарной способности буддизм не стал бы религией — не только мировой, а вообще никакой! Буддизм приобрел от индуизма идею соборности,

хотя и не в теоретическом сознании, где ей соответствует пустота «нулевого перехода», а в практическом делании, где «карма» в плане темперамента или нормы — это гуру, а ценность или характер — «аджна» (т.е. «распознавание» намерения последнего как акта свободной воли, основанной на понимании возможности обеих реализаций) [234, 243].

Индуизм демифологизируется теоретически, на уровне культуры и в культурном сознании (откровении авторитетного источника), а также в философски-подготовленном сознании (*jñāna-mārga*) [218], но не антропологически, не в индивидуальном поведении. Напомним, что при внешнем взгляде на индуизм со стороны буддизма конструктивная деятельность первого также должна представляться проекцией *концептуальной* деятельности. Буддизму кажется, что индуизм — это внеценностное превращение нормы в идею, т.е. мифотворчество, что в социальном смысле соответствует идеологии общественного подчинения. Такое представление возникает потому, что буддизм лишен собственной идеи субстантивного конструирования (в достаточно известной форме толкования не-дуальности Атмана и Брахмана на основании т.н. *mahāvākya*, предложений, выражающих эту не-дуальность [233]). Индуизм как неконструирующее мышление лишен возможности «внешнего взгляда», т.е. ценностной рефлексии. Буддизму, по сути, безразлично, как относится индуизм к его методологическому безразличию. Индуизму ничего не кажется, ничто внешнее не привлекает его внимания, ибо индуизм практически полностью замкнут в себе самом. Поэтому его систему ценностей можно понять *только* как результат *реального* влияния буддизма (ибо ничто другое не способно спроецировать себя в индуизм), тогда как буддийский прагматизм поддается интерпретации как навязанный ему индуизмом, как результат постоянных попыток буддизма освободиться от индуистских проекций не-свободы. Индуизм одарил буддизм принципом *цели*, буддизм дал индуизму принцип *свободы*. Благодаря первому буддизм смог стать религией спасения, а индуизм реализовал способность свободного конструирования и образования органического кастового общества, где от социальных обязательств можно освободиться (*sannyāsa*) только посредством столкновения с конструктивными парадоксами сознания.

Несмотря на эту связь, буддизм и индуизм развивались самостоятельно и получили свое окончательное выражение в типологически различающейся манере. По сути оба они

представляют собой «эсхатологии» (толкуемые здесь как логический результат «телеологии» или «сотериологии»), но эсхатологии разные. Иными словами, аналитическое разделение функций «ритуальной драмы» оказалось реализованным исторически так, что в организации каждой системы осталось нечто от ее близнеца: в буддизме — стремление проецировать и антропоморфно организовывать знаки, в индуизме — конструктивное пользование свободой «вычищать» знаки, т. е. употреблять их социоморфно, как элементы структуры отношений, а не как характеристики состояний сознания. Разумеется, это междусистемное взаимодействие могло осуществляться в каждом человеке, до тех пор, пока индуизм и буддизм не разошлись организационно и исторически.

Из предложенного толкования должно следовать, что индуизм и буддизм ни в коей мере не образуют дуальной оппозиции [79], но представляют по-прежнему метафизическое (т. е. находящееся вне социальной и исторической конкретности) единство. Они непонятны друг без друга. В индуизме сохраняется буддийский способ разрешения антропологической проблемы, т. е. связывания социального и культурного уровней посредством мистического «ценностного пятичлена» (см. ниже). В буддизме же оставлено индуистское решение онтологической проблемы, т. е. осознание его как религии, а не психотехники.

2. Теоретическое

Попытаемся теперь обосновать эти методологические выкладки теоретическим анализом преобразования системы ценностей индуизма, в которой переход от социального — через антропологическое — к культурному (или, скорее, текстуальному) осуществляется посредством особого решения проблемы тринитарности свободы.

Этот переход можно условно обозначить кодовой переструктуриацией: 3:4:3 — по групповому числу ценностей на каждом уровне («триварга-чатушварга-триварга»). Такой анализ обладает особой проникающей привлекательностью, поскольку позволяет современному социологическому мышлению понять динамику индийской культуры изнутри, в освещении ее собственной социальной мысли. Ведь структура этой динамики и сложилась, собственно говоря, как структура понимания через взаимодействие. Тем самым объяснение приобретает двойную достоверность: навстречу

методологическому сознанию индийской социальной философии движется ее методологическое осознание.

В свете предположенной двупорожденности приобретает конкретный смысл то обстоятельство, что индийские мыслители аксиологически различают две функции знания — теоретическую и практическую. Первая состоит в обнаружении существования некоторого объекта («артха-парачхитти»), а вторая помогает достичь некой жизненной цели, т. е. достичь результата («пхаларрапчи») [240, 1.1, 3.]. Результатами задействования этих двух функций знания будут «факт» и «ценность». Совершенно очевидно, что аксиология интересует индийскую философию только в прагматическом аспекте: эта философия аксиологична через ее практический аспект. Ценности есть основные средства практического действия проблемы же бытия-в-познании здесь ставятся лишь по ходу дела, они интересны лишь постольку, поскольку конструируются в соответствии с практической надобностью. Чтобы прояснить это, обратимся к известному примеру из «Ньяя-сутра-бхашья» Ватсьяны [240, 2.1, 1.]. Мучимый жаждой пилигрим, замечая блеснувшую впереди полосу воды, отмечает факт ее наличия и лишь после того, как утоляет жажду, осознает ее ценность. Обе функции знания тесно связаны, т. к. за открытием факта обычно идет исследование ценности. Но здесь возникают попутные проблемы. Например, желаем ли мы вещь потому, что она ценна, или же она ценна потому, что мы ее желаем и т. п. Для решения таких проблем строится *аксиология*.

Как правило, ценность понимается как *желанный* объект («ишта»). Но возможно и независимое познание *отвратных* объектов («двисти»), каковые суть *противоценности*. С этим различием связывается различение нормы и нормативов в поведении и теории, которое важно учесть, поскольку в теоретической интерпретации любой ценности может скрываться и практическая противоценность.

Для разъяснения этой возможности ценности в широком смысле (т. е. их *имена*, скрывающие и практические противоценности) разделяют на четыре типа: *дхарма* (добродетель), *артха* (благосостояние), *кама* (удовольствие) и *мокша* (освобождение или просто свобода, если отвлечься от технической стороны).

Кроме того, предполагается, что *все* эти ценности как в описанной ситуации с водой и жаждой, можно различать как либо *цели*, либо *средства*. В приведенном примере

вода, на уровне «здравого смысла» будет пониматься как средство, утоление жажды — как цель. Этой категорией разделения можно манипулировать: чаще ценность ассоциируется с целью, но иногда может и со средством, особенно же — для поднятия его достоинства. Такой ход называют «рационализацией средства». Подобие его можно усмотреть у М. Вебера [242], а также в «Веданта-парибхаше» Дхармараджи [219].

Установление социологической точки зрения. Все четыре типа ценностей рассматриваются как основные ценности жизни, но иногда между ними делается различие, и мокша исключается из их числа. Ограничение понятия «ценность» тройственной группировкой («триварга») есть принятие социологической точки зрения. Она характерна для ритуалистов («яджняка») и представителей экзегетического реализма («миманса»). Отнесение мимансы к социологической позиции представляется весьма существенным для проникновения в пространство «первичных моделей», которые противостоят типичным моделям западной социальной науки, весьма проблематичным с антропологической точки зрения.

Среди западных исследователей распространено ложное мнение, будто индийским социальным мыслителям не известно различие идеального и актуального планов действительности, что у них отсутствует социологическая перспектива. Это неверно. Мимансаки настаивают на том, что «триварга» носит актуальный характер, представляя состояние ценностей в социальном плане («локе»), поскольку для большинства конечный идеал мокши лишен непосредственного жизненного интереса. На этом основании мимансаки отказываются считать свободу ценностью [237].

В социальной группировке «триварга» артха олицетворяет экономические ценности, «кама» — психологические, «дхарма» — моральные. «Артха» всецело инструментальна, она служит лишь средством удовлетворения различных жизненных потребностей. «Кама» может выступать и как цель, и как средство. К ней неприменим вопрос «почему?» Можно спросить, почему люди ищут пищу, но нельзя спросить, почему ищут удовлетворение, возникающее при насыщении. «Кама» характеризуется как «психологическая ценность» не в том смысле, что она переживается субъективно, а в том, что она является целью удовлетворения естественных импульсов психологического индивида как такового.

Здесь возникает проблема основных, базисных потребностей индивида и допустимости функциональной редукции культурных ценностей. Из названных выше четырех групп ценностей две являются общими для человека и животных, но только люди способны осознать значение их всех. В возможности осознания состоит характеристическая черта «пурушатха», т. е. «человеческих ценностей», противостоящих нам как *сознательно* преследуемые цели. В тех случаях, когда они ищутся по-иному, как это порой бывает, они остаются ценностями, но перестают быть «пурушатха»: их антропологизм скрыт [229]. Возможность бессознательного стремления к ценностям объясняется тем, что человек соединяет в себе черты животного и деятеля («картри») одновременно, ибо он — существо природное и духовное одновременно. Отсюда можно заключить, что низший предел функциональной редукции человека к животному уровню определяется потребностями, общими у человека с животными и имеющими природный, а не духовный источник; эти потребности (к числу которых относится стремление к самосохранению и продлению рода) еще можно назвать *основными*. Инстинкты самосохранения и продления рода составляют природные основания экономических и психологических потребностей соответственно.

С третьим членом «триварги», «дхармой», оказывается связанной проблема организации социального уровня и выхода на антропологическую проблематику. Понимание «дхармы» отличает человека от других живых существ. Поскольку «дхарма» неведома животным, можно считать, что это — *родовой* признак человечности («манушья») [238]. Здесь представляется необходимым процитировать замечательный фрагмент из «Брахадараньяка-упанишады» (1.4.14):

tasmād dharmād paraṁ nāsti: atho abailiyan dahiyaṁsam āśaṁsate dharmena, yathā rajāṇā evam. yo vai sa dharmah sataṁ vai tat: tasmāt satyaṁ vadantam āhuh, dharmam vadatiti, dharmam vā vadantam? satyaṁ vadatiti: etad hy evaidad ubhayaṁ bhavati.

— Итак, нет ничего выше дхармы. Когда слабый побеждает сильного посредством дхармы, он — король. Дхарма есть истина. О человеке, который изрекает истину, говорят, что его устами глаголет дхарма; точно так же изрекающий дхарму почитается говорящим истину. Истинно, обе они — одно и то же [246].

Уникальность «дхармы» по сравнению с «камой» и «артхой» состоит в этой ее равносильности истине. В этом же — ее

иерархическое превосходство. Признание верховной позиции «кармы» означает твердую убежденность в нередуктивности морали, в недопустимости ее объяснения бессознательными мотивами и утилитарными функциями. Подобное толкование уничтожило бы специфику «дхармы», причем не только в логическом смысле, но и в смысле реального пользования ею. Понимание этого очень важно для характеристики интеллектуальной наполненности индийской философии, особенно если учитывать тот вес, который придается в ее построениях представлениям о бессознательности и функциональности.

Понятие «дхармы» как моральной ценности в узком смысле строго соответствует учению «сила» в раннем буддизме. Однако, если это узкое понимание не редуцируется к широкому значению термина, над ним неизбежно возникает надстройка (см. буддийское противопоставление понятий «сила» и «винайя»). В позднем буддизме и индуизме смысл «дхармы» значительно расширяется и включает не только моральные (т.е. социологические), но и религиозные (т.е. культурные) ценности. Так, в индуизме к дхарме относят все ритуальные разделы Вед (хотя в буддизме различие между «силой» и «виньей» постепенно исчезло). Однако считается общепризнанным, что «ритуал бесполезен тому, кто морально нечист» [220]. Поэтому добродетель оказывается необходимой предпосылкой ритуала. В «Махабхарате» постоянно повторяется:

Āśvamedhasahasrāt tu satyaṁ ekaṁ viśiṣyate

— Одно слово истины лучше тысячи лошадиных жертвоприношений.

Поскольку «дхарма» эквивалентна «сатье» (см. выше), добродетель оказывается необходимой и достаточной предпосылкой ритуала. Примечательно, что в данном случае речь идет о жертвоприношении, символизирующем собой верховенство принципа королевской власти. Внутрикультурный смысл иерархической субординации власти «дхарме» выявляется в следующем фрагменте «Упанишад»: «Он создал высшую форму — справедливость; она есть власть над властью» [246]. Социологический смысл такой оценки был показан Л. Дюмоном в его «Человеке иерархическом» [220].

Для понимания «дхармы» в узком, т.е. моральном смысле, необходимо учесть, что она связана с культивированием добродетелей как религиозного долга. В «Яджнявалкья-смити» (1.12) перечислены десять таких добродетелей: невреждение («ахимса»), искренность («сатья»), честность («астем»),

чистота («щауча»), самообладание («индрияниграха»), милосердие («дана»), кротость («дама»), любосердие («дая»), прощение («кшанти»). Они различаются как «ориентированные на других» («альтруистические») и «ориентированные на себя» («собственные»). Это различие сохраняется только в абстрактной форме, на практике между теми и другими намеренно не проводится резкой грани. Это связано с особым решением моральной проблемы на *антропологическом* уровне. Речь идет о разрешении двусмысленности отношений «дхармы» и «камы».

Проблема их взаимоотношений включает в себя как психологическую, так и лингвистическую стороны, хотя обычно представляется в форме целостного *семантического* парадокса. Поскольку артха всегда относится к каме как средство к цели, важна лишь связь «камы» и «дхармы» [223]. Поскольку «кама» — удовольствие, то его желают все, ибо удовольствие всем приятно. Но не все желаемое — желательно. Например, больной может пожелать вредного для его здоровья, так что «кама» легко может превратиться в «противоценность». Критерием для различения двух видов «камы» в рамках «триварги» на социальном уровне служит «дхарма», а не «артха», ибо эта последняя может быть средством любой «камы». Верховенство «дхармы» состоит в ее способности различить хорошую и дурную «каму». «Дхарма», таким образом, *рационализирует* жизнь. Все шастры подчеркивают роль «дхармы» как регулятивного принципа. Например, Кришна говорит о себе в «Бхагавадгите»:

Dharmaviruddho bhūteṣu kāmosi

— «Я — кама, не противоречащая дхарме» (29: VII, II).

Но при этом невольно напрашивается вывод, что субъективно «кама» *водит* за собой дхарму, ибо та служит ей средством, а потому — ниже ее.

Дилемма — «дхарма как средство и как цель» — выдвигает на передний план типичную *экзистенциальную* проблему, от ее решения зависит дальнейшее определение человека («пурушапарикша»).

Имеет ли «дхарма» собственную цель, помимо регулятивной функции? На этот вопрос даются два ответа.

1. Согласно социологической версии («локе») «дхарма» — инструментальная ценность, средство для регулирования «кармы», своего рода «двигатель» психики и не более. Следование «дхарме» в ее двойной ориентации на себя и на других приносит благо в этом мире и во всяком ином.

Это благо — как земное благосостояние, так и небесное блаженство — обозначается как «преуспевание» («абхьюдая»). При этом считается, что эффективность регулирования обеспечена уверенностью в том, что «дхарма» не только ведет к благу, но ведет к нему всегда. В этом — конвенциональное основание ее превосходства над двумя прочими ценностями, которые могут оказаться и дисфункциональными. Но приходится признать, что получения плодов «дхармы» иногда нужно ждать слишком долго, порой всю жизнь, и даже не одну. Вьяса в «Махабхарате» сетует на людскую близорукость и восклицает почти как библейский Иов: «Вот, кричу, воздев руки, что дхарма приносит артху и каму, но никто не слушает меня» (XII.5.62). Есть похожая индийская поговорка: «Люди желают плодов дхармы, но не дхармы самой».

2. Взгляд на «дхарму», как на самоцель, разделялся мимансаками из школы Прабхакары. Здесь мы встречаем замечательную параллель с учением Канта о «категорическом императиве», упирающуюся, как и у него (в «Критике практического разума»), в психологическую проблему. Мимансаки высмеивают взгляд, по которому добродетель должна взывать к удовольствию и практическим интересам человека. Думать так, значит видеть в человеке раба собственных наклонностей и забывать о нем, как о моральном деятеле, имеющем достаточно сил поступать как подобает и воздерживаться от неподобающего. Последователи Прабхакары признают различие между хорошей и дурной кармой, но они не признают *моральной* ценности первой, поскольку хорошая «карма» в их представлении остается лишь наклонностью. Они считают, что если признать «карму» средством, она окажется ниже «камы», превратится в служанку человеческих желаний. «Кама», не знающая исключений и даже связанная с альтруизмом, в конечном счете есть цель субъективная, иными словами, *само-любие*. Моральный же принцип должен быть абсолютен и не может примериваться к человеческим симпатиям и антипатиям: люди должны соблюдать его исключительно из уважения к нему и видеть в нем *факт* особого рода, социальный факт [227]. Итак, у «дхармы» предельная природа, такая же, как и у «категорического императива», в котором нет ничего случайного, условного. В этом случае «карма» означает *долг*. Представляется, что вся проблема может быть сведена к семантическому уточнению терминов и потому есть в основе своей лингвистическая проблема, возникающая в контексте межличностного (или межкастового) взаимодействия, так что

дилемма выбора между здравым смыслом и мнением эксперта-теоретика не может рассматриваться здесь и должна быть возвращена на антропологический уровень. Этот поворот в толковании должен быть не только лингвистической, но и психологической интерпретацией свободы.

Попытаемся же проследить «лингвистический авторитаризм» (или «тоталитаризм»?) мимансы вплоть до его завершающих формулировок.

Нормология мимансы. Слово «миманса» означает «соразмерение», что подразумевает достижение согласия в рассуждении как необходимого условия понимания значения слов или предложений (что в санскрите одно и то же). Как она сама определяет: «...взаимосвязанные слова или предложения, наставляющие в методах достижения согласованности в действиях, известны как “пурва-миманса” или “карма-миманса”» (см. «Сабара-Бхашья», 1.1.3, [225]). Достижение кооперации, согласованности в действиях понимается как реальная природа ритуала, обеспечивающая адекватные результаты при его исполнении («апурва»).

Действия разделяются на два класса: предписанные и запретные. Их дальнейшая классификация разрабатывается с учетом и в форме происхождения религиозных мотиваций к благочестивому поведению, с детальнейшим учетом всех последствий, прямых и косвенных, нормативного действия ведических предписаний.

Нормативное предписание («видхи») побуждает или способствует выполнению действий, которые могут быть: (1) регулярными, императивными или необходимыми («нитья»); (2) вынужденными обстоятельствами («наймиттики») и (3) оптативными, т.е. исполняемыми с целью получения какой-либо желанной награды или эффекта («камья»). По мнению Бхатты, все три разряда действия подпадают под класс нормативных предписаний и конституируют «дхарму». Согласно Прабхакре, нормативность распространяется лишь на первые два разряда. Ибо ее тенденция состоит в порождении импульса действия у лица, его не совершающего ввиду уклончивости и т.п., и прескриптивность авторитета проявляется в форме санкций. В оптативном действии, рассчитанном на удовлетворение желания, личность действует из собственных побуждений и по внутреннему почину (либо привязанности). В этом случае «видхи» не содержит повеления к действию. Но предписание, сигнифицирующее

соотношение целей и средства между совершением жертвоприношения и достижением небесного блаженства, сосредоточивается именно на этом моменте и не имеет в виду ничего иного. Оно не принуждает личность, не разубеждает ее в отношении оптативных актов, а потому не имеет касательства ни к «дхарме», ни к ее противоположности. Предосудительные акты, например, принятие яда или совершение колдовского обряда в ущерб живому существу, будучи оптативными для совершающего их, расцениваются с нормативной точки зрения как порочные.

