

ВИКТОРИЯ ЛЫСЕНКО

## Бергсон и буддисты в сравнительной философии Ф. И. Щербатского

Федор Ипполитович Щербатской, или, как он больше известен на Западе, — Theodor Stcherbatsky, родился на семь лет позже Анри Бергсона, в 1866 г., а умер через год после него — в 1942 г., т. е. можно сказать, что они были современниками<sup>1</sup>. В России Щербатского по праву считают пионером сравнительной философии<sup>2</sup> (во Франции эта роль отводится Полю Массону-Урселю). Главным вкладом Щербатского в развитие европейской буддологии было выдвижение на первый план в изучении буддизма его философии, и прежде всего — эпистемологии и логики. Он видел свою задачу не просто в исследовании и введении в научный оборот буддийских философских текстов, но и в том, чтобы привлечь к буддийской мысли внимание профессиональных западных философов и, по его собственным словам, «сделать имена Дигнаги и Дхармакирти настолько же нам близкими и дорогими, насколько близки и дороги нам имена Платона и Аристотеля, или Канта и Шопенгауэра»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Федор Ипполитович состоял в переписке с некоторыми французскими индологами, например Сильвэном Леви, Полем Массоном-Урселем, бельгийцем Л. де ла Вале Пуссэном; он писал письма некоторым выдающимся философам, например Расселу. Однако нет никаких данных о его контактах с Бергсоном, тот же, как кажется, вообще не подозревал о существовании Щербатского.

<sup>2</sup> О сравнительной философии Щербатского см. фундаментальное исследование В. К. Шохина (*Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия*. М.: Институт философии, 1998); о его сравнительном методе — мою статью: *Лысенко В. Г. Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // Труды Русской антропологической школы. Вып. 4. Т. 2. М.: Издательство РГГУ, 2007. С. 100–139.*

<sup>3</sup> *Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 1. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармотары. Санскритские параллели, редакция и примечания А. В. Парибка. СПб.: Астра-пресс. С. 6. Свой метод Щер-*

Среди «близких и дорогих» имен западных философов, с которыми он сравнивал буддийских мыслителей, было и имя Анри Бергсона — прежде всего как автора «Творческой эволюции», хотя Щербатской иногда ссылаются на «Материю и память» и другие сочинения французского философа.

К сравнению с учением Бергсона буддийской доктрины анатмана (отсутствия постоянного «я») Щербатской впервые обращается в своей публичной лекции «Философское учение буддизма», которую он прочитал при открытии буддийской выставки в Петрограде (24 августа 1919 г.). Он отмечает, что с точки зрения буддизма в духовной личности нет ничего большего, чем отдельные душевные явления, из которых она складывается, подобно тому как в куче зерна нет ничего более зерен, из которых она состоит<sup>4</sup>. Психологию «без души» в западной философии, кроме Д. Юма, развивал, по его мнению, и Анри Бергсон. Как и буддисты, с точки зрения которых «кажущееся единство личности рассыпается при ближайшем рассмотрении на единичные элементы», Бергсон, по Щербатскому, считает, что «путем самонаблюдения мы устанавливаем в себе постоянный процесс перемены, в котором мы можем выделить ощущения, чувствования, желания и представления, и больше ничего... никакой целостной единой души»<sup>5</sup>. Именно эти психические явления он сопоставляет с четырьмя буддийскими группами элементов, только перечисленными в ином порядке.

Речь идет о буддийской концепции скандх — групп атомарных событий, или точечных феноменов (дхарма), на которые буддисты условно разделили индивидуальный опыт личности (пудгала): рупа (телесное), ведана (ощущаемое), самджня (представляемое), санскара (волевое) и виджняна (сознательное). В одной из бесед Будда ставит перед своими собеседниками вопрос: содержат ли скандхи нечто постоянное? Получив, естественно, отрицательный ответ, он толкует его в том смысле, что существование неизменной души (Атмана) не может быть установлено опытным путем, а поскольку основой мирозерцания Будда считает именно опыт, то из этого он делает вывод, что концепция «я» как неизменного стержня личности не имеет под собой никакой «опытной» основы.

Щербатской ссылаются на Бергсона и в других работах<sup>6</sup>, однако самое

батской назвал «философским переводом»: «Лишь путем гипотетического воссоздания той философской системы, о которой идет речь, можно сначала лишь приблизительно определить то понятие, которое метафорически обозначается таким термином» (Там же. С. 57). В Индии философский дискурс черпал термины из обычного языка, где они имели свои нефилософские значения. Поэтому буквальный перевод, с точки зрения Щербатского, сведется к передаче метафоры, а не термина. Он считал, что санскритские термины следует переводить терминами западной философии (там же).

<sup>4</sup> См. Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Петроград, 1919. С. II.

<sup>5</sup> Там же. С. 15.

<sup>6</sup> Например, в работе «Концепция буддийской нирваны» (1927) он одобритительно говорит о методе Бергсона (предложенном в статье «De l'intuition philosophique» // *Revue de métaphysique*, 1911; это публикация доклада Бергсона на Международном

обстоятельное и систематическое сравнение с французским философом он предпринимает в своем капитальном труде на английском языке «Буддийская логика», особенно в I-м томе (издан в 1930 г.<sup>7</sup>). Имя Бергсона упоминается здесь 24 раза. Основное сходство между буддийскими философами и Бергсоном Щербатской видит, во-первых, в идее всеобщего потока, во-вторых, в ее объяснении. Но он тут же указывает и на различие в мотивах, побудивших сравниваемых им философов выдвинуть эту идею: Бергсон стремился установить реальную длительность как подлинное время (он, по Щербатскому, — «реалист»), а буддисты — выйти за пределы пространства-времени (они — «трансценденталисты»).

Сходство объяснительных схем буддистов и Бергсона, как показывает Щербатской, состоит в том, что они черпают свои аргументы из: 1) интроспекции; 2) из анализа понятия существования как означающего постоянное изменение (существовать — значит изменяться); 3) из анализа понятия несуществования как псевдоидеи.

К интроспекции мы вернемся позже, а пока обратимся к идее существования как изменения в изложении Щербатского.

«„Каково точное значение слова „существует“? — спрашивает Бергсон, и отвечает — „мы непрерывно изменяемся, само наше состояние есть не что иное, как изменение“, „изменение гораздо более радикальное, чем мы первоначально были склонны полагать“. Постоянный субстрат этих изменений — это — „не имеет реальности“. „Нет существенной разницы между переходом от одного состояния к другому и пребыванием в том же самом состоянии“ — это „бесконечный поток“»<sup>8</sup>. В этих словах Бергсона, по Щербатскому, содержится утверждение, «что 1) нет эго, т. е. нет неизменного субстрата ментальных явлений, 2) существование означает постоянное изменение: то, что не меняется, не существует,

философском конгрессе в Болонье) для понимания деятельности философа: «... он (метод. — В. Л.) заключается в рассечении философского построения мыслителя на различные части, которые, сами по себе не выражая философа, тем не менее, будучи суммированы, помогут нам понять его» (Цит. по: Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 251). В этой же работе он сравнивает Бергсона с буддийским философом Нагарджуной, который, «отбросив логику, прибегнул к прямой мистической интуиции...» (Там же. С. 253).

<sup>7</sup> За два года до выхода в свет «Двух источников морали и религии» Бергсона.

<sup>8</sup> *Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad, 1930. P. 115* (Щербатской ссылается на английский перевод «Творческой эволюции», переизданный в Лондоне в 1928 г.). А вот цитата в русском переводе 1914 г.: «Прежде всего для меня ясно, что я перехожу от состояния к состоянию... Ощущения, чувства, желания, представления — вот перемены, между которыми делится наше существование и которые поочередно его окрашивают. Я меняюсь, таким образом, постоянно... Совершающееся изменение гораздо более глубоко, чем это можно думать сначала. В самом деле, о каждом из моих состояний я говорю как о чем-то цельном. Я говорю, что я меняюсь, изменению этому я отвожу место в промежутке между каждым состоянием и тем, которое за ним следует... А между тем самое легкое усилие внимания откроет мне, что не существует ни аффекта, ни представления, ни желания, которые не менялись бы каждый момент...» (Бергсон А. Творческая эволюция. СПб., 1914. С. 1).