Мимансаки признают за предписаниями два вида энергии: вербальную и актуальную. Вербальная энергия есть особая функция, вызывающая в человеке импульс. Она пребывает в «инспираторе» («вдохновителе действия») наподобие деонтической силы и принимает вид субъективного желания или интуиции в форме: «Пусть он будет понужден сделать это». Передается она императивной формой глагола («лин») и пребывает в модальности долженствования, т. е. не как существующее, а как долженствующее существовать. Выражается она в форме понуждения, возбуждения или повеления. Но в Ведах, которые безличны, инъюнктиванность высказываний не может принять форму личной интенции и потому принимает вид склонности к действию, неизменно пребывающей в императиве ведийского текста (норма — из знания, темперамент — из интереса, значение — из смысла, без оценки и характерологического проявления в знаке). Эта энергия высвобождается немедленно по услышании инъюнктивного текста «Жертвоприношение для достижения неба» и принимает вид такой установки: «Я побужден к действию ведическим императивом». Это проявление называется «бхавана», ибо способствует производству или потенцированию («бхавана») человеческого импульса; поскольку же оно пребывает в ведических словах, то называется вербальным. Отсюда следует, что вербальная энергия есть особая трансцендентальная функция, размещенная в императиве и в структуре инъюнктивного предложения. Мандана Мишра считает, что «шабда бхавана», или вербальная энергия, есть особое свойство, пребывающее в интенции значения глагола и имеющее природу средства или орудия для достижения желаемого результата.

Актуальная энергия есть действие, непосредственно совершаемое исполнителем жертвоприношений и имеющее тенденцию к продуцированию результата. Общим свойством (характером) обоих родов энергии является специальная

функция возбуждения, способствующая эффектированию того, чему предстоит и надлежит быть. Это сигнифицируется предикативной частью соответствующих высказываний. Предложения вроде «Буду жертвовать», «Буду дарить» и т. п. имплицитно указывают на результат, а также операцию, необходимо ведущую к цели. Этот результат и ведущая к нему операция обозначаются глаголом, а само усилие сигнифицируется предикативным наклонением (гипотетической модальностью). Мимансаки (особенно Пархасаратха) считают, что эта модальность означает усилие вообще. Она есть актуализируемая энергия и продуцирует результат через смысл глагола. Мимансаки называют это особое усилие или операцию основной частью значения предикации и полагают, что все прочие элементы подсоединяются к нему. В итоге напряжения действие (или операция) обеспечивает выполнение жертвоприношения и своей незримой потенцией приносит результат. По их мнению, эта «апурва», или незримая потенция, есть сущность, обладающая высшей ценностью: ультимативно-необходимая и неизбежная она выступает как матрица абсолютной нормы ее производства. Модельный тип мимансы поэтому может быть идентифицирован как концептуальный; схема ее «лингвистического авторитаризма» выглядит следующим образом (см. схему 9).

(3) КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ

ОБЪЕКТИВНО (в культуре, авторитетном тексте и т. п.) : (1) НОРМА — (2) ИДЕЯ
(3) ЦЕННОСТЬ

ФЕНОМЕНАЛЬНО (в поведении, философском анализе и т. п.) : (1) ТЕМПЕРАМЕНТ — (2) ИНТЕРЕС
(3) ХАРАКТЕР

СУБЪЕКТИВНО (в сознании, намерении и т. п.) : (1) ЗНАЧЕНИЕ — (2) СМЫСЛ
(3) ЗНАК

Схема 9

Теперь сравним это с моделью индуистского сознания как она была реконструирована из проекции буддийского сознания, а также в ее противостоянии буддизму:

(1) ИДЕЯ — НОРМА (3) НОРМА — ИДЕЯ
ЦЕННОСТЬ ЦЕННОСТЬ

Схема 10

Они одновременно противоречивы и внутренне-рефлексивны. К тому же, мимансаки — единственные из индуистов, кто преследовал буддистов физически, хотя буддисты и обвиняли в этом весь индуизм [228]. Мимансаки представляются наиболее ортодоксальными из всех индуистов. Как мы видим, их теоретическая позиция представляет собой внутреннюю рефлексию модели индуизма, тогда как буддизм есть проекция внешняя. Другими словами, миманса нуждается в оборачивании для того, чтобы быть правильно локализованной в теле индуизма, и не из-за ее непоследовательности, но по той причине, что мы не можем понять индуизм во всей его внутренней противоречивости, без обращения к антропологической проблематике. По крайней мере, сейчас мы уже видим, что для самого буддизма эта проблематика весьма нехарактерна и не может быть адресована без обращения к двум индуистским системам — веданте и мимансе — которые успешно элиминировали эту проблематику (хотя и различными способами) и тем достигли своих концептуальных устремлений. Для нас, однако, как для сторонних наблюдателей, обращение к их решениям не сможет ничего дать до тех пор, пока не будет предпринято антропологическое трансцендирование. Это нужно еще и для того, чтобы преодолеть устоявшийся предрассудок западных толкований, сводящих весь индуизм преимущественно к веданте.

Для того, чтобы разрешить эту головоломку, обратимся еще раз к идеям мимансы о природе и цели человека.

Достоинство человека состоит в том, что он один лишь способен совершать предписанные действия — жертвоприношения, проявлять милосердие и т. п. Мимансаки допускают отдельность субъекта («джива-атмана») от тела, чувств, ума и рассматривают его особые свойства, такие, как разумность, волю и целенаправленность, наподобие натуральных качеств.

Джаймини не касается реальной природы субъекта. Мнение Шабары также весьма уклончиво. Позднейшие мимансаки принимают точку зрения ньяи и считают субъекта всепроникающим, вроде эфира («сакала-вьяпти»). Прабхакара и Кумарила специализировали проблематику мимансы и природа объекта была вообще выведена из рассмотрения.

Как правило, реалисты-мимансаки (особенно Шабара) отрицали достижимость прижизненного освобождения. Кумарила, предшественник Шанкары, утверждает, что освобождение следует понимать лишь в негативном смысле —

как устранение страдания, но отнюдь не в смысле уничтожения объективного существования. Объективное существование обладает абсолютной реальностью. Священные тексты, говорящие о нереальности существования, подразумевают лишь некоторые аспекты, которым не предназначено сохраняться вечно. Поэтому объективное существование, хотя и реально, но никак не связано с воспринимающим его субъектом, точнее, связи эти неуклонно разрушаются. Связи субъекта с объективным миром тройственны: через тело, чувства и объекты чувств. Тело есть основа опыта приятного и неприятного. Чувства — сидалища опыта. Содержание опыта образуют формы, вкусы, запахи и т. п. Восприятие есть прямой опыт удовольствия, боли и т. п. «Эго» или «Пуруша» связан этими тремя связями. Его связанность — это «сансара». Прекращение связанности — «мокша». Связанность либо несвязанность определяются «дхармой» и «адхармой». Ограничение «дхармы» влияет на испытание плодов добродетели и благочестия, уже приобретенных. Убывание «адхармы» обеспечивается выполнением (1) «обязательных» и (2) «окказиональных», «случайных» нормативных предписаний. Неисполнение (3) опативных актов и избегание запрещенных действий не приводит ни к каким результатам. Итак, освобождение («мокша») обеспечивается лишь позитивным исполнением норм первого и второго разряда.

Мимансаки не верят в абсолютное растворение мира («пралая») и прерывание цепи предания, ибо ведийское знание — абсолютно, и как таковое оно не может возникнуть или исчезнуть по воле случая. Реальный мир, будь он плох или хорош, возникает из непрерывающейся цепочки знания, т. е. из устной ведической традиции. Вот почему ортопраксия и совершение действий, рекомендованных Писанием — источник всякого блага. Человек рожден для этих действий: отшельничество, неделание не могут принести позитивного блага. Согласно мимансе, достойно сожаления, если кто-то, родившись человеком, отказывается от совершения ритуальных действий.

Мимансаки усиленно пытались ответить на вопрос, как может быть получен отдельный результат (скажем, достижение неба, «сварга») через ситуацию жертвования. Ведь действительность жертвенного акта исчезает с его прекращением. Для установления его длящейся функции (инструментальности) вводится понятие об «апурве». «Апурва» —

это сила («сакти») жертвы. Она неизменно хранится в душе жертвователя «Апурва» бывает многих разновидностей: от мелких действий («анга-апурва»), многосоставная («утпатья-апурва»), целая без частей («пхала-апурва»), финальная или трансцендирующая на пределе («парама-апурва») и т. п. Связи в «апурве» носят системный характер, и их взаимодействие классифицируется по разным видам соотношений целого и его частей, прямо отражающим формы ритуальной групповой кооперации [247]. Этот процесс вечен, так что какие бы то ни было временные структуры ритуала не рассматриваются.

Хотя «лингвистический авторитаризм» мимансы и опирается на онтологию системной активности, эта системность скорее функциональна, нежели структурна. Это особенно заметно из ее теистических представлений. Для исключения возможности послабления в ритуальном действии, мимансаки придают неизмеримо большее значение предписанным актам (жертвованиям и т. п.) нежели божествам, которым эти жертвы приносятся. Их независимое от жертвенных «мантр» существование отрицается. Бог понимается как чистая функция, обозначающая отношение «дательности», а формально — всякое имя в дательном падеже [231].

Для мимансаков любое знание есть знание предписанных действий, дающее возможность их совершения. Оно не есть «структура», а скорее «чистая прагмема», т. е. «то, что можно совершить должным образом». Любую называемую и воспринимаемую вещь можно превратить в структурный элемент представления, но, с другой стороны, этот процесс бесконечен и потому пуст. В «Таиттрья-Брахмане», III.1.11, приводится следующая легенда:

«Жил знаменитый мудрец Бхарадваджа. Соблюдением обетов он обеспечил себе долгую жизнь в триста лет. Все эти годы он изучал Веда и исполнял ведийские ритуалы. Наконец, он состарился и слег. Ему явился Индра и спросил: “Бхарадваджа, если я продлю тебе жизнь еще на сто лет, чем ты займешься?” — “Тем же”, — ответил он. Тогда Индра показал ему три огромных горы, не виданных им прежде и, кивнув на три небольшие горстки песка у его ног, заметил: “Бхарадваджа, те три горы — это три Веда: Саман, Риг и Яджус. Они вечны и бесконечны. А то, что ты приобрел от своего учителя и сам стяжал изучением Вед — не более чем три горстки песка у твоих ног. Бесконечное остальное по-прежнему остается перед тобой неизученным. Приди, узнай от меня истинный смысл Вед. Они — источник

всякого знания». Сказавши это, Индра посвятил его в тайну почитания огня, связанного с солнцем и бывшего средством достижения ведического знания. Бхарадваджа почитал его правильно и обрел вечную жизнь на небе» [252].

Эта легенда очень убедительно свидетельствует против всякого «пути знания» («джняна-марга»), но великий Шанкара блестяще показал бессмысленность всей концептуальной конструкции мимансы как в ее прихологических средствах, так и в эсхатологических целях. Путь мимансы начинается с бесцельного (или имеющего цель только лишь в самом себе) упражнения воли, каковое представляется крайне маловероятным и даже смешным с социологических («локе») позиций самой мимансы. Принятие подобной перспективы предполагает подрыв авторитета долга (именно в том значении, в каком его понимают сами мимансаки) и делает невозможной какую-бы то ни было свободную интенциональную активность конструирования [236].

Аргументация Шанкары заметно отличается от проекции буддийской ментальности (здесь мы отсылаем читателя к его «Комментариям» к «Бхагавадгите», III, 1 & IV, 8). Ибо в этом случае преданность долгу означает подневольное служение ему, а уклонение сулит зло в будущем; так что независимо от того, выполняет ли человек свой долг или нет, его уделом оказывается одна лишь забота («щауча»). Поверить в это — значит признать заботу основанием человеческого бытия [235]. Такой поворот аргументации заставляет вспомнить о Хайдеггере с его утверждением онтологичности экзистенциалистской «заботы» ([230], с. 192).

Под влиянием Шанкары взгляд на «дхарму» как покоящуюся на свободе не возобладал в индийской цивилизации. Так что даже его старший современник, мимансак Мандала Мишра, признавал:

Puṁsaṁ nestabhyupayāt vāt kriyasy anyah pravartakah

«— Ничто не побуждает человека к волеизъявлению, кроме стремления к достижению желанной цели» ([232], с. 243).

Это — то самое чувство *цели*, которым буддизм наделил индуизм и благодаря которому индуизм сложился в ненасильственную, «беззаботную» социальную организацию. Это — *свобода*. «Дхарму» превосходит «мокша».

При переходе от трехценностной к четырехценностной группировке («чатур-варга») при решении экзистенциальной

проблемы понятие «дхармы» претерпевает глубокие изменения. «Дхарма» продолжает рассматриваться как средство, согласно первому взгляду, но целью этого средства перестает быть преуспевание деятеля. Понятие «дхармы», таким образом, обесценивается, вычищается от оценок, которые были характерны для трансформизма индийского сознания. Ценность уходит, остается лишь правило пользования («арт-ха» уравнивается с нормой). Целью становится вычистка характера деятеля («саттва-шудхи») путем искоренения всех каманетических побуждений. Это достигается за счет отказа от плодов дхармы (что, к примеру, рекомендует Кришна в «Бхагавадгите»). Итак, если первый из прежних взглядов рекомендует частичное отрицание «камы» и на этой основе — рационализацию жизни, то теперь предлагается полное ее отрицание, т. е. «одухотворение жизни». Истинный характер высшей ценности восстанавливается в «дхарме» как в идее *блага*, которая перестает быть служанкой «камы», ибо идея «дхармы» отныне — *единственна*. Но как, в таком случае, узнать, что эта цель является благом для деятеля? Отрицание преуспевания и личной выгоды вновь заставляет вспомнить о школе Прабхакары. Но этот новый взгляд, по сути, коренным образом отличен от позиции мимансаков, ибо в нем цель «дхармы» объективизирована как антропологический интерес, чем отрицается сама возможность немотивированного волепроявления. Эта антропологическая объективизация, однако, по-прежнему зависит от двух путей, ведущих к «мокше».

Нетрудно заметить, что моральная вычистка, или «дхармизация» «камы», состоящая как бы в подчинении высшему низшего, желающего «Я», имеет негативную природу и одна не способна возбудить волевую активность, позитивную по своей сути. Поэтому фактически обуздание «Я» оказывается лишь непосредственной целью «дхармы», тогда как *конечной* целью по-прежнему является «мокша», или свободная реализация «Я». «Мокша» — предельная ценность, и ее содержание вполне положительно, ибо включает в себя как подчинение низшего «Я», так и реализацию высшего. Такая переоценка (не «ревальвация», а «трансвальвация») прежней регулятивно-императивной цели самой «дхармы» есть ее вычистка (описанная, в самой яркой ее формулировке, в знаменитом фрагменте «Брихадарньяка-упанишады», IV.4.22, с финальным рефреном «нети, нети» [246]).

Однако вычистка нуждается в эффективном критерии ее проверки. Необходимо *знание* высшего или истинного «Я» в его связях с физической и социальной средой. Истина, подобно благу, здесь также рассматривается как средство для «мокши». Мы заметили, что искание блага имеет целью очищение характера. Поиск истины устраняет неведение («авидья») предельной реальности, что является необходимым следствием философских усилий. При наличии такого неведения стремление человека познать реальность может показаться невразумительным. Теоретически это желание удовлетворяется интеллектуальной убежденностью. Но ее одной недостаточно, ибо неведение продолжает действовать на нас в повседневной жизни и для его устранения необходим прямой опыт истины о реальности. Одной интеллектуальной убежденностью не преодолеть ложного отождествления эмпирического «Я» с подлинным «Я». Зрительная иллюзия, говорит Шанкара, устраняется лишь зрением, а не слушанием. Увидеть — значит удостовериться. Так же и для превращения интеллектуального убеждения в прямой опыт нужна практика самопостижения в медитации и йоге. При этом происходит вычистка прежней ценности «камы». Целевое свойство «камы», ее самодостаточный аспект продолжают оставаться в страстном стремлении познания к истине и в его удостоверении через испытание знания, но само камоистическое удовольствие вычищается в идею «дхармы». Стремление к знанию, его испытание — оценка — это выявление в «каме» ее средственного аспекта по отношению к идее свободы. С последним прямо связана проблема природы «мокши».

Некоторые считают «мокшу» состоянием абсолютного блаженства, другие — состоянием отсутствия страдания. Это зависит от персонологических позиций. Но в любом случае идеал «мокши» — не гедонистический. Критерий «мокши» — абсолютное, необусловленное блаженство (или отсутствие страдания). Шанкара отмечает, что достижение цели жизни, достижение свободы не может означать ничего иного, кроме совершенствования, изощрения обоих средств к этому, т.е. вычистки артхи = нормы как «блага» и вычистки камы = ценности как «знания» (см. «Комментарий к Бхагавадгите», II, 55; XIV, 25). Цель, таким образом, не есть нечто внешнее средствам, она — в стабильности средства, их равновесии.

Это помогает уяснить истинный смысл «мокши» в нашей типологии индийских ценностей. «Мокша», во-первых, дает освобождение от тирании эгоизма, от жажды удовлетворения личных желаний (утолить которую невозможно); во-вторых, она есть нерушимая убежденность в единстве всего, но выражающаяся не в подчинении другого своему единому, а в любви к другим как неотделимым от себя. Свободный человек действует для блага других без усилий сознания, не обращаясь к авторитету традиции, т. е. как бы автоматически. Отсюда ясно, что вопрос о достижимости идеала свободы — не вполне корректен, ибо свобода достигается уравниванием постоянно, на каждом шагу. Все индийские системы согласны в определенности состояния свободы (независимо от того, персоналистичны они или нет, т. е. полагают ли возможность достижения свободы при жизни или посмертно). Таким образом, все они оптимистичны, нацелены на благость (+ = разумность) мира.

В результате всех этих преобразований в ходе вычистки и свободного преображения четыре ценности человека в культуре индуизма вновь принимают вид «триварги», предельных ценностей реализации.

Свободная от удовольствия, но оставленная с определенной целью «кама» — это истина (SAT).

Свободная от обязательности нормы, но оставленная со средственностью «артха» — это благо (CIT).

Очищенная от того и другого «дхарма» выступает как эстетический принцип «значимого отсутствия», как «красота» (ANANDA), свободная от содержания идея ценности («ценность нулевого состояния»). Отсюда проистекает известная индуистская формула: «сат = чит = ананда», — результат разведения познавательной и волевой функции в человеке.

Собственно говоря, мы не обнаружили чего-то нового в индуизме. Но нам удалось обрисовать его ритуальную композицию изнутри, что позволяет представить социальную и культурную историю Индии не просто как драму с двумя действующими лицами. Обнаруженный нами дополнительный аспект исторической динамики дает основания для разделения одной из этих ролей, роли «инструктора», еще на две. «Инструктор» может успешно выполнять свои функции, только сбалансировав «авторитарный» и «проективный» типы сознания, организовав определенным образом их взаимодействие. Буддизм, таким образом, оказывается отраженным в

системе ценностей индуизма не один раз, а дважды. Образно говоря, буддизм покинул Индию для того, чтобы остаться.

Обрисованная здесь конструктивная модель ценностей индуизма с ее двумя уровнями рефлексии — внутренним и внешним, — демонстрируя новые горизонты человеческой свободы в индийской социальной системе, имеет, тем самым, принципиальное значение для нового подхода к проблеме свободы в кастовом обществе.

Но это — тема для будущего анализа.

Глава восьмая

К ПОНИМАНИЮ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ ЧЕРЕЗ ТИПЫ МЫШЛЕНИЯ. (К СЕМИОТИКЕ ПОНИМАНИЯ ТИПОВ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ)

Исследователи культуры охотно признают в качестве первичного факта множественность культурных миров. О том свидетельствует популярность идей лингвистического и культурного релятивизма и когнитивной антропологии; периодически случающиеся новые повороты сравнительной философии и символической антропологии дают новое дыхание этой надежде. Что, однако, остается проблематичным, так это методологическая возможность репрезентации позиции исследователя и его места в собственной традиции научного знания как единичных научных фактов, фактов *sui generis*, интерпретация которых должна производиться с учетом этой первичной и реально неустранимой множественности. Вряд ли нужны дополнительные разъяснения, что без методологической рефлексии о правилах культурологического самопонимания со стороны самого исследователя возможное многообразие форм культурного опыта так и останется проблематичным и не гарантированным от монистической редукции — если не в понятиях, то, во всяком случае, в методе. Столь же проблематичной останется и независимость собственной исследовательской позиции ученого.