3) эти изменяющиеся состояния не связаны между собой постоянным субстратом, поэтому они связаны только каузальными законами, законами их следования и взаимозависимости. Совпадение с фундаментальными принципами буддийской философии не может быть более полным» — комментирует русский исследователь<sup>9</sup>.

Речь, по Щербатскому, идет о трех важнейших положениях буддизма:

- 1) доктрине отсутствия души (*анатмавада*) как неизменного духовного стержня, на который нанизываются изменчивые состояния;
- 2) доктрине изменчивости (*анитья*) или мгновенности бытия (*кшаникавада*);
- 3) доктрине взаимозависимого возникновения (*пратитья самутпада*), которая предлагает вместо неизменного субстрата — каузальные законы, связывающие изменчивые явления.

Что это за доктрины? Думаю, что более логично начать с принципа изменчивости (*анитья*). Согласно Будде, все, состоящее из частей (*санскара, санскрита*), не может образовать устойчивой целостности (в том числе и целостности индивида) и должно неизбежно распасться, разрушиться. Непостоянство характеризует все явления бытия, как физические, так и психические: «все составное непостоянно» (пали *sabbe sankhāra anicca* — формула, часто повторяемая в палийских буддийских текстах). Буддисты показывают, что вещи, кажущиеся цельными субстанциями, постоянными во времени, на самом деле сводятся к конфигурациям множества отдельных событий (*дхарм*), возникающих и исчезающих каждое мгновение (*кшаникавада*). Именно *анитья* (санскр., пали *аничча*) служит основанием для доказательства отсутствия в человеке неизменной души, отличной от изменчивого тела (*анатмавада*).

В. К. Шохин отмечает «„полную конгениальность“ мышлению Будды бергсоновского образа сознания как непрерывного потока, в коем на деле нет места никаким „отверделостям“ опыта». «Отказ от „я“ по причине аморфности его для Бергсона, — пишет Шохин, — равнозначен отказу от Атмана у Будды по причине „освобожденности“ этого понятия от всего содержания в статусе „чистого субъекта“». В духе дискуссий буддийских «ортодоксов» с пудгалавадинами (сторонниками относительной целостности личности) звучит, по Шохину, «образное сравнение Бергсоном „разноцветных“ бусин-ощущений с бесцветной ниткой „я“, которое само сознание создает ради потребности управиться с их пестротой (пудгалавадины практически и требовали признания необходимости нитки для ожерелья дхарм)»<sup>10</sup>.

Однако энтузиазм Щербатского по поводу «современности» буддийского антиперсонализма не находит отклика у Шохина, который пишет: «Позиция антиперсоналистов всех времен — от Будды до нео-

<sup>9</sup> *Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic. Vol. I. P. 115.*

<sup>10</sup> *Шохин В. К. Щербатской и его компаративистская философия. С. 105–106.*

фрейдистов и постмодернистов – чисто доктринальная, и выражает оппозицию традиционной религиозности, которая основывается на том или ином признании реальности „я“ и „Ты“. В случае же с буддизмом последовательный антиперсонализм ставит под вопрос сам смысл той духовной терапии, которая составляет *raison d'être* этой религии. Данная терапия призвана воздействовать на несуществующего пациента, который, именно по причине своего небытия, не может быть болен, а следовательно и исцелиться, а потому понятно вполне человеческое желание пудгалавадинов, как впоследствии и виджнянавадинов (вводящих новое квази-я в виде „сокровищницы-сознания“) опереться в сотериологии на что-то помимо совершенно „анонимных“ скандх, которые сами по себе в столь же малой степени создают объект (а потому и смысл) этой терапии, как бусинки без нитки – ожерелье»<sup>11</sup>.

Можно сказать, что современный исследователь Щербатского по-своему продолжил традицию полемики брахманистских мыслителей против анатмавады буддистов. Однако справедливости ради следует отметить, что у буддистов тоже были весьма веские причины отказаться от брахманистской концепции вечного Атмана (неизменной души). Будда утверждал, что если бы в человеке было что-то постоянное, то нельзя было бы разрушить дуккху (страдание, неудовлетворенность), ведь вечный Атман неподвержен процессу воздаяния: для него нет ни кармы, ни разрушения кармы. Фактически, Будда показывает, что неизменность и вечность ставят Атман вне морального и духовного порядка (ср. упанишады, где сказано, что Атман «не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим» – «Брихадараньяка упанишада» VI. 4.22). В отличие от упанишад, где единственно реальным в карме, сансаре и освобождении (*мокша*) является их субъект, т. е. Атман, Будда отправляется от реальности прежде всего самих этих процессов. На место Атмана как статичного бытия, неспособного к изменению и развитию, и – фактически – к моральной ответственности, Будда поставил само изменение в виде серии дискретных событий (*дхарм*), чередование которых подчинено закону взаимозависимого происхождения, а на место единства и тождества субъекта, или агента, перерождения – единство и тождество серии. Тем самым объяснялась реальность изменений (морального совершенствования или деградации) в человеческой личности. Эти моменты вносят свои коррективы в понимание буддийского «антиперсонализма»: на деле Будда выступал не против личности, а против ее «статической» трактовки в пользу «процессуальной».

Что же касается отрицания «я» у Бергсона, то его «антиперсонализм» весьма преувеличен: французский философ отрицает реальность некоего «поверхностного», эмпирического «я», «эго», которому проти-

<sup>11</sup> Там же. С 105.

вопоставляет глубокое, внутреннее непрерывное и подлинное «я» длительности, открываемое в интуиции<sup>12</sup>.

Фактически, французский философ критикует современных ему психологов за то же, за что Шохин критикует буддистов, — за редукцию «я» к рядоположенным состояниям: «Они ищут „я“ и хотят найти его в психологических состояниях, а между тем это многообразие психологических состояний получается только тогда, когда переносятся вне „я“, чтобы сделать с личности ряд набросков, ряд пометок, чтобы получить от нее ряд более или менее схематических и символических представлений. Вот почему, сколько бы они ни рядоположали состояния к состояниям, сколько бы ни умножали контакты, ни исследовали промежутки, — „я“ всегда от них ускользает, так что в конце концов они видят в нем только пустой призрак» («Введение в метафизику»)<sup>13</sup>.

Проблемы трактовки «я» и буддистами, и Бергсоном слишком сложны, чтобы их полностью осветить в этой работе. Мы коснулись их лишь в той степени, в какой они помогают лучше понять предмет сравнительного анализа Щербатского.

Продолжим вслед за Щербатским выявлять точки схождения буддистов и Бергсона. Буддолог отмечает, что обе стороны делают тело и телесность предметом философского анализа изменчивости. «Причина старения, по Бергсону, — не фагоцитоз, как воображают реалисты, а непрекращающееся, бесконечно градуированное постоянство изменения формы у всего существующего»<sup>14</sup>. «Буддист, — пишет Щербатской, — тоже направляет свое внимание на человеческое тело, после того, как отмечает постоянное изменение, конституирующее квази-длительность огня, звука, движения или мысли. Человеческое тело есть тоже не что иное, как изменение». Сходным образом толкуется и неизменность: «Причина, в силу которой мысль превращает движение в неподвижность, согласно Бергсону, это факт, что мы озабочены прежде всего нуждами действия. Из длительности, которая постоянно создается, но никогда не является чем-то уже созданным, законченным, мы выбираем те моменты, которые интересуют нас — мысль подготавливает наше действие по отношению к вещам. Буддист тоже определяет мысль как подготовку к целесообразному действию с вещами, а реальность как вещь или точку-мгновение, в которую это действие происходит»<sup>15</sup>.