Последнее замечание не содержит оценки монизма: сам по себе он ни плох, ни хорош; просто он не сродственен постулируемому и сохраняющемуся плюрализму культур, ибо

сводит их все либо к единой действительности идеального теоретического объекта, как она усматривается исследователем, либо к содержанию конкретных культурных конструкторов. Выбор здесь зависит от того, воспринимается ли культура рефлексивно (как в случае сравнения) или предпринимается попытка ее непосредственного постижения (путем проникновения в уникальность исторического процесса). В обоих случаях, однако, редукция оказывается полной, поскольку культурные факты оказываются толкуемыми в соответствии с правилами монистического подхода. Уже по одной этой причине, как только элементарный плюрализм культурных миров и форм мышления признан, методологическая рефлексия должна осуществляться с возможно меньшей объективизацией как исследовательской стратегии, так и процедуры анализа. Подобное воздержание от объективизации должно быть закреплено особыми «превентивными мерами», предусмотренными в каждом акте познавательной деятельности.

Одним из главных препятствий на пути к плюралистической методологии является убежденность (эмпирическая по происхождению, но ставшая почти априорной) в несимметричности, а потому, в известном смысле, уникальности исследовательской позиции современного ученого. Перспектива современной науки побуждает исследователя воспринимать себя как субъекта, имеющего дело с фактами как если бы они существовали только лишь в контексте систематического мышления. Подразумевается, к примеру, что межкультурное понимание стало научной проблемой лишь в условиях современной цивилизации; действительно, нельзя не согласиться, что ту же форму эта проблема не могла приобрести в сознании людей, принадлежавших к традиционной индийской или китайской цивилизациям. Но это еще не является достаточным основанием для «европоцентристской гордыни». Методологическая рефлексия культуры оказывается пустой, если не отражается в зеркале другой культуры; это соображение наталкивает на мысль, что в жизни иных цивилизаций было много такого, чего лишена современная культура, что в ней не способно возникнуть и, следовательно, выпадает из любых попыток концептуализации. Однако, если такая «зеркальная» рефлексия и признается необходимой, она редко проводится сколько-нибудь последовательно. Субъекты современной культуры слишком привязаны к своим рефлексивным образам; научная доминанта нашей культуры дает

почти непоколебимую убежденность в том, что «мы исследуем научно, а не нас исследуют».

Такая убежденность не лишена естественности в том смысле, что служит специфическим признаком конкретной культуры и ее традиции, а для ученого она даже представляется необходимой. Поэтому, ради уяснения эпистемологического смысла этой специфической асимметрии межкультурного восприятия и отыскания возможного выхода из методологического парадокса, мы обратимся к примеру также натуралистическому и потому способному лишь подсказать решение, но не дать его. Не будем забывать, что попытка заимствования парадигм естествознания может натолкнуть исследователя культур лишь на абрис решения, и не должна становится его каузальным компонентом.

Пребывание в неизменной культурной традиции подобно состоянию тела, покоящегося или движущегося равномерно в инерционной системе отсчета. Наблюдая в таком состоянии другие тела, мы способны судить об их перемещении лишь относительно нашей собственной системы отсчета. Но и об изменениях своего состояния мы можем узнать относительно нее же (по силе инерции при попытках остановиться или по перегрузкам при попытках двигаться быстрее). Поскольку же поле тяготения для нас всегда выступает как абсолютная данность, не устранимая ни в каком опыте, мы имеем право рассматривать изменения в том и другом случае как бы происходящими в единой инерциальной системе отсчета. Именно потому, что мы не в состоянии оказаться в роли стороннего наблюдателя поля тяготения как феномена в *частной* системе отсчета, ни создание общей теории поля, ни раскрытие собственной природы тяготения не оказываются возможными с эпистемологической позиции, т. е. в *объективном* смысле.

Именно поэтому, предлагая специальную теорию относительности, Эйнштейн был вынужден сменить не только исследовательскую позицию, но и модальность рассмотрения. Он фактически отказался от прежнего, *аксиоматического* научного подхода, когда множество оценочных суждений (аксиом) организуется в теорию, представляющую собой усмотрение некоторого идеального объекта, как если бы он действительно существовал. Иными словами, как если бы он был сконструирован из фрагментов действительного опыта. Взамен этого Эйнштейн предложил аксиоматический и исторический подход, при котором оценка конечных

результатов научной деятельности зависит от субъективно принятого начального решения. Теория относительности не отменяет классической механики, равно как и не пытается верифицировать ее в попперовской манере. В ситуации, когда единство опыта (в данном случае физического опыта) не гарантировано, не многим поможет и апелляция к метафизике.

Применяя тот или иной род знания (как бы выбирая «род оружия» — ньютоновский или релятивистский), мы приходим к выводам, которые явно имеют характер знаковых конструкций, поскольку любая из них создается в оппозиции к иной, потенциально возможной, но не реализованной. Чтобы та и другая утратили знаковость, их нужно вновь объединить некоторой организующей идеей (т. е. вновь собрать из них очередной теоретический идеальный объект) либо же объявить подобную экзистенциальную оппозицию *нормой* научного пользования («научный произвол есть нечто нормальное, допустимое»). Эйнштейн не сумел сделать первого, но преуспел со второй версией, и она прижилась. Так создалась новая традиция науки, в которой наука понимается как особый объект *социологии знания*.

Обратим внимание в предложенном примере на два важных для нас обстоятельства. Во-первых, открытие Эйнштейна, хотя и было несомненной революцией в естественно-научном смысле, фактически оказалось результатом подчинения (или смены) прежнего научного метода господствующей традиции общественного сознания в новоевропейской культуре, а именно традиции историзма. Ведь применяемый им прием есть типичный акт исторического сознания, но спроецированный на иную действительность — природную. Таким образом, можно допустить, что в своем творческом импульсе Эйнштейн не предлагал действительного новшества, но как бы «поддался» давлению основной социокультурной традиции его времени, не осознав этого. Иными словами, традиция историзма все время оставалась трансцендентной его пониманию, образуя между тем подлинную его «метафизику» (конечно, в нашем толковании). Когда же он попытался совершить очередное усилие и, не создав общей теории поля (т. е. не сведя оба варианта механики к единому теоретическому объекту), осуществил феноменологическую редукцию (в строго гуссерлевском смысле) обеих механик как знаковых систем к форме массового сознания («так бывает», «вполне законно делать выбор на основании собственных

предположений») — это усилие удивительнейшим образом совпало с доминирующей тенденцией в отчетливо определенном социальном процессе перехода от исторического сознания к сознанию экзистенциальному и массовидному, для которого произвольный выбор знаковой системы превращается в естественную норму существования, так что знаки перестают быть знаками, и мы с полным доверием относимся к их значениям в натуральном опыте (всерьез говорим о возможности эмпирической проверки теории относительности, как бы забыв, что она является знаком по порождению и вовсе не возведена в ранг идеального объекта, для которого только и допустим поиск реальных объектов опыта). Это потому, что Эйнштейн, меняя исследовательскую позицию, изменил также и способ оценки опыта; и его решение стало социально признанным. Представляется неоспоримым, что именно Эйнштейн стал зачинателем исторического подхода в физике. При всем этом, как это ни покажется странным, собственные представления Эйнштейна о том, что он делал, никогда не были историческими.

Когда современные физики все еще пытаются верифицировать теорию относительности эмпирически, они не замечают, что само слово «опыт» изменило свой смысл и значение. Это случилось как раз потому и вместе с тем, как Эйнштейн изменил теоретическую ориентацию своего анализа, равно как и критерий осмысления роли опыта. Оба нововведения были с энтузиазмом приняты научной общественностью и превратились, по существу, в научную норму.

Симптоматично также, что применяя аксиологический метод историзма к научным исследованиям, Эйнштейн практически завершил традицию западной культуры. Историческое мышление впервые продемонстрировало себя в рамках этой культуры на уровне духа, у иудейских пророков и Иисуса Христа. Это мышление постепенно перешло в социальное сознание культуры и пронизало ее целиком к началу XIX столетия, так что западная философия, особенно в лице Гегеля и его последователей, стала христианской как раз тогда, когда сами философы отвергли Христианство. Когда в конце своей эволюции историческое мышление обратилось к Природе, именно этот поворот историзма продемонстрировал его аксиологическую природу в наиболее полной и завершенной форме. Парадоксальным, хотя и вполне логичным результатом этого движения исторической мысли,

стало завершение присущего ей способа концептуализации, превращение исторического мышления в экзистенциальную ментальность, в присущей ей натурализованной *аксиологии* (совершенно иной тип мышления, как мы увидим далее). Этот завершающий акт знаменовал собой конец традиции, траекторию которой мы пытались проследить в этом анализе.

Второе наблюдение. Занятие новой исследовательской позиции с необходимостью влечет за собой развертывание теоретической деятельности в *определенной* научной традиции, неизменность типа которой вполне определится характером занятой позиции, т.е. притязанием на неизменность пребывания в ней. Так, при рывке поезда с полок валяться все чемоданы и падают люди. Следование по пути релятивистской, а не классической механики есть как бы последствие особого рода, испытание всех возможных последствий занятия именно этой позиции. Иными словами, это означает испытание исследователем на себе «метафизического эффекта» вновь принятой инерционной системы отсчета. Занятие позиции есть переживание метафизической достоверности, а смена позиций — формальная причина познания в его многих формах.

Однако это многообразие не бесконечно. Обратим внимание; обнаружение знаковой природы обеих механик по отношению друг к другу радикально изменило наши представления о классической механике. Мы увидели: в ней кроется нечто, что прежде нельзя было заподозрить ни при каких обстоятельствах — знаковость. Плюральный подход обнаружил ее. При монистическом (или, если угодно в данном случае, «натурально-аксиоматическом») подходе знаковость классической механики была столь же немыслима по *природе*, как немыслим для нас «круглый квадрат», ибо «оквадратывание круга» попросту недостижимо обычными геометрическими средствами. В нашем случае, однако, эта цель оказывается недостижимой и для более совершенных средств, причем в принципе.

Плюральный подход к научным системам разрушает преграду между специфически рациональным и специфически мифологическим мышлением. Семиотика, изучающая культурные традиции в их «мифологическом» или «фольклорном» облики (т.е. мипоэтически), останавливалась перед современными социальными формами (например, научной деятельностью, технологией). Обнаружение их *природной* знаковости оставалось делом гипотезы, потому что ни одна из

этих форм не проявляет себя сознательно в жанре мифа, а циркуляция информации в современных социальных системах навряд ли осознается на «фольклорный» манер, во всяком случае не целиком. Отсюда и своеобразная методологическая иллюзия, будто семиотика способна справиться с описанием культур примитивных обществ целокупно, а с современной культурой — лишь во фрагментах «еще» не утративших своей живописной фольклорности. Но, видимо, этот эффект — не подлинно исторический: он навеян методом рассмотрения.

Итак, необходимо сменить метод. Нужно в принципе отказаться от подхода к культурам как к *объектам* исследования, для которых осмыслена теоретическая цель: создание идеальных моделей. Необходимо применить *модальную* методологию, позволяющую непосредственно испытать в «метафизической точке» смены системы отсчета, каков будет модус развертывания из нее культурной традиции при том способе обращения к ней, который оказался реализованным именно в данной точке.

Эта новая исследовательская позиция означает прежде всего, что мы вовсе не собираемся изучать культуры как предполагаемые где-то, хотя и заслоненные завесой нашего незнания, *действительные* объекты. Мы предлагаем исследовать культуру в трех измерениях, задаваясь следующими вопросами; каковы эти культуры, как они возможны и необходимы одновременно. Иными словами, мы будем исследовать *модальности* собственного понимания культурных традиций, видя в них разные формы готовности нашего ума испытать те последствия, какие мы действительно способны пережить при переходе из культуры в культуру, т.е. при смене типа культурной традиции. Под традицией же мы понимаем (и только так можем понимать) не какой-либо действительно существующий объект, но всегда некоторый способ отношения к чему-то, что мы полагаем существовавшим в прошлом. Но прошлое — не вещь, а отношение, и потому это «нечто» легко может оказаться и в «настоящем», и в «будущем». Ведь традиционное отношение — это проецирование норм нынешнего существования в «прошлое», да притом еще превращение этих норм в объекты оценочного отношения, т.е. в ценности.

Итак, явный пример смены модальностей понимания «собственной» традиции: нормы действуют в непосредственной социальной жизни, т.е. как бы существуют в деонтической модальности, а ценности, предположенные в

прошлом, но актуально не данные в объектном представлении (поскольку ценности вообще не могут быть *так* даны) — в гипотетической. Но при таком способе понимания собственной культурной традиции мы совершенно отвлекаемся от аподиктического модуса тех же норм: нас интересует не то, как эти нормы действуют в настоящем, а то, чем они были в прошлом. Их аподиктичность для нашего сознания при таком способе занятия позиции в инерциальной системе отсчета (т.е. при *таком* способе понимания культурной традиции) — это поистине «круглый квадрат» или «сын бесплодной женщины», т.е. нечто совершенно «невообразимое»).

По-видимому, заслуживает специального предостережения возможность принять традицию за инерцию из-за натурального уподобления инерционной системе отсчета. Во-первых, меняя положение в последней, мы своим ценностным отношением делаем заявку на то, что будем понимать все как происходящее далее в этой традиции, а не в иной, т.е. своим субъективным отношением порождаем особый род деятельности. Во-вторых, условие сохранения модального отношения по крайней мере на некотором отрезке деятельности дает единственную возможность *типологического* понимания. Вообще говоря, в своем актуальном поведении мы можем осуществить модальное перемещение в любой момент физического времени. Но это мгновенно «перебрасывает» нашу деятельность в систему отсчета иной культурной традиции. Каждый человеческий индивид или все общество *теоретически* вольны переходить из типа в тип когда и как им вздумается, но реально этого может и не быть. Вообще говоря, это вряд ли достижимо, ибо старые традиции держат мертвой хваткой. Как раз по этой причине модальная методология и типология приобретают особую эвристическую ценность в понимании возможностей переходных состояний и того, как они осуществляются «на самом деле».

Модальная методология позволяет разрешить парадокс «плюрального понимания». Очевидно, далеко не все модальные переходы допускают возможность концептуализации и тем самым — удовлетворения «моно-интенции» исследователя. Мы уже имели случай в этом убедиться на примере с Эйнштейном. Нетрудно понять, что переход из гипотетической модальности в деонтическую, как и обратный, в принципе не концептуализируем во *внутрикультурном* смысле (ибо невозможно обозреть подобную трансформацию

культурного сознания с внешней, дополнительной позицией). Физической аналогией этого является то, что по сходной причине мы не в состоянии понять сущность гравитации. Возможность концептуализации при таком способе перемещения внутрикультурного мышления, т.е. сознательной деятельности в культуре — это поистине возможность «круглого квадрата». С этих позиций веберовская проблема «культурного значения» представляется безнадежной, даже в ее внутрикультурной интерпретации. Не концептуализируемо также превращение аподиктической модальности в деонтическую и ее же — в гипотетическую (последнее мы успели аттестовать выше как действие «исторического сознания»). Однако здесь вернее говорить не о неконцептуализируемости, а о де-концептуализации (т.е. «де-монизации»). Итак, трехмодальная готовность понимания столь же гарантирует от монистического подхода, сколь невозможно рождение ребенка от троих.

Центральным положением модальной методологии является то, что фиксируемые модальные отношения (которые мы ниже обозначим символами) ни в коем случае не являются *знаками* чего бы то ни было. Они служат как бы метками в развертывании нашего понимания, помогающими устанавливать относительные разделы, но не деноминатами его, так как понимание не есть и не может быть *объектом* — ни в идеальном, ни в реальном смысле. Вероятно, Платон был первым, кто заметил и описал это в своем «Седьмом письме». Слегка модифицируя пример, используемый Витгенштейном в «Философских исследованиях», мы можем проиллюстрировать эту идею следующим образом: если мы, заметив некоторый предмет, делаем зарубку, затем отводим глаза, а потом опять глядим на предмет и, в подтверждение нашего решения, что он — тот же самый, вновь делаем зарубку — эти зарубки будут «знаками ничего» или, если угодно, «знаками ни для кого»: их денотаты для нас немыслимы и непредставимы. Поэтому имеет смысл внести различие между обычной семиотикой и семиотикой *модальной*. Последняя сводится к первой лишь в двух случаях: при переходе от деонтической модальности к аподиктической (тогда понимание превращается в процесс образования понятий) либо при переходе от гипотетической модальности к модальности аподиктической (от аксиомы мы переходим к теории и создаем теоретический идеальный объект). В обоих случаях мы можем указать на денотаты употребляемых

знаков (либо на их символы). В первом случае, например, денотатом знака становится целостная логика понятия (как у Гегеля).

Для построения типологии понимания культурных традиций с перспективой ее последующей локализации в объяснении социальных процессов необходимо ввести представление о трех уровнях реальности. Это:

Уровень абсолютной реальности

Опыт пребывания мышления на этом уровне реальности не фальсифицируется никаким иным опытом. В натуральном смысле абсолютная реальность соответствует всякой точке перемены позиции в инерциальной системе отсчета, а для культурного понимания образует его «метафизику». В самом деле, пребывание в данной культурной традиции подразумевает абсолютную невозможность отмены факта вхождения в отношение к ней как к «системе отсчета».

Уровень феноменации культуры

Опыт пребывания на данном уровне может фальсифицироваться иным опытом. Другими словами, та деятельность, какую мы осуществляем, относя ее субъективно к неизменному типу культурной традиции, и которая может быть понята из порождаемых ею культурных фактов, объединяется по модальному признаку, т. е. по способу отношения к традиции. Можно усомниться в адекватности тех или иных фактов предполагаемому типу отношения к традиции и потребовать подстановки на их место иных фактов, но нельзя усомниться в самом способе отношения, не покинув мгновенно данную модальность, т. е. не совершив *абсолютный* переход. Тем самым все факты, обретающиеся в феноменации культуры, имеют своей неизменной причиной пребывание в степени абсолютной реальности, но отнюдь не причиной в естественно-эволюционном смысле, ибо и сама феноменальность культуры существует не как натуральный объект, а как способность отношения к традиции. Стоит как-то помыслить о последней, отнести к ней, чтобы немедленно очутиться в феноменации культуры и потребовать необходимого соответствия своего помысла какому-то культурному факту (а если модальность помысла допускает — то и объекту).

Уровень абсолютной нереальности

Опыт пребывания мышления на этом уровне ни фальсифицируем, ни не фальсифицируем. Он не мыслим и не понимаем, в даже еще большей степени, чем «круглый квадрат» или «сын бесплодной женщины».

Сказанное пояснит следующая схема (см. схему 11).

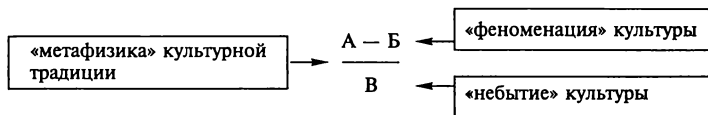


Схема 11.

Отождествим типы культурного мышления по комбинациям модальных переходов:

<u>аподиктическая — деонтическая</u> гипотетическая	=	«методологическое» мышление, или собственно «понимание»
<hr/>		
<u>деонтическая — аподиктическая</u> гипотетическая	=	понятийное, или «содержательное» мышление
<hr/>		
<u>аподиктическая — гипотетическая</u> деонтическая	=	«имажинативное» («аксиологическое») или «историческое» мышление
<hr/>		
<u>гипотетическая — аподиктическая</u> деонтическая	=	«организационное» или «аксиоматическое» или «теоретико-матетическое» или «формально-логическое» мышление
<hr/>		
<u>деонтическая — гипотетическая</u> аподиктическая	=	«проективное» или «преформативное» или «праксеологическое» мышление
<hr/>		
<u>гипотетическая — деонтическая</u> аподиктическая	=	«феноменологическое» или «экзистенциальное» мышление

Несколько слов относительно философской идентификации данной типологии:

(1) «Методологический тип» представлен автором как его особая позиция, реализуемая в данном тексте. Этот методологизм трактуется как изоморфизм с адвайтой-ведантой Шанкары («понимающий» подтип), и гомоморфизм

с шеллинговским «конструктивизмом», в особенности с используемым принципом «потенцирования». В сущности, автор рассматривает свою работу как решение шеллинговской проблемы конструирования «положительной философии»;

(2) «Концептуальный тип» может быть представлен Гегелем, но обнаруживает наиболее полный содержательный изоморфизм с философией мимансы;

(3) «Проективный тип» реализуется в кантовской «Критике способности суждения»; он может быть также прослежен у Фрейда, в буддистской суньяваде («прагмематизме») и философии самкхьи («преформатический подтип»);

(4) «Феноменологический тип» представлен Гуссерлем, буддийской вижьянавадой, индусской патанджалой-йогой и, хотя это и спорно, Декартом, современным структурализмом и семиотикой;

(5) «Аксиоматический тип» представлен западными логическими концепциями и ньяей («организационный подтип»);

(6) «Аксиологический тип» может быть представлен Марксом (но только при условии его противопоставления Гегелю в понимании случайности и ценности), нео-кантианскими аксиологиями по типу риккертской и веберовской, Р. Коллингвудом (также в его противопоставлении Гегелю: «исторический подтип») и вайшешикой (в ее отношении к ньяе).

Введем теперь представление о модальных денотациях. При анализе строения любой культуры деонтическая модальность денотирует понимание культурной *нормы*, поскольку действие нормы может быть понято лишь при должном ее осуществлении (как неизбежности, но никак не насильственно), иными словами — через полную *натурализацию* себя как субъекта конкретной нормативной культуры.

Гипотетическая модальность денотирует стремление к пониманию культурной *ценности*, поскольку ценность опознают только лишь по возможному к ней устремлению. Овеществленное устремление упраздняет ценность, а потому последняя всегда гипотетична.

Аподиктическая модальность денотирует понимание *идей* культуры, так как единственно в этой модальности возможно построение схем или моделей дискурсии как способов связывания в единое знание некоторого множества «познаваемости», которые мы в состоянии отождествить как объекты познания (*disputabilia*).

Чтобы удовлетворить законный интерес читателя относительно того значения, в котором используется здесь понятие «модальность», следует заметить, во-первых, что избранная здесь трехмодальная схема подчиняется целям данного анализа. В принципе, модальностей может быть больше, хотя, как кажется, любое их многообразие можно свести к базисным трем. Что касается самого термина «модальность», то предлагаемое его понимание не имеет ничего общего ни с формальной логикой модальностей, ни с любой другой формой исчисления подобного типа. В сущности, модальная логика являет собой пример самой неудачной попытки формализации, когда-либо предпринимавшейся, с явными противоречиями и тупиками как процедуры, так и интерпретации. Это тем более удивительно, что сама идея импликации — то, что делает логические системы возможными — глубоко модальна по самой своей сути. Сам факт, что модальность представляет собой самый слабый пункт всей формальной логики, свидетельствует о скрытых проблемах в самих основаниях формально-логического знания.

Не менее существенно отличается предлагаемая здесь трактовка модальностей от тех философских подходов, в которых модальность объективируется как момент актуального (т.е. диалектического) мышления. Такие подходы прослеживаются у скептиков, неоплатоников, Декарта, Спинозы и Гегеля. То, что объективируется во всех этих случаях в мышлении, впоследствии категоризируется и эксплицируется относительно *summum bonum* соответствующей философской системы — тогда как мы анализируем действительное/деятельное мышление, отнюдь не самодостаточное, поскольку каждый из рассматриваемых здесь типов мышления существует только во взаимоотношениях с двумя другими независимыми типами.

Несомненный интерес и пользу для понимания нашей трактовки модальностей представляет ее соотношение с феноменологическим подходом. Модальный статус «радикального сомнения» был обнаружен, как известно, Декартом; Гуссерль превратил его в основание всего феноменологического метода. Однако *модальность* как таковая оказалась неуловленной средствами феноменологии и избегла концептуализации. Все, что удалось феноменологии, так это свести модальность к суждениям, в которых мышление провозглашалось противоречащим самому себе. Феноменология не способна обнаружить модальный статус даже простейших

ассерторических суждений (типа «субъект есть предикат»). Подобные суждения трактовались как немодальные по той причине, что они не способны возбудить сомнение. Императивные же суждения (по типу «Сделай то-то») вообще не концептуализируются феноменологией.

Модальная неудача феноменологии позволяет более выпукло обрисовать интуиции предлагаемого нами подхода. Дело в том, что модальность как она интерпретируется в данном тексте никак не связана с интенциями сознания. Для Гуссерля интерсубъективность является последним словом его метода. Для модальной методологии это исходный пункт модальной презентации мышления как многопозиционного процесса, рассматриваемого со стороны «систем мысли», не «субъектов». Этот подход не упускает ни одной формы вербального выражения активности мышления. К примеру, предложение «Сделай то-то» будет отнесено в рамках этого подхода к «концептуальному» или «содержательному» типу мышления.

Введенное представление о модальных денотациях позволяет построить номинальную типологию культур из шести структурных типов, соответствующих тем формам мышления, которые можно считать показательными в качестве механизмов осознания определенных культурных традиций. Однако для придания этой типологии реального смысла следует еще учесть, какие формы субъективного осознания способно принять культурное мышление при вовлечении его в *разные* сферы социальной активности. Модальная методология позволяет это сделать, поскольку каждая модальность подразумевает двойную денотацию. Наиболее известный пример: аподиктическая модальность опосредуется в классической эпистемологической оппозиции субъекта и объекта.

С позиций субъекта деонтическая модальность денотирует *значение* социального действия, полностью лишенное знаковости. Например, беспрекословное исполнение приказа исключает возможность осознания приказания как знака к действию. Иллюстрацией может служить внутреннее самочувствие членов эзотерических коллективов или инициаторных групп в примитивных обществах. В воздействиях, испытываемых членами таких коллективов и групп, их знаковая природа полностью редуцирована. Она существует лишь для *внешнего* наблюдателя процедуры, но он-то как раз и не является участником эзотерического коллектива. Аналогично обстоит дело и с переживанием мистического опыта, кото-

рый облачается в знаки лишь при попытках его передачи. Популярная идея о базисном единстве всех видов мистического опыта является, таким образом, внешней, по сути навязанной ему.

Гипотетическая модальность, напротив, денотирует *знаки* социального действия, полностью лишённые значения (из-за их конвенциональной природы). Хороший пример — семиотика, в которой модели культур рассматриваются в полном отвлечении от значения их культурного содержания. Всякая попытка учета последнего, т.е. материализации культурных моделей как если бы они отражали некоторую неконвенциональную реальность, немедленно упраздняет семиотический подход.

Аподиктическая модальность денотирует *знание или смысл* социального действия, поскольку пребывание в этой модальности подразумевает возможность указания на объект, с которым действие совершается, и на субъект действия, его совершающий.

На примере только что сказанного нетрудно понять, в чем модальная семиотика отличается от обычной. Обычный семиотический треугольник строится в предположении, что денотат, деноминат и концепт действительно существуют (в идеальном либо реальном представлении). Иными словами, построение такого треугольника подразумевает всезнание или, во всяком случае, стороннюю позицию наблюдателя в отношении происходящего. Так, исследователь-антрополог способен знаково осмыслить и смоделировать происходящее в эзотерических ритуалах. В дальнейшем он может даже убедить коллег, что его модель вполне научна и имеет свои корреляты в рамках иной, чем примитивная, в «научной» культуре. Но на самом-то деле при абсолютном всезнании всякий такой треугольник превращается в нуль, как идеальный объект, моделирующий различие точек зрения, а для любого семиотически мыслящего исследователя применимость его ограничивается лишь аподиктической модальностью, поскольку самый способ построения семиотического треугольника подразумевает догматическую веру в «нечто», существующее на самом деле: вещь, язык, либо мышление. Модальный подход упраздняет такую необходимость имплицитного монизма, соответствия природе плюрального понимания. Поэтому при таком подходе значение, знак и смысл могут рассматриваться как реально обособляемые. Разумеется, их можно вновь объединять, од-

нако это объединение осуществимо в строго определенных модальностях. Так, например, при вовлечении теоретического (аксиоматического) мышления в сферу организационной деятельности *знак* определяется как внешнее в оппозиции категорий «внешнего» и «внутреннего», а *значение* — соответственно как «внутреннее». Но подобная категориальная оппозиция имплицитно подразумевает существование «чего-то», имеющего «внешнее» и «внутреннее», т.е. аксиоматический подход, приводящий к пластической идее объекта.

Именно таковым было определение знака в «семиотике» пифагорейцев (их собственная терминология), причем прототипом идеализации послужила структура ордена, с различением в ней «эзотерического» плана (группа «акустиков», слушавших учителя и живших в чистых значениях), «экзотерического» плана (группа «математиков», обращавшихся к непосвященным при помощи знаков) и «опосредующего» плана (группа «семиотиков», занятых осмыслением) (всюду их собственные термины). Такой структурной определенностью детерминируется навсегда сохранившаяся пластичность греческой математики и философии. Что же касается возможности «овременивания», «темпорализации» структуры посредством приписывания знакам некоторой векторной направленности, то пифагорейцы, несомненно, сочтут ее абсурдной, поскольку для них посредническая миссия семиотиков как раз и состоит в устранении всего естественного, в элиминации природной субстанции. Для них в этом нет ничего природного. Можно предположить, что им была известна тайна их социальной организации, но они предпочитали умалчивать о ней. Что же касается сущности знака и смыслозначения, то это, по-видимому, осталось действительной тайной для них.

Совсем иное мы наблюдаем в ранней буддийской сангхе. В ней не существовало разделения на экзотерический и эзотерический планы, но, напротив, все представления о значениях в индивидуальном мышлении немедленно проецировались в форме знаков на весь встречный универсум. Поэтому здесь при вовлечении проективного мышления в сферу любой деятельности *знак* определится как «искусственное» в оппозиции категорий «искусственного» и «естественного», а *значение* — соответственно как «естественное». Ведь перенос образов, создаваемых естественной способностью мышления испытывать значения приятного

и неприятного, в иные сферы деятельности, не имеющие отношения к природе ментальной активности, есть фактически *искусственное* применение естественных продуктов переживания значений в качестве знаков. Универсальным знаком, пригодным для всего, оказывается нуль: именно как разница проекций в абсолютной проекции нирваны. Открытие Нагарджуной знаковой природы нуля в этом смысле было затем спроецировано из сферы религиозных значений в разные отрасли знания внутри индо-буддийской культуры, в том числе в логику и математику. В результате индийская математика приобрела самый абстрактный в древнем мире характер формализованного исчисления (более известного под арабским именем «алгебры»), решительно отличаясь от греческой математики, как проективное мышление буддийской культурной традиции отличается от аксиоматического мышления традиции пифагорейцев.

Для завершения типологии модального понимания культурных традиций и приведения ее в действие при объяснении социальных процессов не хватает еще одного звена. Это — план мыслительного *поведения*, который мы вводим дополнительно к двум предыдущим, т. е. плану объективированного понимания культур и плану субъективированного переживания социальных действий. Данный план не является обязательным (как остальные два), но он полезен в операциональном смысле, поскольку на нем удобно следить и замечать последовательность разворачивания процесса понимания в квазинатуральные образные представления. Нельзя сказать, что модальности денотируют основные компоненты мыслительного поведения, но можно утверждать, что они им соответствуют в том смысле, что эти компоненты не могут быть поняты иначе, как в модальной интерпретации. Итак, здесь мы ограничиваемся достаточным основанием неотклонения от модальности.

Деонтической модальности будет соответствовать темперамент поведения. «Темперамент» мы интерпретируем весьма близко к этимологическому пониманию, т. е. как «естественную организованность», «неразвивающуюся устроенность», «улаженность функционирования», исключающую возможность развития, но допускающую изменения, например в натурально-генетическом порядке (эволюция в дарвинизме в отличие от эволюции в гегельянстве).

Гипотетической модальности соответствует характер поведения. Греческое (санскр. *karsina*) — нанесение черт, ца-

рапание, придание свойскости, индивидуация темперамента в манере его высказывания. Например, изготовление клише или печати есть «темперирование» материала, а нанесение оттисков на бумагу, ткань, вещи и т. п. есть «характеризация» последних.

Аподиктической модальности соответствует *интерес*: опять-таки в понимании, близком к этимологическому (латинское “*inter-sum*” = «междубытийствование»). Интерес есть поведенческий коррелят «дискуссии», и именно его действие приводит к смене «инерционных систем отсчета», заставляя проявляться модальности разных типов традиций в каком-либо из *познавательных* смыслов. Так, скажем, согласно рационализму, мудрость помогает человеку достичь его истинных целей.

Сказанное можно пояснить двумя примерами разновидностей научного исследования как *особым образом* организованных форм поведения. Смысл науки *психологии* состоит в том, чтобы свести наблюдаемые симптомы или проявления характера индивидуумов к обозначенным темперологическим представлениям, т. е. объективизировать их путем феноменологической редукции (в строго гуссерлевском смысле), лишить привкуса «искусственной» знаковости («субъективности», «произвольности», «интенциональности») и представить как объекты *натурального* опыта, обладающие непосредственно понимаемыми значениями (например, в виде «гештальтных» представлений). При этом, разумеется, возможна какой-либо концептуализации психологически преформированного опыта, т. е. рассмотрение процесса психологического исследования как объекта самопонимания, исключается (иначе мы получим тот тип мышления, который отстаивал Гуссерль в его постоянной борьбе с «психологизмом»).

Смысл науки *семиотики* — прямо противоположный; в ней естественные значения культурных организованностей, т. е. темперированные сложности культур, превращаются в знаковые системы или совокупности характеристик, в которых модальным способом выделены основные опознавательные признаки всякой вторичной системы, которые никогда не переживаются в естественном культурном опыте. При этом возможность концептуализации возможного семиотического опыта также исключается (тип «проективного» мышления).

Для удобства понимания выделенные девять деноминаций, используемые при модальном методе построения

типологии культур, могут быть сведены в таблицу с использованием трех символов:

N — для нормы, темперамента, значения;

V — для ценности, характера, знака;

I — для идеи, интереса, смысла (или знания).

Ни один из табличных элементов сам по себе ничего не обозначает, т.е. является деноминацией лишь в строго модальном смысле, когда путем специфического обращения к сфере деятельности определяется, каковы нормы, как они возможны, как необходимы и т.п.

Имея это в виду, можно произвести отождествление шести типов культурных традиций.

1. «Индийский»: $\frac{I - N}{V}$ («методологическое» мышление);
2. «Тибетский»: $\frac{N - I}{V}$ («понятийное» мышление);
3. «Китайский»: $\frac{N - I}{V}$ («проективное» мышление);
4. «Японский»: $\frac{V - N}{I}$ («феноменологическое» мышление);
5. «Эллинский»: $\frac{V - I}{N}$ («аксиоматическое» мышление);
6. «Новоевропейский»: $\frac{I - N}{V}$ («аксиологическое» мышление).

Использованные здесь наименования вовсе не обязательно подразумевают отсылку к реальным историческим культурам. Но если исходить из соответствующего типа традиционного отношения, та или иная культура реально может быть так понята наиболее полным образом (в предположении сохранения ее основной традиции). Каждый из типов и все вместе могут встречаться в любом обществе и в любую эпоху, но понять культурно-традиционный смысл социального процесса во всякий момент можно только через один из них как независимую «систему отсчета».

Для разъяснения способа пользования типологией введем представление о *парциальном* институте. Известно, что при смешивании в некотором объеме нескольких газов разной плотности и химического состава каждый газ, пусть даже незначительный в весовом отношении, займет *весь* возможный объем независимо, как если бы других газов в нем и не было. Таким образом, по незначительной весовой фракции можно

судить об объемных характеристиках всей смеси. Эту физическую аналогию можно вводить в социокультурное понимание разными способами, в зависимости от типа модальности. Например, методологическим: располагая знанием о некотором институте как парциальном, т.е. полностью задающим объемные характеристики общества, мы в дальнейшем ставим себе за правило ограничить изучение общества одним лишь этим институтом и его трансформациями. При понятийном способе рассуждения мы формируем представление об идеальном объекте парциальности и затем объясняем всю сумму социальной жизни в системных категориях целого и части, как бы выделяя собственную традицию в виде частной формы общественного существования (между тем как в первом случае она пронизывает все общество по объему, но это доказывается способом частичного отождествления) и т.д.

Поскольку цель нашего изложения — методологическая, нами избран первый способ введения представления о парциальности (см. в приложении два других способа — феноменологический и аксиоматический). Таким образом, деятельность парциального института, соответствующая в общей весовой пропорции тому или иному типу традиционалистского мышления или способу обращения к традиции (ее модальности), рассматривается как *сила*, обуславливающая *институционализацию* всех прочих институтов в пределах рассматриваемой культуры в данный момент времени. Иными словами, тип традиционалистского мышления задает механику трансляции всей конкретной культуры.

Для традиционного *индийского* общества парциальным оказывается институт *брахманства*, методологическая функция которого приобрела характер естественного социального установления. Для брахманского сознания усвоение и передача ведийского знания образует его «метафизический» смысл. Познавательный интерес вменяется каждому брахману в культурную норму. Из этого интереса проистекает брахманский темперамент, т.е. организация жизни в натуральном понимании, как она прослеживается в феноменации культуры (характер, воспитание, обучение, роды занятий, брак, смерть и т.д.) Собственного характера у брахмана нет: он заменен темпераментом кастового признания. Любая попытка реализации свободного выбора, т.е. смена «системы отсчета», автоматически делает брахмана не-брахманом в его собственном сознании и в сознании всех членов культуры, отвергает его во «внекультурное небытие». Невозможно быть брахма-

ном, «проявляя характер» (т. е. решая, познавать или нет): это «круглый квадрат». Всякая попытка оценки транслируемого знания уничтожает брахманство. Прекрасным свидетельством тому служат философские диспуты в ранних Упанишадах. Брахманом признается лишь тот, кто сумеет «не обесценить» ведийское знание наилучшей (убедительной для всех) аргументацией его истинности. Этим объясняется расцвет философии и теоретических наук в древней и средневековой Индии.

Памятуя сказанное о парциальности, можно предложить методологическое правило: для понимания и анализа индийской культуры и общества необходимо и достаточно ограничиться проблемами социологии *познания*. Из предложенной модальности понимания развертывается в полном объеме картина жизни и культуры всего индийского общества, а не только брахманской варны. Достаточно заметить, что брахман, сам лишенный знакового сознания, выступает в роли универсального знака для всей системы индуизма, независимо от признания или непризнания его прямого авторитета и священных прав прочими членами общества. В этом смысле любой брахман уравнивается с нулевой (нигилирующей) функцией буддийской нирваны. Культура устроена так, что любые формы общения между ее субъектами могут определиться только по *гипотетическому* (знаковому) отношению общающихся сторон к брахманству, непосредственно в общении не участвующему. Особенно это заметно по превращению примитивных функций дарения в правила межкастового обмена и систему кооперативных взаимных услуг (*джаджмани*), составляющих фундамент традиционного индуизма.

Из разобранного примера выясняется общий социокультурный смысл основной парадигмы модального рассмотрения. Переход со ступени «метафизики» (или «абсолютной реальности») на ступень «феноменации» соответствует внутреннему самопониманию культурной деятельности того или иного типа традиционалистского мышления, между тем как ступень культурного «небытия» соответствует происходящему в разных сферах социальной *действительности*, институциональным стержнем которой является данный тип культурной традиции, определяемый присущим ей мышлением. В самом деле, все прочие члены кастового общества занимаются именно тем, что «невообразимо» для брахманского сознания, как раз потому, что они — «не-брахманы». Более того, сами

брахманы участвуют в социальной жизни на «парциальных началах», пронизывая или пропитывая ее всю (продают свое «знание», пользуются дарами за совершение жертвоприношений и т. п.). Но оценка подобного соучастия в *натуральном* виде для брахманского сознания немислима, как «круглый квадрат», и все развитие и сохранение культуры обеспечивается сознательными усилиями брахманства поддержать структурную тождественность общего типа традиции за счет интенсификации сугубо познавательной и методологической деятельности и придания ей абсолютно престижного достоинства в сознании прочих членов общества, не допуская самооценки такой деятельности.

Разделение «культурного» и «социального» при их парциальной неразделенности, наблюдается и в организации всех прочих типов традиции.

Парциальным институтом «тибетского» типа является *власть*. Тибет — наиболее совершенный из известных образец *теократии*, потому он и избран в качестве «ярлыка». Но основную структуру традиции данного типа образует не религия как таковая, а ее использование в целях управления, «кратия». Поэтому Тибет репрезентирует все прочие разновидности «кратий», включая и советскую; единственным принципиальным различием является природа власти, антропоморфная в тибетском случае и социоморфная в советском. Для всех «кратий» характерно, что культурное сознание не обладает свободой личного ценностного выбора. Подчинение «уставной» норме, образующей «метафизику» данного сознания, должно быть абсолютным, так что последнее оказывается в своем содержании всего лишь эпифеноменом превосходящей его во всем «метафизики». Особую роль в качестве источника нормативного действия в таких культурах играет авторитетный текст, от которого исходит, собственно, не «смысл», а уставно предписанное «значение». Культурное мышление приобретает законченный текстовидный характер, отражающий температуру (организованность) индивидуального поведения по уставу и превращающий его носителя в «текстоида». Поскольку нормой задается непосредственно натуральная организованность (подчинение силе власти), всякое проявление свободы личного выбора и оценивающего отношения к авторитету власти сопровождается не только исключением из культуры, но и прямым физическим уничтожением (иногда — самоуничтожением), перевода носителя личностной ценности в «небытие». Борьба за власть как ее

имплицитная переоценка составляет действительное содержание социальной жизни этого типа. Поэтому предметом изучения обществ такого типа в необходимом и достаточном смысле является *социология власти*.

Парциальным институтом китайского типа является *семья*. «Метафизикой» традиционалистского сознания является темперамент, т. е. естественная сложность (гештальт) нормативных воздействий (например, инфантильный, до-сознательный опыт переживания приятного и неприятного), совместно образующих на квази-естественный манер всю проявляющуюся позднее вовне способность суждения субъекта культуры. Характер, таким образом, всегда есть проекция «метафизики» фамилистски организованного темперамента и по природе своей не может быть иным. Отсюда — крайний семиотизм китайского мышления (перенос на всю действительность семейных отношений как знаковой структуры), его неспособность мыслить понятиями, которые для него всегда суть абстракции типа «круглого квадрата», т. е. абстракции «ни от чего».

Проекцией фамилизма является не только китайская личность, в характере которой предельно резко выступают дуальные оппозиции знаков («ян» и «инь»), но и все прочие институты китайского общества. Действительный смысл существования социальной системы — поддержание ее целостности — внеположен фамилистскому сознанию, а если такая идея в нем возникает (например, в движении легизма в III в. до н. э. и позднее), она придает поведению людей явно антикультурный характер, периодически вовлекая общество в состояние смуты, которое повторяется в китайской истории с удивительной регулярностью (через каждые 250–300 лет). Семиотизация культурных норм и пользование ими как знаками сообщает традиционному китайскому обществу предельно утилитарный, функционально-ориентированный, но в то же время игровой, т. е. случайный, стиль существования. Отсутствие идеи истории заставляло вести чудовищные хронологии, поскольку каждое событие понималось в знаково-ценностном смысле... Очевидно, социология семьи окажется необходимым и достаточным предметом для изучения всего китайского общества.

Парциальным типом японского общества является индивидуальность. Индивид реализует способность превращения знаков в нормы, т. е. своих произвольных ценностных полаганий — в правило действования на текущий момент. Принцип

«ситуативной этики» как основа японской истории позволяет понять удивительную адаптивность традиции этого общества к инокультурным заимствованиям при сохранении все того же «прагматического» механизма их принятия: как в случае ассимиляции будизма и конфуцианства в VI–VIII вв., так и при восприятии европейской культуры в конце XIX–XX вв.

Превращение случайного решения (проявления характера) в правило поведения — один из основных признаков «массовидного» сознания. Можно сказать, что японская традиция всегда была «массовидной», и все заимствования использовались в ней как превращенные формы, т. е. примерно по той же схеме и в том же виде, в каком циркулирует информация в средствах массовой коммуникации. А именно: знаки общения превращаются в значения темперирующей организованности, а их понятийная природа отрицается, и хотя общество сохраняет тождественность в коммуникативных принципах, его объектная определенность подвержена постоянным трансформациям (ср. стремительный переход Японии от феодализма к современному типу хозяйствования). Характерны также подчеркнуто экзистенциалистский настрой и антиэлитаризм японского искусства. Изучение обществ «японского» типа должно явиться предметом социологии общественного мнения (пассивного индивидуализма, экзистенциальной социологии).

В отношении двух оставшихся типов необходимо внести ограничивающее уточнение. Если в четырех предыдущих знак нормы как деонтической модальности, дающей возможность сознанию ощутить на себе воздействие культурной традиции как «естественного закона» или самому его указать, присутствовал явно, то в «эллинском» и «новоевропейском» типах он уходит в «небытие». Поэтому ни идея «организации», являющаяся квазипарциальным институтом в первом случае, ни понятие «исторической личности», являющейся им же во втором, не могут быть натурально продемонстрированы как объекты с универсальным культурным смыслом. Это сказалось, прежде всего, в субъективно переживаемом чувстве перемен и гибнущей традиции (заметим, что первые четыре типа обществ обычно относят к «традиционным» в обычном понимании, а последние два — к «историческим»). Отсюда — характерное для первого случая понятие о «цели» деятельности (ср. социальный идеал Платона и попытки античных мыслителей «организовать», «космизировать» действительность), которое затем развилось в показательное уже

для нового времени телеологическое стремление к непрерывной реализации познавательной функции и прогрессу науки. Но поскольку действительный нормативный строй общества, в котором развивающаяся наука выступает как социальный агент, не отражается в структуре аксиоматического научного мышления («теория есть теория, а практика есть практика»), то для него оказываются неприятной неожиданностью эффекты бюрократизации «большой» науки как «стихийно» («не по теории» и «вопреки целям») возникающего социального института при катастрофическом убывании веса чистой познавательной деятельности в этом институте. С тем же связан и «лингвистический кризис», когда быстрая специализация языков отдельных наук исключает возможность взаимопонимания и приводит к перепроизводству бесполезной для целей научного познания информации.

Примерно то же можно сказать и о кризисе «исторического» сознания, для которого цель истории не может быть в принципе представлена как демонстрируемый (натуральный) объект. Свобода личного выбора несовместима с безусловным полаганием каких-либо норм исторического развития общества, и нормативность общественной жизни, отнесенная в «небытие», действовала стихийно (т. е. не по представлениям исторического сознания, а скажем, по законам социологии) — до тех пор, пока «свободная историческая личность» несколько «нетрадиционно» не обнаружила себя в железной клетке бюрократической организации. Это привело к быстрому смещению значительной массы индивидов из «новоевропейского» в «японский» тип культуры.

К сказанному остается добавить, что научным предметом для анализа пятого типа традиции по преимуществу должна явиться социология организаций (в частности, организации науки), а для шестого — социология истории (или, шире, социальных процессов).

Приведенные типы реализации типов культурных традиций вовсе не преследуют целью дать описание реальных обществ в деталях и несут дидактическую функцию демонстрации метода. Описание действия в реальном обществе одного типа не исключает присутствия всех прочих, т. е. предполагает развитие реальных обществ через типовые переходы. Это значит, что все типы могут быть найдены в одном обществе (а не только в индийском, китайском и т. д.). Однако никакая традиция не может быть понята иначе. Точно так же все типы могут быть в наличии в любой момент

фиксации исследовательской позиции в социальном процессе. Но развертывание типологии и порядок выявления типов будут реально уже зависеть от характера исследовательской позиции и от оценки исследователем происходящего.

Не всякие методы исследования и понимания одинаково хороши для всех типов, и не всякие типы исследовательского мышления в их предметной оформленности в виде научных дисциплин соответствуют внутренней природе культурных традиций. Нетрудно понять, что для анализа индийской культуры сродственным окажется методологический способ (но, к примеру, не семиотический либо психологический), для тибетской — понятийный, для китайской — семиотический (но не психологический и не понятийный и т. п.), для японской — психологический (но не семиотический и не понятийный и т. п.), для элинской — теоретический, для новоевропейской — исторический. Эти методические указания допускают весьма дробную спецификацию, которую мы, за недостатком места, опускаем.

Не рассматриваем мы также многочисленные следствия и правила сочетания друг с другом основных культурных типов: по формальным признакам изогенизма (однотипные «метафизики»), изотерлизма (однотипные «феноменации»), парной симметрии, начальной и конечной совместимости и т. п., учет и манипулирование которыми важны для понимания и описания социокультурных процессов и организованностей (например, систем религии) высокой степени сложности.

Для целей, поставленных в начале статьи, достаточно рассмотреть возможности исследовательского подхода к разным типам культурных традиций и основные правила исследовательской рефлексии, дающие возможность разобраться в собственной «метафизике», в чем, собственно, и состоит подлинный эффект межкультурного понимания и поучительного влияния иных культурных традиций на современное научное мышление. Для удобства прибегнем к символическим обозначениям, введенным ранее (см. схему 12).

Очевидно, что для обеспечения понимания, имитирующего взаимодействие с человеком иной культуры, исследователю необходимо заручиться возможностью подлинного культурного контакта, т. е. условиями верификации достигнутого понимания. Например, для подхода к индийской культуре нужно прежде всего сформулировать содержательное понятие знания как «метафизики» этой культуры, но

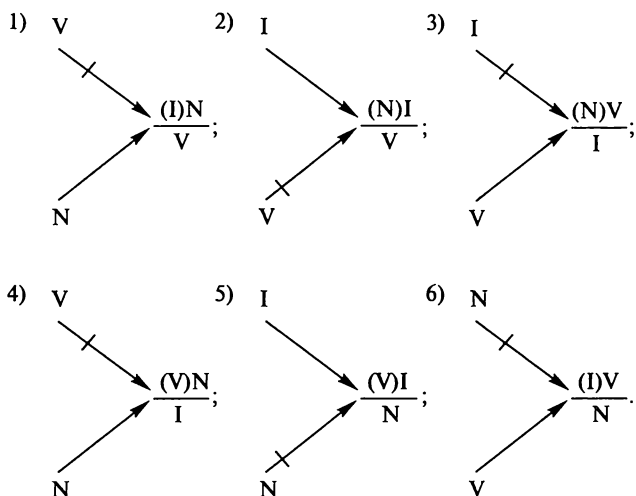


Схема 12.

воздержаться от оценочно-знаковой интерпретации, поскольку ценностные суждения при «вхождении» исследователя во внутрикультурную позицию сместятся в «небытие» и он не сможет на них опереться при проверке своего состояния. Это означает непригодность формального метода анализа индийской культуры и пригодность понятийного, допускающего фальсификацию предварительно сформулированного понятия знания культурными фактами из феноменации индийской культуры. Аналогично решается проблема исследования и для прочих типов. Так, в китайском случае модальное понимание может быть облегчено, если принять во внимание влияние конфуцианства на Лейбница и Вольтера, представлявших европейский рационализм и просвещение. Доказательством тому служат их оценки европейской культуры. Если мы продвинемся еще на один шаг в нашем модальном анализе и примем во внимание непосредственное влияние, которое оказала философия Лейбница на кантовскую «Критику способности суждения», мы окажемся в состоянии использовать понятия, определения и методы этой «Критики» для анализа китайской культуры и можем надеяться на успех в истинном понимании ее. Как если бы мы были в состоянии подразделить все наши оценочные суждения относительно фактов китайской истории на «суждения вкуса», когда речь идет об «обществе», и «суждения цели»,

где оценки относятся к «природе» (т.е. в данном случае к «гештальту», фамилистски ориентированной личности).

Недопустимость того или иного подхода всюду означает невозможность проверки сохранения характера собственной исследовательской позиции, первоначально занятой в ходе исследования, т.е. научной рефлексии, ввиду ее невыразимости в феноменации культуры («круглый квадрат»).

В заключение автору следует признаться, что все изложенное есть опыт понятийного подхода и методологического понимания индийской культурной традиции. Как метод модальной типологии, так и понимание структуры каждого типа возникли из интерпретации метафизики адвайта-веданты на языке современных проблем, за что автор отдает должное **nāmaskāra** Шанкаре.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Два примера типологизирования

1. Феноменологическое «обобщение»: Семейство познавательных форм как средств опыта и следов суждения

I

V)

((V) N))

N

I)

V

(МАТЕЗИС) МАТЕМА

«знание»

(Теоресис) Теорема:

(ПРАКСИС) ПРАГМЕМА: «активность»

(НОЭСИС) НОЭМА: «познание»

(НОЕСИС) НОЭМА:
«познание»

(ЭПИЛЕЙПСИС) ЭПИЛЕЙПЕМА:
«понимание»

(КАТАЛЕЙПСИС) КАТАЛЕЙПЕМА: «концепция»

(ГИПОСТАСИС) ГИПОСТАТЕМА:
«история»

2. Аксиоматическая «система» категорий

(4) «Структура»: (N)I

(2) «Функция»: (I)N

(6) «Активность»: (N)V

(1) «Система»: (V)I

(1) «Система»: (V)I

(3) «Процесс»: (I)V

(5) «Причина»: (V)N

Примечание: «Дивидуальность» основного типа достаточно очевидна в каждом из этих примеров модализации («познание» в феноменологическом «обобщении» и «система» в «аксиоматической систематизации»).

3. Феноменологическая вовлеченность: Семейство познавательных форм как средств и следов постижения опыта

МАТЕСИС—МАТЕМА:
«знание»

(«теоресис—теорема»)

ПРАКСИС — ПРАГМЕМА: «активность»

НОЭСИС — НОЭМА: «познание»

НОЭСИС — НОЭМА: «познание»

КАТАЛЕЙПСИС — КАТАЛЕЙПЕМА: «концепция»

ЭПИЛЕЙПСИС — ЭПИЛЕЙПЕМА: «понимание»

ГИПОСТАСИС — ГИПОСТАТЕМА: «история»

4. Теоретическая система категорий

(4) СТРУКТУРА (N—I)

(2) ФУНКЦИЯ (I—N)

(6) АКТИВНОСТЬ (N—V)

(1) СИСТЕМА (V—I)

(1) СИСТЕМА (V—I)

(3) ПРОЦЕСС (I—V)

(5) ПРИЧИНА (V—N)

и т. д.

Глава девятая

КУЛЬТУРНАЯ СУЩНОСТЬ СЕМЕЙСТВА ИНДУИСТСКИХ «ВОЗЗРЕНИЙ»

Намаловажное обстоятельство препятствовало философам Запада признать в индийском умозрении подлинную философию. Это замкнутость сферы знания. В замкнутой вселенной все проблемы могут быть разрешены и парадоксы обойдены. Скинув со счета время, ненужное в замкнутом мире, можно даже утверждать, что если индийская философия существует, то в ней найдены ответы не только на все вопросы, когда-либо занимавшие умы западных философов, но вообще на все вопросы, могущие составить предмет философского интереса. Значит, индийские философские методы годны для всякого случая и на все времена. Вот эта-то мысль и невыносима для западного философского ума. И не только для следующего традиции историзма и возмущенного невозможностью вплести такое универсальное тело в ткань истории философии. Специалисты логического и лингвистического анализа, за редким исключением, не готовы к принятию вытекающего из такого признания вывода, что их деятельность лишена иного смысла, кроме ритуального: они скорее готовы вымереть, чем продолжать действовать с этим сознанием. И феноменологам такое признание неважно: ведь если это верно, то выдвинутая ими программа нового синтеза знания неминуемо приведет к тем и только тем результатам, который уже наличествуют в индийском арсенале. А раз так, то шли они не путями сознания, а несли их потоки бессознательного, и феноменология просто несостоятельна. По разным причинам, но все последовательные философы Запада не могут считать философской деятельность в замкнутой сфере знания.

Есть и другие, боготворящие индийскую мудрость, видящие в ней высокий и, увы, недостижимый идеал, подражающие ей, либо видящие в ней отраду в жизни и утешение в смерти. Но это уже скорее удел жизни, чем сфера знания.

Есть и третьи, описывающие содержимое индийских систем мысли, пересказывающие тамошние обстоятельства на более привычном для западной публики языке, отыскивающие новые сведения, сверяющие западные и индийские подходы к той или иной тематике, по поводу которой нет сомнения, что она — это она. Это — ученые, и не о них здесь речь.

Мотивы для отказа в признании могут быть разными. Гегель не находит в индийском умозрении рефлексии. Все тамошнее для него — лишь многообразная материя мысли, обращенная вовнутрь себя. И вправду, замыкание сферы знания убивает рефлексия, стремящуюся выйти за его пределы, хотя бы и в содержании понятия, построенного и тем самым готового к употреблению. Аттестация Гегеля — просто пара фраз вульгарного представления об индийце, занятом созерцанием собственного пупа. Гегель не видит смысла в этом занятии, ибо оно — думание, а не мышление.

Гуссерля не устраивает, что индийское умозрение — только делание, набор прагматик. Можно допустить, что чистая прагматика не лишена смысла, но она явно закрыта для осознания. Получается даже забавно: Гуссерль сводит индийскую философию к тому, в чем ей отказывал Гегель — к набору понятий, настолько готовых, что годных только в употребление. Но еще забавнее то, что собственная гуссерлева программа работы с сознанием имеет в перспективе именно то состояние, в котором, по его аттестации, пребывает индийская философия. Ведь Гуссерль не определяет сознание, а лишь регистрирует разные виды действий с ним. А ведь это — все тот же индеец, сосредоточившийся на созерцании своего пупа как раз для того, чтобы ничто не отвлекало его от регистрации состояний сознания. Только индеец регистрирует что нужно, а феноменолог — что попало.

Вот в этом «что нужно» и вся загвоздка. Знать, что нужно сознать, иметь *норму* познания возможно лишь в замкнутом универсуме.

Но справедливо ли утверждение западных философов, будто горизонт индийского умозрения замкнут? Во-первых,

что оно, собственно означает? Для натурфилософа: отталкиваясь от данности природы, ищут ее объяснения в ограниченном числе представлений. Для психолога: сфера психики конституирована ограниченным числом психических единиц. Для феноменолога: структура сознания проявляется в градуированном наборе состояний сознания. Для логика и лингвиста оно означает нормативную логику и лингвистику. Для эпистемолога — обусловленную разделенность знания. Да, но ведь, строго говоря, индийцы ничем подобным не занимаются, и к ним самим обвинения, скажем, в замкнутом натурфилософизме, не пристаю. Они, пожалуй, согласятся, что «философии», вправду, у них нет. Есть разные «мнения» (мата), «приговаривания» (вада), а обычнее всего — «воззрения» (даршана). Семейство философий индуизма — шесть «воззрений». Воззрений — на что? И что такое: «замкнутое воззрение»?

Вообще говоря — шесть разных воззрений на Веду, а более специально — воззрений на «коренной» авторитетный текст, особый для каждой из шести позиций и, в свою очередь, обращенный к Веде. Но тогда это попросту не философия, а эгзегетика, богословский предмет? Не так.

Авторитетный текст отличен тем, что по западным понятиям он не может быть отнесен ни к категории естественного, ни к категории искусственного. Что это не природный объект — очевидно. Но это и не искусственное творение, ибо авторитетный текст не имеет автора, обладающего собственной позицией, намерением к текстотворчеству, способности ошибиться, одностороннего, вовлеченного в процесс создания текста и т.д. Авторитетный текст как раз лишен всех признаков, отличающих искусственное творение. Более того, сообщение, которое несет в себе такой текст, не есть сообщение о чем-то существующем помимо его и вне его: ни о природе, ни о знаниях ни о языке, ни об объекте богословия. И потому, в частности, он не привносит антропоморфной проблемы. Например, в последнем случае обсуждение атрибута Абсолюта не предполагает веры в существование Абсолюта помимо и вне контекста: ни в форме универсума, ни в человеческой душе, ни в ничто.

Допустим. Но все равно: значит, индийское мировоззрение замкнуто корпусом авторитетных текстов, образующих иерархию с исчислимым составом.

Однако дело обстоит точно так же во всех предметных сферах западного знания, философского и научного. Скажем,

предмет физики опирается на ряд элементарных представлений о существовании природы и ее коренных свойствах. Эти убеждения могут не быть текстуально зафиксированы, однако они наличествуют в факте согласия физиков об основных принципах устройства объекта их исследования и соответственной предметной сферы. На этой основе физическое знание может воспарять ввысь, будучи открытым в отношении потенциально неограниченной возможности надстраивания все новых и новых этажей науки и создания все новых и новых текстов, содержащих физическое знание. Так в чем же разница?

Выше было замечено, что каждое индийское «воззрение» исходит из авторитетного текста и, не будучи направлено на объект естественной или искусственной категории, не может быть признано замкнутым, если оно упирается «сверху» в текст же. Стало быть, индийское умозрение — это воззрение из текста в текст. И таких воззрений — шесть.

Но достигнутая таким образом замкнутость выглядит довольно странно: можно понять, что она есть, но представить ее, то есть изобразить, либо отнести к определенной предметной сфере, невозможно. И вселенная этих воззрений (если нам так угоден физический пример) скорее подобна эйнштейновой вселенной: она и замкнута и разомкнута. Это можно понять, но проверить, строго говоря, нельзя.

Каковы же позиции шести воззрений и что происходит в «междутекстье»?

Сторонники всех шести, с разной мерой эксплицитности, придерживаются так называемого учения о «двойном знании»: «надпредметном» (парамартхики) и «переносно-выносном» (вьявахарика). Коль скоро это двойное знание — ни о природе, ни о сознании, ни о самосознании, ни о Боге, ни о самом знании, то, стало быть, оно всецело относится к корпусам текстов, производимых с позиции каждого из шести воззрений, и содержится в нем. «Коренной» текст одного из корпусов принимается за «седалище» надпредметного знания. Лестница всех прочих текстов в области этого воззрения строится под ним, непрерывно к нему возвращается, в него упирается, но его не включает (хотя бы в том приблизительном смысле, в каком предмет физики не есть природное явление). Нарастивание текста за текстом представляет собой их вынесение в «пространство», отымаемое, отмышливаемое у другого корпуса текстов. Стало

быть, другой «коренной» текст, с его свитой, содержит лишь «переносно-выносное» знание, с позиции первого воззрения.

Известно, что шесть индуистских воззрений образуют супружеские пары:

миманса	и	веданта;	ньяя	и	вайшешика;	санкхья	и	йога.
(жен.)		(муж.)	(муж.)		(жен.)	(жен.)		(муж.)

Они служат друг другу, разделяя основные функции тексто-производства и предоставляя друг другу средства, форму и материал для такого производства. Так, например, вайшешика предлагает ньяе то, что на языке западной философии называется физикой и системой онтологических категорий; ньяя дает вайшешике в обмен эпистемологию и формальную логику. Йога — прагматика «психизма», санкхья — психологическая теория. Миманса — методика организации мира и разума по нормам авторитетных текстов, веданта — методология откровения в тексте, придающая этой методике смысл и т. п. (мы не стремились перечислить все услуги, жертвы, переуступки и прочие обменные формы, оказываемые одним воззрением другому и получаемые взамен).

Но этого мало. Внимательный читатель может убедиться, что связи эти — глубже и властительней, нежели при простом разделении труда и философских ролей. Они проникают и в то, что на языке западной философии может быть названо объектом соответствующего воззрения. «Физика» вайшешики строится не из эмпирического интереса и не есть модель естествоиспытателя. Она включена в авторитетный текст вайшешики (в форме учения об «атомах», системно-органических связей целого и части и т. п.) не как плод созерцания и упорядочивания природных явлений в теорию, а как если бы повод для ньяи возводить свои знаниевые конструкции, как если бы «склад примеров», делающих логику ньяи содержательной. Точно так же логика ньяи строится не как формально-дедуктивная дисциплина, а как редукция псевдо-природных объектов вайшешики к состоянию наименьшей возможной проблематичности, то есть к тавтологии чисто знаниевой конструкции.

Санкхья занимается теорией психики не потому, что психика есть, а потому, что йога осуществляет известную программу действий с теоретическими «психозами». И потому «психология» санкхьи не есть психология в натуральном смысле, а предоставление материала, пищи для йоги. Точно

так же и йога есть деятельность по созданию психики, чтобы санкхье было о чем теоретизировать.

Авторы веданты (например, Шанкара в «Брахма-сутравахашье») показывают, что их удел — обеспечение выполнения предпосылок к появлению желания познать Брахмана, потому что есть такой текст, где сказано о Брахмане, и текст этот представлен усилиями мимансы. Действия же мимансы нужны, чтобы было возможно за счет отказа от них придти к знанию откровения в тексте.

Стало быть, шесть воззрений — не просто попарно-дополнительны, не просто взгляды из шести разных углов на подготовленную тематику Веды; они создаются из взаиморасталкиваний, вымышливаний из отмышленного, за счет потребления продукции одного как пищи и строительного материала для другого. Однако все это относится к «переносно-выносному-содержанию» воззрений. Как же быть с исходными, «коренными» текстами-авторитетами?

Эта ситуация, а также то обстоятельство, что тексты имеют не натуральную, не искусственную, а контекстуальную направленность — отмыслены в веданте, поскольку ее доля — методологическая: предоставление осмыслений текстов. Они выражены в метафорически поданном учении о майе, или авидье. Хотя это представление явно может быть прослежено вплоть до его магических истоков, однако его роль в устройстве семейной жизни шести воззрений иная. Видеть в майе просто магическую силу — значит видеть ее также в кантовской «трансцендентальной иллюзии». Образ майи — объективация многопозиционности воззрений как неотъемлемого (и неестественного!) факта. Напрасно мы будем приписывать ей натуральный смысл и считать адвайта-веданту иллюзионизмом, отрицанием реальности мира. Речь идет не о мире, а о тексте, о текстах, созданных из отталкивания и потребления чужеродного материала. Сила майи — это сила авторитетности инородного «коренного» текста, который не может быть принят как носитель знания. Точно так же авидья — не имманентное свойство сознания, не ограниченность познающего субъекта, а характеристика иного воззрения. Так, для веданты ее «корень», ее авторитет — «видья», а «корень» мимансы — «авидья». И знание, и тексты веданты могут быть взращены за счет устранения авидьи мимансы. Так одно воззрение прорастает в другое. Так мы имеем парадокс бесконечно разрастающейся, замкнутой системы знания.

Однако все это объяснение — пока слишком искусственно, плоско, не отвечает подлинному пониманию внутреннего устройства семейной жизни шести воззрений. Ведь ничего похожего нет в западной научно-философской традиции, и метод контекстуальной авидьи ей чужд. Наиболее емкий образ, известный здесь — это гегелевское сущностное представление о пористости материи, свойства которой переступают место друг другу, как нити в ткани, для того, чтобы сама эта ткань — была. Но это представление примитивно и безнадежно натурально. За счет чего же осуществить подлинное вхождение в чужой контекст, как понять его собственный смысл?

Представление о «культуре», в техническом смысле этого слова, как им пользуются в западной социологии и антропологии, позволяет несколько приблизиться к пониманию авторитетного текста индийских воззрений. Это представление возникло в итоге деперсонализации и объективации идеи Бога. Можно сказать, что субъекты культуры, благодаря пониманию ее внутреннего смысла, располагают значениями в контексте культуры и сообщаются друг с другом, соответственно своими значениями, при помощи знаков. Знание связи между значениями и знаками образует субъективный контекст культуры. Точно так же культурный интерес поддерживает ткань поведения в форме связей между постоянными устроенностями («темперациями») единиц поведения и его переменными характеристиками (например, личностями или единичными фактами). Эта согласованность объясняется представлением о культуре как системе норм, которым следуют, поскольку понимают их культурную ценность; либо системе ценностей, для достижения которых предполагается необходимым следовать известным культурным нормам. Наконец, культура должна включать систему идей или объективированных форм знания этого двойного соответствия. Казалось бы, знание того, что культура существует ввиду такого согласия, ставит обладателя знания вне культуры. Эта кажимость находит свое отражение в убеждении, будто знание универсально, и чем прозрачнее его формулировки, чем полнее они лишены культурной окраски, тем адекватнее. Между прочим, именно потому структуру и организацию индийского знания до сих пор не удавалось сделать предметом антропологического рассмотрения, равно как и позаимствовать из него поучительные примеры в непосредственном смысле для западного знания. Ибо западное знание,

с его презумпцией универсализма, способно постигнуть в индийском знании лишь то, что ему и так уже известно, то есть попросту осуществить перевод с одного языка на другой, а никак не совершить генеративный акт межкультурного понимания. Можно утверждать, что в этом и состоит реальная культурная ограниченность и замкнутость западного знания, которая удерживает его внутри своей культуры.

Но как же тогда быть с только что упомянутой культурной рефлексией? Дело в том, что она внешняя не в абсолютном, безусловном, а в позиционном смысле. Нетрудно сообразить, что культура работает оптимально, когда субъекты не помышляют, что она есть. Лучшая норма — та, которой следуют автоматически, не думая о ценности такого следования и не зная, что это — норма. Состояние следования норме может быть опознано в деонтической модальности мышления (то есть в состоянии «долженствующего быть»). С другой стороны, ценностное устремление как таковое, без признания его нормативной обусловленности, есть максимальное, хотя и нереальное выражение ценностного интереса. К тому же, объективированная и нормированная ценность перестает восприниматься как таковая. Ценностное сознание возможно потому лишь в гипотетической модальности. И лишь признание как норм, так и ценностей существующими в теле культуры, представление культуры как действительно существующего объекта, отвечают природе знания и статусу идеи. То и другое предполагает аподиктическую («отъявительную») модальность мышления.

Настаивая на соответствии субъективного, объективного и поведенческого планов, сведем только что сказанное в табличку «деяти названий»:

Объективный уровень	Поведенческий уровень	Субъективный уровень	Модальность
N НОРМА	ТЕМПЕРАМЕНТ	ЗНАЧЕНИЕ	ДЕОНТИЧЕСКАЯ
V ЦЕННОСТЬ	ХАРАКТЕР	ЗНАК	ГИПОТЕТИЧЕСКАЯ
I ИДЕЯ	ИНТЕРЕС	ЗНАНИЕ	АПОДИКТИЧЕСКАЯ

Читатель ошибется, если предположит, будто дальше последует углубленное и более детальное уподобление культуры авторитетному тексту. Это было бы неверно, ибо на Западе не совершают таких действий с культурой, равно как и в Индии — с авторитетным текстом. В равной степени неверным будет рассмотрение авторитетного текста как культурного кода группы профессиональных философов. Культура на Западе объективируется в социальной жизни,

тогда как индийский авторитетный текст реален в универсумах соотнесенных друг с другом воззрений, относительно которых нельзя сказать, какими именно культурами они разделяются. Только что введенный набор представлений понадобится лишь для называния тех действий, которые способен совершать западный ученый, человек определенной культуры («научной») в усилиях по пониманию внутренней жизни семейства индуистских воззрений, расположенных и выросших вокруг Веды. Поэтому нет нужды определять содержание ни одного из введенных слов. Ведь не их референты (культура и ее составляющие) — объекты нашего исследовательского интереса.

Что же узнает западный исследователь в первую очередь, когда попытается понять смысл действий с авторитетным текстом, скажем, в адвайта-веданте? Последовательные усилия по пониманию авторитетного текста необходимы, но не достаточны для достижения «абсолютного знания». (А) Абсолютное знание есть пребывание мышления на уровне абсолютной реальности; опыт такого бытия не может быть искоренен никаким другим опытом. (Б) Последовательно сменяющиеся друг друга серии убеждений образуют состояния мышления на уровне феноменации; всякий опыт существования на этом уровне может быть заменен другим опытом (С). Наконец, предполагаются состояния мышления на уровне абсолютной нереальности, опыт которой не может быть сменен другим опытом (например, абсолютная авторитетность «корневого» текста для одного воззрения есть как раз его полная абсурдность для другого). Изобразим только что сказанное при помощи следующей «напоминающей композиции»:

$$\frac{A - B}{C}$$

Ее функция — чисто служебная, она ничего не обозначает и не служит символом чего бы то ни было.

Строение мышления в научной культуре позволяет ученому понять узнанное следующими шестью способами:

$$(1) \frac{(I) N}{V} \quad (2) \frac{(N) I}{V} \quad (3) \frac{(N) V}{I} \quad (4) \frac{(V) N}{I} \quad (5) \frac{(V) I}{N} \quad (6) \frac{(I) V}{N}$$

Далее мы покажем, как эти способы воплощены в известных шести индуистских воззрениях, понимаемых с условно называемых позиций в их отношении к авторитетному тексту. Системы и позиции таковы:

((((N))))	(((V))))	(((I))))	(((N))))	(((I))))	(V)	N
I	N	V	V	N	I	
санхья	ньяя	веданта	миманса	вайшешика	йога	
(«Теоретик»)	(«Логик»)	(«Методолог»)	(«Методист»)	(«Эмпирик»)	(«Феноменолог»)	

Сперва отметим основные формальные признаки этого складня: внутренняя рефлексия (симметрия) и полнота; полное соблюдение принципов выносно-переносной активности; попарная дополнительность. Нетрудно заметить, что мера скошенности в этом складне есть мера неортодоксальности: наиболее ортодоксальные воззрения занимают центральное положение в композиции. Корректно войти в этот складень можно только через санхью, ибо ее построения создают видимость психологической понятности, а «психологизм» для внешнего наблюдателя — универсалия. Помимо того, санхья — связующее звено с неортодоксальными системами, равно как и ее партнер, йога, приобретшая универсальную применимость во всей индийской культуре, а не только в «воззренческой». К тому же обе, по всей видимости, неведийского происхождения. Между тем ньяя, казалось бы, столь понятная западному уму в своей логической универсальности, представляет куда больше проблем для осмысления, а веданта с мимансой, по-видимому, и вовсе требуют натурализации в культуре для их адекватного постижения, то есть для соучастия в индуистском обряде и образе жизни. В то же время, ньяя, санхья и все прочие — участники ритуальной полемической драмы, тысячелетия не прерывавшейся дискуссии о природе знания, охотно предоставлявшие друг другу поводы для опровержения, для утверждения и жизни за их счет.

Взглянув на складень, можно заметить, что в этой «сумме» присутствуют все возможные абсурдизации и нарушения принципов мышления, происходящие при смене воззрений, при переходе от одной системы к другой. В такого рода «сумме» все возможные в природном (модально-представимом, мыслимом) смысле проблемы решены, а неразрешимые — «размазаны» по сумме, и ответственность за их разрешимость разделена на паритетных началах. Причем видно, что эти проблемы неразрешимы не по подобию и внутренней сущности, но лишь по образцу внутренней организации суммарного знания. В этом знании должны быть разнопозиционные провалы в логичности, представимости, должны быть условности и парадоксы. И в то же время, оно — совер-

шенно последовательно и монолитно, абсолютно в пределах каждого отдельно взятого воззрения.

Мы могли бы приумножить пример за примером, ситуацию за ситуацией для иллюстрации свойств нашей «суммы», почерпывая их из истории западной философии (типичные темы и повторяющиеся проблематики в традиции формальной аналитики и философии понятия, в западной диалектике, в критической и трансцендентальной философии, феноменологии и экзистенциализме). Но в этом нет смысла, ибо западным философам начисто не присуще ощущение суммарной сопричастности всех и всяческих ростков философской мысли: им кажется, что можно начать философствовать с «кондачка», с совершенно нового подхода, их озадачивает и ставит в тупик наличие итеративных тематик — и они не могут объяснить это ничем менее натуралистическим, чем туманным убеждением в «фундаментальном универсализме человеческого мышления». Им трудно вообразить не-спонтанность чистого мышления, например, математического. Если же начать говорить с ними о суммарности всех возможных философских воззрений Запада — они ударятся в телеологизм, в детерминизм и прочие навязные концепции, то есть будут объяснять сумму с позиции какого-то одного взгляда. Им и невдомек, что индийские воззрения — фундаментально неантропологичны, что это — подлинно профессиональное разделение философского предмета, между тем как все бессвязные попытки философствования на Западе до сих пор остаются на уровне любительства, более или менее удачно выражающего натуральное любопытство, некультивированный исследовательский интерес.

Поэтому мы не станем приумножать примеры, а используем немногие из них, чтобы подойти к пониманию культурной сущности семейства индуистских воззрений как суммарного осмысления свойств кастового сознания.

В чем состоит сущность теоретической деятельности? Психоанализ дает не очень интересный, но сравнительно свежий пример генезиса теории, корни которой вскрыты. «Метафизика» такой теории, то есть несменяемая в опыте абсолютная реальность внутритеоретического мира — некая нормативная заданность, устроенность психики («Ид» — «Эго» — «Супер-Эго»), которая природна, то есть не только не изменяется, но и не определяется. Такая устроенность предполагает действие определенных психических механизмов (проективных, вытеснительных, переместительных, комплек-

сующих и т.п.). «Почему» они так действуют никто не спрашивает, ибо данное проективное устройство не предполагает знания того, что такое психика. Этот вопрос как бы ускользает, выглядит абсурдным ввиду увлеченности работой машины. Дело же в том, что смысл этой машины определяется не знанием сущности, а тем, что она работает только во взаимодействии терапевта и пациента (конечно, всякий субъект волен играть обе роли попеременно). И в процессе этой работы все натуральные процессы предстают как искусственные знаки из контекста такой коммуникации, и с ними нечто делается. Киномеханик, пускающий фильм, может знать устройство проекционного аппарата, но субъект психических состояний, издаваемых этим проективным устройством, сам по себе есть нечто непостижимое. Итак, весь мир теоретического мышления превращается в набор знаков, требующих интерпретации через обобщение индивидуальных характеристик: это мир сугубо интенцированного, ценностного отношения ко всему, замечаемому как знак; это мир персонализма, но не истекающего в убежденности в существовании собственной личности, а проективно-излучаемого из устройства, делающего мир персонально-оценочным, «психоаналитическим». Их этого мира нет выхода, ибо он полностью искусственен в своих феноменах. Но знать это некому, ибо искусственность возникает между двумя коммуникантами. Поэтому самые, казалось бы, реальные и непосредственные, близкие знаки этого мира, его симптомы и комплексы — сулят самые отдаленные от природной устроенности «проекты». Вне западной традиции ситуация абсолютизированного проективно-теоретического универсума лучше всего отрефлексирована в образе Татхагатагарбхи, «Утробы-Таково-Идущего» из «Ланкаватара-сутры»: универсум — совокупность знаков, выпущенных из утробного устройства, и само сознание, опосредовавшее этот факт и измыслившее образ Утробы — один из многих знаков, выпущенных ею.

В санхье разыгрывается спектакль, где зритель — Пуруша, а актриса — пракрити, устроенная природа, эманлирующая перед ним в стационарированных сочетаниях, причем оказывается, что самые плотные реализации — природных, групповых элементов — суть уже наиболее удаленные от проецирующего начала, самые «теоретичные» для постигающего сознания, самые настоящие конструкты. Все «станции» (таттвы) в проективно-теоретическом процессе — истечения

из неизменного трехнитового устройства игруньи-природы, но связки между уровнями теории, равно как и сам «теоретик» — непостижимы, невообразимы в этой системе. Его образ также неуместен, как, скажем, образ Евклида в евклидовой геометрии. Он ни при чем в системе исчислений «психологических конструкторов». Их «ничейность» (принципиальная!) используется йогой, что делает ее гораздо эффективнее любой системы, скажем, христианской медитации, где «личностность» Христа мешает оптимальной технологизации процесса. С другой стороны, абсурдность, бесцельность представления и непредставимость познающего Пуруши, вкушающего плоды зрелища (какой контраст с аристотелевским «катарсисом»!) позволяют веданте взорвать всю систему санкхьи, исходя из одного-единственного воззрения: из воззрения самого знающего. Критика санкхьи оказывается крайне необходимой для отсечения всех натурализирующих уподоблений «знающего», в том числе отождествлении его позиции с чем-то природным в контексте утверждения: «Атман существует, он вечен, неописуем и т.д». Все эти атрибуты отвеиваются в область проектов, теоретических построений из трехнитового устройства пракрити. И, как выигрыш, получается денатурализация майи, денатурализации авидьи: это — не природное свойство сознания, а принцип отношения к «метафизике» санкхьи. Но здесь — не только критика санкхьи, ткущая тело веданты. (В самом деле, что за тело — «Знающий»? Его одинокая, голая, безраздельная нищета сквозит в западном солипсизме, фихтеанстве, да и в экзистенциализме, корчащемся от своего «идиотизма», от «адскости» другого). Здесь — перфекция санкхьи, помощь ей: весь мир отдается природе, и находится смысл для прирожденности как чего-то принципиально «не-искусственного» в диалоге авторитетов Капила и Бадараяны. Веданта оестествляет теорию, показывая, как она возможна не только ради субъективного «психоза»:

$$\frac{((I) N) V}{V : I} = \frac{(I) V}{V}, \quad \text{вместо} \quad \frac{((V) N) V}{I}.$$

Теперь — к йоге. На Западе ей гомологичен прагмематический ракурс гуссерлевской феноменологии. Весь трансформизм феноменологии — в двух пропозициях: «Я сознаю» — непосредственное признание; и «Я есмь сознающий» — опосредованная пропозиция, выражающая факт о

конкретном состоянии сознания. Это — декартовский этап феноменологии. Дальше остается проделать ту же конвертивную процедуру со всеми фактами сознания, возможными по природе. Для придания содержательности это проделывается в пропозициях: «Это стул»; «Сознание этого стула». Здесь происходит натурализация чисто знаковой (указующей) формы, искусственной интенции — в натуральную температуру, стационарированное состояние, часть градуированной структуры. Блестящий пример завершения этой программы — буддийская йогачара. Но чисто прагматический момент выделен в йоге. Правило Патанджали — «чита-вритти-ниродха» — «темперация состояний сознания» — означает то же: оестествление искусственной, ценностно-безусловной «метафизики» интенционирующего сознания в природных конструктах. Но эта «прагмематика» была бы неподтвердимой без теоретических «констатаций» (таттв) санкхьи. Они рефлексивны внутренне, в отличие от только что разобранного случая, и потому служат друг другу в прямом, а не в «критическом» смысле:

((V) N)V или ((N) V) N.

Коротко о двух прочих рефлексивных парах.

Чтобы постигнуть сверхреалистическое, рационалистическое воззрение мимансы, придется вновь вспомнить о Гегеле. Гегелевская логика понятия исходит из принципа диалектического взаимодействия противоположностей. На всех этапах ее построения самый этот принцип остается метафизически-неизменным, как сверхреальная норма, не наличная в актуальности понятия и его моментов, но давящая на логику модальности «долженствующее быть». И эта логика работает как машина по выдавливанию «инобытия» в «небытие», как устройство по дехарактеризации единичного в конкретно-универсальное.

Так и миманса, в ее утверждении сверхреализма слова, низводит носителя словесных форм в исчезающе-моментальное, незначащее состояние. Самое мысль оказывается необходимой лишь для облечения чего-то в словесную форму. Логика бессильна подтвердить или опровергнуть предписания словесных инъюнкций, ибо команды отдаются не для того, чтобы их подтверждать или опровергать, а для того, чтобы исполнять их. Бесполезно искать общность в форме знания, порождаемого мышлением логика и методиста: их «метафизики» не соприкасаются. У логика это — гипотетическая

метафизика «предполагаемого возможным», у методиста — деонтическая метафизика «долженствующего быть»:

(N) I вместо (V) I.

Мимансак не говорит ничего о том, действительно ли откровение в тексте, декларируемое ведантой, возможно ли оно. Он предписывает его как «долженствующее быть». Предписание «познать Брахмана» — вечно, и череда индивидов, достигающих реализации по этому предписанию — нескончаема. Они приходят к свободе как осознанной необходимости освободиться. И, кстати сказать, здесь ничто не противоречит веданте: ведь в усилии освобождения знание единичности освобождающегося отбрасывается как не-знание. Миманса и веданта покоятся на разделяемом убеждении в абсурдности персонализма, непостижимости «знака для индивида»:

$$\frac{((V) N) V}{I} \quad \text{или} \quad \frac{((N) V) N}{I}.$$

Человек с ценностной настроенностью может упрекнуть веданту в том, что она — не свобода, раз ее «метафизика» сложена инъюнкциями мимансы. Но для воззрения веданты такой ценностный взгляд непостижим; непостижима свобода от авторитета, ибо освобождение не интенционируется, не достигается, оно расчищается, ибо оно — есть. Из действительного оно становится необходимым; оно перебрасывается из настоящего в прошлое. Оно «есть» в миг освобождения, и это равно знанию, что оно «было» и до этого мига. «Знающий» в веданте сменяет оболочки мысленных тел, дел и слов, как ветхие одежды «перерождается». Но он — не тело, не знак, не носитель значения. Он — не именуем, и потому инъюнкции мимансы «не ждут» его: они ждут все прочее. Веданта не противоречит мимансе. Миманса не опровергает Атмана: она просто не занимается относящимся к Атману. Здесь — еще одна черта профессионально-кастового сознания.

«Эмпирик»-вайшешик исходит из метафизики знаниевой модели и проявляет ее в знаковой конструкции, рассматривая факты как характеристики опыта. Его отношение к действительности аксиологично. Он не опосредует интуицию природы, он скорее имажинирует знаковую модель при полном забвении природности своего мысленного отношения к этому процессу. Атомистика вайшешики поэтому не имеет ничего общего с атомистикой Демокрита, который старался

просто проецировать душевные силы сопротивления, отталкивания, индивидуации вовне и называл мир внешних вещей, противоположный душе и служащий ей зеркалом, «природой». Атомистика Демокрита — психографична. Вайшешика методологически гораздо более походит на метод Галилея. (Вот изумительная проблема — понять, как это случилось!) Это — исторический, «креативный» эмпиризм. Идея галилеевой физики: природа как математический универсум, и все ее проявления суть верифицируемые знаки, объединяемые в формулы, не имеющие отношения к природности. Но роковым для галилеевой, как и для всей западной физики, оказался предрассудок необходимости верифицировать математику в натуральном опыте. Это привело к совершенно пустому теоретическому производству и в конечном счете — к кризису науки. Галилеева физика одинока, без второго. «Формулы» вайшешики — все эти атомные композиции, цело-частные отношения, категории и множества «вещей» немедленно подхватываются ньяей, каковая никак не есть «логика науки», околдованная верификативным пафосом. Она не оестествляет конструкты вайшешики, не приводит их в модус «долженствующих быть» («по природе»). Ньяя развивает (1) программу действий с этими «вещами»; (2) язык описания этих действий в системе логики; (3) набор самокритицизмов, образованных неувязками между действиями и метапозицией языка, привлеченного к их описанию («болезни языка», «лингвистические парадоксы»): то есть выверяет, действительно ли логические формулы могут быть заполнены конструктами аксиологической физики вайшешики:

$$\frac{((I) V) I}{N}$$

Это — царство чистого конвенциализма: слов, концептов. Но оно не рождает кризисы, ибо не ограничено нормативной обязательностью соответствия чему бы то ни было. Последним озабочена миманса: она берет на себя смелость заявить, что слова — реальнее вещей. Европейское мышление никогда не доходило в сколь-нибудь широких масштабах до мысли превращения философской либо научной концепции в религиозный символ. Вера в науку, в ее надприродное всемогущество распространена среди обывателей, но не среди ученых. Лучшие из философов видели в философии преддверие к религии, лестницу, ведущую туда. Но лишь

в Индии весь спектр переходов был засвидетельствован и реализован. Например, адживика знает детерминистскую логику, философскую теорию причинности (нитья), диалектику необходимости и религиозный культ ее же.

Последнее замечание открывает новые перспективы в изучении индийской философии как культурного феномена и антропологического объекта. Здесь усматривается звено связи между такими привычными объектами антропологии, как социальные транзакции внутри кастовой организации (обмен пищей, символами, брачные отношения и т.п.), культурно-символические структурные единицы (миф, ритуал) и психологические характеристики (цветовой символизм, коды поведения, одежды, специфически-религиозное поведение), и внутренней жизнью мира индуистских философских воззрений.

Каждое из них — антропологический универсум знания «в себе». Связки между отдельными знаниевыми системами этой суммы не всегда могут быть явно продемонстрированы. Например, связи «теоретика» с «логиком» (санкхьи с ньяей $[(N) V] I$) гипотетичны (V) и могут, следовательно, быть предположены лишь в условно-знаковых характеристиках. Также и связи «эмпирика» с «прагматиком» (вайшешики с йогой $[(I) V] N$). Связи веданты с мимансой (методолога с методистом $[(I) N] I$) деонтичны (N); они «должны быть» и все же нельзя показать, что они «есть». Лишь связи ньяи с ведантой $[(V) I] N$, мимансы с вайшешикой — демонстрируемы, ибо аподиктичны (I). Ньяя конструирует наличное знание, веданта исходит из наличности знания. Миманса вмняет знание, вайшешика гипотезирует из презумпции знания. Иначе говоря, если ньяя завершает построение знания в демонстрируемой конструкции, веданта приступает к его столь же демонстративному демонтажу. Миманса утверждает полную сверхэмпиричность знания, вайшешика — его полную эмпиричность. Во всех четырех случаях знание есть демонстрируемый объект. Не так в гипотетических и деонтических связях. Потому-то выделенные выше шесть позиций следует понимать не как социальные роли и не как культурные коды — ибо они *не актуализируются никогда*.

Поскольку не всегда отношения и связи внутри «сумы» можно продемонстрировать, центральное эвристическое значение приобретает изучение «аналогического переноса» слов, понятий и действий из одной системы в другую. Этот перенос — отнюдь не междусистемная коммуникация.

Признается не только факт множественности воззрений, но и факт множественности сказываний о том, что воззревается (кхьяти-вада). Можно подумать, что «кхьяти-вада» — релятивизм либо нигилизм. Но это не так, ибо если оно не относится ни к какой реальности, то и не служит онтологической оценкой. Возможность критики любого «сказывания» о существовании предполагает не ложность всякого системного воззрения, а своего рода дополнительность существования долженствованиями и полаганиями. Поскольку же это учение разворачивается далее в полные картины мира, строящегося из такого воззрения, то в этой «окрашенности» воззрений видится выход из замкнутого понимания индийского знанйевого абсолюта. Вместо одного мира — мира природы, хотя бы и природы знания — мы оказываемся обогащенными целым семейством миров: «отъявленно мыслимых», «предполагаемых возможными», «долженствующих быть». Проблема лишь, как правильно подмерить наше мышление к пониманию их, как жить сразу в нескольких «бытованиях». Здесь усматриваются истоки новой дисциплины, где предметом впервые оказываются сами философии, а не то, о чем эти философии, и почему они.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Jacques Derrida*. D'un ton apocalyptique adopte naguere en philosophie. Paris, 1992.
2. *Пятигорский А.* О философской работе Зильбермана // Россия, Турин, 1980, с. 272.
3. *Зильберман Д.* «Я» и Декарт.
4. *Зильберман Д.* История индийской логики.
5. *Зильберман Д.* Йога и Декарт.
6. *Зильберман Д.* К пониманию культурной традиции.
7. *Зильберман Д.* О наклонении систем.
8. *Зильберман Д.* О социологических предпосылках возникновения индийской логики.
9. *Зильберман Д.* Письмо Арону, 12 января 1975 г.
10. *Зильберман Д.* Письмо В. Лефевру, 11 апреля 1975 г.
11. *Зильберман Д.* Письмо В. Лефевру, 1975 г.
12. *Зильберман Д.* Письмо В. Лефевру, 24 июня 1975 г.
13. *Зильберман Д.* Письмо В. Лефевру, 9 июля 1977 г.
14. *Зильберман Д.* Письмо Г. Щедровицкому, 15 октября 1975 г.
15. *Зильберман Д.* Письмо Г. Щедровицкому, 15 октября 1976 г.
16. *Зильберман Д.* Письмо Г. Щедровицкому, 20 апреля 1976 г.
17. *Зильберман Д.* Письмо Г. Щедровицкому, 27 августа 1975 г.
18. *Зильберман Д.* Письмо Г. Щедровицкому, 27 октября 1975 г.
19. *Зильберман Д.* Письмо Г. Щедровицкому, без даты.
20. *Зильберман Д.* Письмо Г. Щедровицкому, июль 1975 г.
21. *Зильберман Д.* Письмо Г. Щедровицкому, июль 1977 г.
22. *Зильберман Д.* Письмо Жене, 5 августа 1976 г.
23. *Зильберман Д.* Письмо М. Виткину, 15 июня 1977 г.

24. Зильберман Д. Письмо О. Генисаретскому, 10 ноября 1975 г.
25. Зильберман Д. Письмо О. Генисаретскому, 18 июня 1975 г.
26. Зильберман Д. Письмо О. Генисаретскому, 27 ноября 1976 г.
27. Зильберман Д. Письмо О. Генисаретскому, 5 июля 1975 г.
28. Зильберман Д. Письмо О. Генисаретскому, без даты.
29. Зильберман Д. Письмо О. Генисаретскому, ноябрь 1975 г.
30. Зильберман Д. Письмо О. Генисаретскому, 27 ноября 1976 г.
31. Зильберман Д. Письмо Р. Коэну, 15 мая 1977 г.
32. Зильберман Д. Письмо Тане, 25 сентября 197? г.
33. Зильберман Д. Письмо Ю. Леваде, 15 октября 1976 г.
34. Зильберман Д. Письмо Ю. Леваде, 20 июня 1974 г.
35. Зильберман Д. Письмо Ю. Леваде, 22 февраля 1976 г.
36. Зильберман Д. Письмо Ю. Леваде, 25 октября 1975 г.
37. Зильберман Д. Письмо Ю. Леваде, 27 апреля 1975 г.
38. Зильберман Д. Письмо Ю. Леваде, 29 апреля 1976 г.
39. Зильберман Д. Письмо Ю. Леваде, 7 июня 1974 г.
40. Зильберман Д. Письмо Ю. Леваде, 9 июля 1977 г.
41. Зильберман Д. Приближающие рассуждения между тремя лицами о модальной методологии и сумме метафизик.
42. Зильберман Д. Учение Шанкары об интуиции и организация философского знания с целью восприятия трансцендентного.
43. Зильберман Д. Фрагмент (о философской авидье).
44. Якобсон Р. Д. Зильберман.
45. Левада Ю. Об авторе. Предисловие к публикации Д. Б. Зильберман. К семиотике понимания типов культурных традиций // Народы Азии и Африки. М., 1989, № 3, с. 128.
46. Ajdukiewicz K. Intensional Expressions // *Studia Logica*. V. XX, 1967, p. 63–86.
47. Arnauld A. and Nicole P. *La Logique, ou l'art de penser*. Paris, 1662.
48. Ayer A. *The Revolution in Philosophy*. London, 1956, p. 78.
49. Bergaigne K. *La Religion Vedique d'Apres les Hymns du Rigveda*. V. III. Paris, 1878–1883.

50. *Bhartrhari*. The Vakyapadlyā // Ed. by Suryanarayana Sukla. Kashi Sanskrit Series. V. 124, 1937, p. 44.
51. *Bhattacharya B.* A Study in Language and Meaning. Calcutta, 1962.
52. *Bhattacharya B.* Yaska's Nirukta. Calcutta, 1958.
53. *Biardeau Madelain*. Theorie de la Connaissance et Philosophie de la Parole dans le Brahmanisme. Mouton & Co, Paris, 1964.
54. *Bochenski I. M.* Formale Logik. Munchen, 1955.
55. *Brown W. N.* The Creation the Myth of the Rg Veda // Journal of the American Oriental Society. 1942, № 62, p. 85–98.
56. *Carnap R.* Studies in Semantics // Introduction to Semantics. V. 1. Cambridge, 1942.
57. *Carnap R.* The Logical Syntax of Language. London, 1952, p. 279–280.
58. *Cf. Frege G.* Uber Sinn and Bedeutung // Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik. V. 100. 1892, № 1, p. 25–50.
59. *Chakravartt C.* Sex Life in Ancient India. Calcutta, 1963, p. 220.
60. *Chomsky N.* Cartesian Linguistics. New York, 1966.
61. *Dumezil G.* Preface // *Eliade M.* Traite d'Histoire des Religions. Paris, 1964.
62. *Dumont L.* Homo Hierarchicus: an Essay on the Caste System. Chicago, University of Chicago Press, 1970.
63. *Dumont L.* Religion, Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology. Mouton, The Hague, 1970.
64. *Durbin M.* The Transformational Model of Linguistics and its Implications for an Ethnology of Religion: A Case Study of Jainism // American Anthropologist, № 72, p. 334–342.
65. *Durkheim E.* Les Regles de la Methode Sociologique. Paris, 1895.
66. *Faddegon B.* Studies on Panini's Grammar. Amsterdam, 1936.
67. *Foucault M.* The Order of Things. New York, 1972, ch. 2.
68. *Frege G.* Die Grundlagen der Arithmetik. Breslau, 1884.
69. *Gangesopadhyaya*. Tattva. V. I–IV. Calcutta, 1884–1888.
70. *Goldstucker O.* Panini and His Place in Sanskrit Literature. // Ed. by the Paninian Office. Allahabad, 1914, p. 170.

71. *Heidegger Martin*. An Introduction to Metaphysics. Yale University Press, New Haven, 1973.
72. *Hocart A*. Caste: A Comparative Study. London, 1950.
73. *Hocart A*. Kings and Councillors. Cairo, 1936.
74. *Ingalls D*. The Brahman Tradition // Traditional India: Structure and Change. Ed. by Milton Singer. Philadelphia. The American Folklore Society, 1959, p. 39.
75. *Ingalls Daniel H*. Materials for the Study of NavyaLogic. Cambridge: Harvard University Press, 1951.
76. Kashmiri Shaivism // The Cultural Heritage of India. V. 3, Calcutta, 1956.
77. *Kuhn Th*. The Structure of Scientific Revolutions, 2nd. ed. Chicago: Appendix, 1970.
78. *Kumarila Bhatta*. Slokavartika // Chowkhamba Sanskrit Series. V. 2, p. 77.
79. *Levi C*. Structural Anthropology. New York: Basic Books, 1963.
80. *Levi C*. The Savage Mind. New York: Basic Books, 1970.
81. *Levy I*. The Meaning of Form and the Form of Meaning // Poetis, v. III, Warsaw, 1967.
82. *Malinowski B*. Coral Gardens and Their Magic. In 2 vols. Bloomington, 1965.
83. *Mandana Misra*. Brahma // Ed. by M. K. Sastri. Madras, 1936.
84. *Matilal Bimal K*. The NavyaDoctrine of Negation. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
85. *Matilal B. K*. Epistemology, Logic, and Crammar in Indian Philosophical Analysis. Mouton, The Hague, 1971.
86. *Mill J. S*. A System of Logic. V. 1–2. London, 1843.
87. *Mead G. R. S*. Fragments of a Faith Forgotten. London, 1900, p. 142.
88. *Mehendale M*. Nirukta Notes. Poona, 1965.
89. *Muller Max*. A History of Ancient Sanskrit Literature. P. 41.
90. *Oldenberg H*. Die Literatur des Alter Indien. Berlin, 1903.
91. *Oldenberg H*. Rgveda Forschung. Berlin, 1905.
92. *Orans M*. The Santal: A Tribe in Search of a Great Tradition. Detroit, 1965.
93. *Pelc J*. Meaning as an Instrument // Semiotics. V. 1. 1969.
94. *Potter K*. The Padarthatattvanirupanam of Raghunatha Stromani. Harvard-Yenching Institute Studies, v. XVII. Cambridge, Mass.

95. *Puri B. N.* India in the Time of Patanjali. Bombay, 1957, p. 9.
96. *Quine W. V.* From a Logical Point of View. Cambridge, 1971.
97. *Radin P.* Primitive Man as Philosopher. New York, 1927.
98. *Raja K.* Indian Theories of Meaning. Madras, 1963, esp. p. 8.
99. *Rangaswami Iyengar H. R.* Dinnaga and Bhartrhari // Journal of the Bomhay Branch of the Royal Asiatic Society, № 26, 1951.
100. *Renou L.* Etudes Vediques et Panineennes. Paris, 1955–1962.
101. *Schayer St.* Studien zur Indischen Logik, II: Altindische Antizipationem der Aussagen Logik // Bull. int. de l'Acad. Pol. des Sciences et des Lettres. Cl. de philol. Cl. d'hist. et de philos. (1933 /ersch. 1934/, 9096).
102. *Shastri B. N.* Critique of Indian Realism. Agra: Agra University Press, 1964.
103. *Skold F.* The Nirukta, Its Place in old Indian Literature. London, 1934.
104. *Srinivas M. N.* A Note on Sanskritization and Westernization // Far Eastern Quarterly, № 15, p. 481–496.
105. *Srinivas M. N.* Sanskritization and Modernization // Society in India. Ed. by Ayappan A. and Bala Ratnam. Madras, 1955, p. 73–116.
106. *Staal J. F.* Namhudiri Vedic Recitations. Mouton. The Hague, 1961.
107. *Staal J. F.* Indian Semantics // Journal of the American Oriental Society, 1966, № 86, p. 11–34.
108. *Staal J. F.* Sanskrit and Sanskritization // Journal of Asian Studies, v. XXII (3), 1963, p. 261–275.
109. *Staal J. F.* Word Order in Sanskrit and Universal Grammar. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Co, 1967.
110. *Tarski A.* The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics // Philosophy and Phenomenological Research, 1944, № 4 (3).
111. The Mimamsa Sutras of Jaimini // The Sacred Books of the Hindus. Allahabad, 1911.
112. *Varma S.* Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians. London, 1929.
113. *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford, 1953.
114. *Wittgenstein.* Tractatus Logico-Philosophicus. Cambridge, 1922, № 38.

115. *Zilberman D.* Hegel and Mimamsa: Thinking as Rutual (Outlines of the Imperative Grammar) (Zilberman Archive).
116. *Zilberman D.* Semantic Shifts in Epic Composition: On the «Modal» Poetics of the Mahabharata // *Semiosis*. Michigan, 1984.
117. *Plato's Epistles* // Ed. by G. Morrow. Chicago, Illinois, 1935.
118. *Plato's Timaeus* // Ed. by A. E. Taylor. Oxford, 1962.
119. *Sabara's Phasya on the Mimamsa*. Anandasrama, Kasi, 1955.
120. *The Mimamsa Nyaya Prakasa*, by Apadeva // Tr. & ed. by F. Edgerton. New Haven: The Yale University Press, 1929. Preface.
121. *The Nirukta of Yaska, with Durga's Commentary*. Bombay, 1918–1942.
122. *The Nirukta* // Ed. with Durgacharya's Comments hy V. K. Rajavade. Poona, 1921. Ed. and trans. hy L. Sarup. Two vols. Lahore.
123. *The Principal Upanisads*. Ed. by S. Radhakrishnan. London, 1953.
124. *Зильберман Д.* Канонический субъект в мире знания (см. этот том).
125. *Зильберман Д.* О некоторых эпистемологических характеристиках индийской формальной логики / Предисловие к переводу Д. Зильберманом книги Д. Ингаллса «Введение в индийскую логику навья-ньяи». М., 1974.
126. *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Древние индийские «узусы» и их балтийские корреляты // *Индия в античности*. М., 1964.
127. *Кант И.* Критика практического разума. Собрание сочинений, т. 4. М., 1970.
128. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Три дискуссии о метатеории сознания / Труды по семиотике, т. 5. Тарту, 1952.
129. *Огибенин В. В.* Структура мифологических текстов в «Ригведе». М., 1968.
130. *Трубецкой Н.* Принципы иконологии. М., 1959.
131. *Щедровицкий Г. П.* Методологические аспекты проблемы лингвистических универсалий // *Лингвистические универсалии и лингвистическая типология*. М., 1969.
132. *The Satapatha* // *The Sacred Books of the East*. Tr. by J. Eggeling. Oxford, 1882.

133. *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker.
134. *Godel K.* Über Formal Unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und Verwandter Systeme // Monatshefte für Mathematik und Physik, № 27. Leipzig, 1931.
135. *Guha D. Ch.* Navya Nyaya System of Logic. Bharabya Vidya Prakasan Varanasi, 1968.
136. *Husserl E.* Experience and Judgment. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
137. *Husserl E.* Formal and Transcendental Logic. Martinus Nijhoff. The Hague, 1969.
138. *Husserl E.* Ideas: A General Introduction to Pure Phenomenology. New York: Collier Books, 1972.
139. *Ingalls Daniel H. H.* Materials for the Study of NavyaLogic. Cambridge. Harvard University Press, 1951.
140. The Nyaya of Gautama, with Vatsyayana's Bhasya and Udyotakara Vartika. Allahabad, 1915.
141. *Mohanty J.* Gangesa's Theory of Truth. Santiniketan, 1966.
142. *Murti S. K.* Revelation and Reason in Advaita Vedanta. Calcutta, 1959.
143. *Overbeck J.* Die Antiken Schriftquellen zur Geschichte der Bildenden Künste bei den Griechen. Leipzig, 1868.
144. *Saunders J. T. and Henze D. F.* The Private Language Problem. New York: Random House, 1967.
145. *Sharma D.* The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic. Mouton: The Hague, 1969.
146. *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Mouton: The Hague, 1958.
147. *Зильберман Д.* Индийские системы мысли как эпистемологические дисциплины (см. этот том).
148. *Зильберман Д.* Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка // Вопросы философии, № 5, 1972.
149. The Surangama // The Buddhist Bible. Tr. by Dwight Goddard. New York, 1956.
150. *Appayya Dikṣita.* Siddhanta. Madras, a. d., v. 2.
151. *St. Augustine.* Confessions. New York: Bobbs, 1971, 1.8.
152. *Ayer A.* The Revolution in Philosophy. New York and London, 1956.
153. *Bharati Iṛṭha.* Vivarana. Samgraha. Andhra, a. d., p. 325.
154. *Bhartrhari.* Vakyapadiya. Poona, 1966, v. 9, 10.
155. Cf. *Raja K.* Indian Theories of Meaning. Madras, 1963, p. 22–73.

156. Cf. *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 г.
157. Cf. «Ты не можешь увидеть смотрящего, который смотрит». (The Bnhadaranyaka, v. III, 4.2).
1970.
158. *Harnack A.* History of the Dogmata. Leiden, 1926.
159. *Hegel G. W. F.* Science of Logic. London, 1931.
160. *Kumarila Bhatta.* Sloka Varttika. Kasi Sanskrit Series, a. d.,
p. 1845.
161. *Levy J.* The Meanings of Form and the Forms of Meaning // Poeties. Warsaw, 1966, p. 45–59.
162. *Madhusudana Sarasvati.* Advaita. Andhra, a. d., p. 36–37.
163. *Moore G.* A defence of common sense // Contemporary British philosophy, 2nd series. London–New York, 1925.
164. *Murty Satchidananda.* Revelation and Reason in Advaita Vedanta. New York, 1959.
165. *Nagel E.* Logic without Metaphysics. Glencoe, v. III, 1956.
166. *Raju P. T.* Thought and Reality: Hegelianism and Advaita. London, 1937.
167. *Russell Bertrand.* Philosophy of logical atomism, Monist (1919), p. 2–29.
168. *Samkaracarya.* The Bhadaranyaka. Granthasamgraha, v. 10.
169. *Samkaracarya.* The Brahmasutra Bhasya. Granthasamgraha, v. 1. Srirangam, 1910.
170. *Samkaracarya.* The Brahma, v. 24, I. 3.7.
171. *Samkaracarya.* The Ghandogya. Granthasamgraha, v. 7; 111. 1 (2).
172. *Samkaracarya.* The Gita. Granthasamgraha, v. 12.
173. *Samkaracarya.* The Taittiriya. Granthasamgraha, v. 6.
174. *Staal J. F.* Exploring Mysticism. Berkeley. The University of California Press, 1975.
175. *Suresvara.* The Naiskarmya. Madras: Vavilla Press, a. d., v. III, 80.
176. *Vacaspati Misra.* Bhamatī. Madras: Vavilla Press, a. d., 1.2.
177. *Weber M.* The Religions of India. Glencoe, v. III, 1960, p. 119.
178. *Wisdom J.* Paradox and Discovery. Oxford, 1966.
179. *Wittgenstein L.* On the Foundations of Mathematics. Oxford, 1971.
180. *Wittgenstein L.* Tractatus Logico. Oxford, 1922.

181. *Zilberman D. B.* On «Cultural Relativism» and Radical Doubt (Zilberman Archive, 1.7.14).
182. *Zilberman David B.* A critical review of E. Conze's translation of «The Large Sutra on Perfect Wisdom» // The Journal of Asian Studies, November, 1975.
183. *Ильенков Е. В.* Dialectical Logic. Moscow, 1974. (English ed.)
184. *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.
185. *Лефевр В. А., Щедровицкий Г. П., Юдин Е. Г.* Естественное и искусственное в семиотических системах // Семиотика и восточные языки. М., 1967.
186. *Пануш М. П.* Единство семиотики и схема «семиозиса» у Чарльза Мориса // Проблемы семиотики. М., 1974.
187. *Щедровицкий Г. П., Розин В. М.* Гипотеза лингвистического релятивизма Бенжамена Уорфа и некоторые пограничные проблемы мышления о языке // Семиотика и восточные языки. М., 1967.
188. *Asanga.* Abhidharmasamucchaya, p. 41, cit. in 27.
189. *Bakhtin M. M.* Problems of Dostoevsky's Poetics. Ann Arbor, Michigan, 1973.
190. *Chomsky N.* Cartesian Linguistics. New York—London, 1966.
191. *Conze E.* Thirty Years of Buddhist Studies. London, 1968.
192. *Galileo Galilei* Dialogue on the Great World Systems. Chicago. University of Chicago Press, 1953.
193. *Ganguli H.* Philosophy of Logical Construction. Calcutta, 1963.
194. *Hallie Ph. P.* Skepticism, Man, and God. Middletown. Connecticut: Wesleyan University Press, 1964.
195. *Kalupahana D.* Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Honolulu. The University of Hawaii Press, 1975.
196. *Kuhn Th.* The Structure of Scientific Revolutions, 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
197. *Nagarjuna.* Mulamandhyamikakarikas // Ed. by Th. I. Shcherbatskoy. St. Petersburg: Academy of Sciences Press, 1903-1913. *Scherbatskoy Th. I.* The Conception of Buddhist Nirvana. Petrograd: 1922 (in Russian).
198. *Raja K.* Indian Theories of Meaning. Madras, 1963.
199. *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, 1819.
200. See «Ahandonment» // Encyclopaedia of Buddhism.

201. See «Asanga» // Encyclopaedia of Buddhism (op cit).
202. *Shcherbatskoy Th. I.* Buddhist Logic. Mouton & Co, 1958.
203. *Shuklaji Sanghvi.* Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics // Indian Studies Past and Present. Calcutta, 1961.
204. *Suzuki D. T.* On Indian Mahayana Buddhism. New York: Harper Torchbooks, 1966.
205. *Zilberman D.* A critical review of D. Kalupahana's «Causality: The Central Philosophy of Buddhism» // The Journal of Asian Studies, May, 1976.
206. *Zilberman D.* A critical review of E. Conze's translation of «The Large Sutra on Perfect Wisdom». // The Journal of Asian Studies, November, 1975.
207. *van Zeyst H.* Agnosticism and Buddhism // Encyclopaedia of Buddhism, v. 1. Colombo, 1961.
208. *Cf. Husserl E.* Experience and Judgment. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
209. Dialogues of the Buddha (Digha Nikaya), part 1 // Tr. by T. W. Rhys Davids. London: Oxford University Press, 1899.
210. The Lankavatara Sutra // Tr. by D. T. Suzuki. London: Routledge & Kegan Paul, 1956.
211. The Large Sutra on Perfect Wisdom // Tr. by E. Conze. Berkeley: University of California Press, 1975.
212. *Пятигорский А. М.* Заметки о структуре текстов Дхамма-сангани // Труды по семиотике, т. IV. Тарту, 1969. см. [128]
Зильберман Д. Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деструкции языка (см. этот том).
Piatigorsky A. M. and Zilberman D. B. The Emergence of Semiotics in India // Semiotica, v. XII, 1976, № 4.
213. *Рой М. Н.* История индийской философии. Москва, 1959. (*Roy M. N.* History of Indian Philosophy. Moscow, 1959).
214. *Asvaghosa.* Buddhacaritakavya, esp. ch. IV.
215. *Asvaghosa* The Awakening of Faith / The Buddhist Bible. New York, 1956.
216. *Chomsky N.* Cartesian Linguistics. New York—London, 1966.
217. *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy, v. 1. Oxford, 1922.
218. *Deutsch E.* Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction. Honolulu. East West Center Press, 1969.

219. *Dharmaraja*. Vedantaparibhasa, v. VIII.
220. *Dumont L.* Homo Hierarchicus. Chicago, 1972.
221. *Edgerton F.* Mimamsa, or Apadevi. Text and Translation, Oxford University Press.
222. *Van Gennep Arnold* Rites de passage. Paris, 1909.
223. *Hiriyamla M.* Hindu Ethics // Cultural Heritage of India, v. III. Calcutta, 1950.
224. *Husserl Edmund.* Ideas of Pure Phenomenology. London, 1933.
225. *Jha G.* Prabhakara School of Purva. Allahabad.
226. *Jha G.* Purvain Its Sources. Benaras.
227. *Jha G.* Sabara. Translation. Baroda, Oriental Institute.
228. *Jha G.* The PurvaSutras of Jaimini. Text and Translation. (Introduction). Allahabad, Panini Office.
229. *Keith A. B.* Karma. Oxford, 1921.
230. *M. Heidegger.* Holzwege. Fr./M., 1950.
231. *Madhavananda S.* Mimamsa. Ramakrishna Mission Sarada Pitha Belur Math.
232. *Mandana Misra.* Vidhiviveka.
233. *Murty S. K.* Revelation and Reason in Advaita Vedanta. New York. Columbia University Press, 1961.
234. *Rhys Davids C. A.* Therigatha. Introduction. Oxford, 1964.
235. *Samkara.* Bhagavadgitabhasya // Sastry, A Mahadeva, trans.: The Bhagavad-Gita: with the Commentary of Sri Sankaracarya. Madras, V. Ramaswamy Sastrulu & Sons, 1961.
236. *Samkara.* Taittiriyaopanisadbhasya // Gambhirananda, Swami, trans.: Eight Upanisads: with the Commentary of Sankaracarya, v. I. Calcutta: Advaita Ashrama, 1957.
237. *Satri P.* Introduction to The Purva. Calcutta, 1911.
238. *Singh Ram Pratap* The Vedanta of Samkara A Metaphysics of Value, v. I. Jaipur: Bharat Publishing House, 1949.
239. *Turner Victor W.* The Ritual Process. New York, 1969.
240. *Vatsyayana.* Nyaya, v. I.
241. *Voloshinov V. N.* Janua Linguarum. Series Anastatica, 5. Mouton, The HagueParis, 1972.
242. *Weber M.* Theory of Social and Economic Organization. New York, 1969.

-
243. *Zilberman D. B.* Stoa and Theravada, or: Psychology of Revelation in the Frames of the «Natural» Ethics (эта работа Зильбермана не найдена).
 244. *The Bhagavad Gita* // Tr. by Eliot Deutsch. Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1968.
 245. *The Lankavatara Sutra* // Tr. by D. T. Suzuki, 1932.
 246. *The Principal Upanisads* // Ed. hy. S. Radhakrishnan. London, 1953.
 247. *Зильберман Д.* Миманса. Большая Советская Энциклопедия. М., 1974.
 248. *Дорогов А., Иванов А., Успенский Б. П.* Флоренский и его работа «Обратная перспектива» // Труды по семиотике, т. III. Тарту, 1967.
 249. *Иванов В. В.* Значение для современной семиотики идей М. М. Бахтина о знаке, употреблении и диалоге // Труды по семиотике, т. IV. Тарту, 1973.
 250. *Флоренский П.* Иконостас // Журнал Московской Патриархии, 1973, № 4.
 251. Sri. Ashkhabad, 1962.
 252. Taittiriya. Benares, 1867.
 253. *Renou L.* Etudes Vediques et Panineennes. Paris, 1955–1962.
 254. *Dumezil G.* Preface / *M. Eliade.* Traite d'Histoire des Religions. Paris, 1964.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение (Елена Гурко)	3
Предисловие (Роберт С. Козн)	63
Предисловие автора	65

Глава первая

Индустриальные системы мысли как эпистемологические дисциплины	85
1. Наука философий (наука о философиях)	85
2. Механизм организации	93
3. Структурный принцип (дизайн)	103
4. «Сверх-методология»	116
5. Модальность и модализация	119
6. Саморазвивающаяся культура и текст	127
7. Шесть эпистемологических дисциплин, разворачивающихся друг друга	131
8. Модальная семиотика и категория философского мышления	137
9. Шесть «входов» в мир философской рефлексии	139
10. Сумма философии (Summa Philosophiae)	152

Глава вторая

Порождение «значения». Систематическая генеалогия индийской семантики	155
1. Различение смысла и языка	155
2. Процесс создания «Ригведы»: означающая деятельность вне «значения»	163
3. Трактат «Нирукта»: узел семантико-этимологических проблем	173
4. Панини: разделение и связь языкового и логического пространства	199
5. Индивидуальное и общее в языке и познании	216

Глава третья

Диалектика у Канта и в «Ньяя-Сутре»	225
---	-----

Глава четвертая

Канонический субъект в мире знания: заметка о гносеологии ньяии	265
--	-----

Глава пятая

Откровение в адвайта-веданте как опыт семантической деконструкции языка	301
1. Теоретическое обоснование возможности познания Брахмана («парьяя») . . .	308
2. Интуитивное обоснование возможности познания Брахмана («прайоджана») . . .	311
3. «Парьяя» первого этапа рефлексии от структуры текста к природе Брахмана: теория ложной атрибуции и ее снятия (трансценденция)	313
4. «Прайоджана» первого этапа рефлексии: интуиция ложной атрибуции и ее снятие	315
5. «Парьяя» второго этапа рефлексии теории Брахмана, показанного методом метафорического определения («Лакшана-Вритти»)	317
6. «Прайоджана» второго этапа рефлексии: интуиция Брахмана, показанного методом метафорического определения	320
7. Определение несобственности языка и указание на Брахмана методом «нетивада»: теория интуиции (парьяя)	322
8. «Прайоджана» ведического познания методом «нетивада»: интуиция теории	324

Глава шестая

Скептик ли Бодхисаттва?	
О трихотомии «индикативных», «реколлеktивных» («принимаемых») и «коллективных» знаков	329

Глава седьмая

Ценности индуизма и буддизм. Образцовый дискурс	347
1. Методология	347
2. Теоретическое	365

Глава восьмая

К пониманию культурных традиций через типы мышления. (К семиотике понимания типов культурных традиций)	383
---	-----

Приложение. Два примера типологизирования	411
---	-----

1. Феноменологическое «обобщение»:
Семейство познавательных форм
как средств опыта и следов суждения 411
2. Аксиоматическая «система» категорий 412
3. Феноменологическая вовлеченность:
Семейство познавательных форм
как средств и следов постижения опыта 413
4. Теоретическая система категорий 414

Глава девятая

Культурная сущность семейства индуистских «воззрений» . .	415
---	-----

Литература	433
----------------------	-----



Уважаемые читатели!

Издательство «Эдиториал УРСС» специализируется на выпуске учебной и научной литературы, в том числе монографий, журналов, трудов ученых Российской Академии наук, научно-исследовательских институтов и учебных заведений.

«Эдиториал УРСС» полностью финансирует и осуществляет издание переводов книг на русском языке по вышеназванной тематике на испанский и английский языки.

Основываясь на широком и плодотворном сотрудничестве с Российским фондом фундаментальных исследований и Российским гуманитарным научным фондом, мы предлагаем авторам свои услуги на выгодных экономических условиях. При этом мы берем на себя весь спектр работ по полной подготовке издания — от набора, редактирования и верстки до тиражирования и распространения.

Среди изданий, вышедших в 1997–98 и готовящихся к выпуску в 1998 году, «Эдиториал УРСС» предлагает вам следующие книги:

- Э.Г.Юдин. Методология науки. Системность. Деятельность.*
И.В.Блауберг. Проблема целостности и системный подход. Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1997. Под ред. Д.М.Гвишиани.
В.М.Розин. Путешествие в страну эзотерической реальности.
В.М.Розин. Визуальная культура и восприятие. Как человек видит и понимает мир.
О.В.Леонтьев и др. Врач и закон.
О.Е.Николаева, Т.В.Шишкова. Управленческий учет.
В.Дараган. Игра на бирже.

Книги издательства «Эдиториал УРСС»

можно приобрести в магазинах:

- «Московский дом книги» (ул. Новый Арбат, 8. Тел. 290-45-07)
«Графоман» (м. Павелецкая, ул. Бахрушина, 28. Тел. 959-21-03)
«Гилея» (м. Боровицкая, ул. Знаменка, 10. Тел. 291-13-09)
«Летний сад» (м. Баррикадная, ул. Б. Никитская, 46. Тел. 290-06-88)
«Союз Театральных Деятелей» (Страстной б-р, 10. Тел. 229-94-84)
«Лит.-Худ. салон РГБИ» (ул. Кузнецкий мост, 1. Тел. 292-88-57)
«С.-Пб. дом книги» (Невский пр., 28)
«Библио-Глобус» (м. Лубянка, ул. Мясницкая, 6. Тел. 928-87-44)
«Дом научно-технической книги» (Ленинский пр., 40. Тел. 137-06-33)

а также в книжных киосках МГУ (Воробьевы горы)

По всем интересующим Вас вопросам Вы можете обратиться:

тел./факс 135-44-23, тел. 135-42-46

или электронной почтой: urss@urss.isa.ac.ru

Полный каталог изданий представлен в Internet: <http://urss.isa.ac.ru>