Щербатской здесь абсолютно прав в трактовке буддизма, и в подтверждение его слов можно привести определение достоверного познания (*прамана*) у буддийского философа Дхармакирти: «Достоверное познание — это познание, лишённое несогласованности [с практикой]

<sup>12</sup> См. раздел «Два аспекта „я“» в «Непосредственных данных сознания» // Бергсон А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 2. СПб., 1913. С. 104.

<sup>13</sup> Бергсон А. Введение в метафизику // Там же. Т. 5. С. 17–18.

<sup>14</sup> *Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic. Vol. 1. P. 116.*

<sup>15</sup> *Ibidem.*

(ависамвадака)». Комментатор Дхармоттара поясняет: «Способность направлять внимание (правартакатва) есть лишь способность указывать на предметную область (вишяя) [возможной] целесообразной деятельности (правритти). Не может же знание направить человека насильно! По этой причине результатом достоверного познания (прамана-пхала) и является постигнутый / достигнутый объект. Когда объект познан [это значит, что] человек был направлен [к нему] и объект достигнут. Таким образом, как только объект достигнут, функция познания (вьяпара) осуществляется»<sup>16</sup>. Иными словами, познание имеет своей целью целесообразное практическое действие и завершается только вместе с этим действием.

Еще более примечательным Щербатской находит сходство аргументов, которые буддисты и Бергсон черпают из анализа несуществования и уничтожения для доказательства своих теорий изменения. Идею несуществования у Бергсона Щербатской связывает с трактовкой Ч. Зигвартом отрицания как разновидности утверждения. Бергсон утверждает, что уничтожение — это псевдоидея, что мы говорим об отсутствии вещи, когда вместо нее присутствует другая (например, пустое место на столе вместо горшка). Он устанавливает, что уничтожение не есть «нечто вдобавок к вещи, ничто содержит не меньше, даже больше, чем нечто. Разве это не то же самое, что утверждает буддийский философ Шантракшита, когда говорит, что уничтожение — это сама вещь!» — восклицает Щербатской<sup>17</sup>.

Действительно, буддисты отрицают реальное существование небытия (*абхава*), поскольку это противоречит их постулату об интенциональности и строго причинном характере познания, в соответствии с которым важнейшим условием его возникновения является существование его объекта (*аламбана-пратьяя*). Так, причиной, в силу которой буддийская школа сарвастивадинов приписала существование атомарным событиям (*дхармам*) не только настоящего, но прошлого и будущего (откуда название школы «сарва-асти» — «все [дхармы прошлого, настоящего и будущего] существуют»), было опасение, что если в соответствии с доктриной мгновенности познавательных эпизодов (*кианикавада*), считать, что каждый момент познания порожден моментом объекта, то к моменту возникновения познания момент объекта уже пройдет, т. е. объект окажется несуществующим, а если объект не существует, то он не может произвести познание, поскольку несуществующее не обладает каузальной силой. С точки зрения Дхармакирти, невосприятие вещи (*анупалабдхи*) есть восприятие иного, чем она, что является логическим основанием (*хету*) для того, чтобы считать ее несуществующей.

<sup>16</sup> «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары «Тика». Глава I. Восприятие. Предисловие и перевод с санскрита В. Г. Лысенко // История философии. Вып. 14. М.: Институт философии, 2009. С. 172.

<sup>17</sup> *Scherbatsky Th. The Buddhist Logic. Vol. 1. P. 117.*

Щербатской подчеркивает, что и буддисты и Бергсон отвергают обыденное представление об изменении, согласно которому вещи существуют мирно сами по себе, пока в них не вторгается «внезапное несчастье», им также чуждо представление о движении, которое как бы добавляется к вещи. Динамическую картину мира у Бергсона — мира в перманентном движении без самого субстрата этого движения — он сопоставляет с буддийской, отмечая, что последняя отличается от двух других динамических концепций в индийской философии: от санкхьи, где Первоматерия (пракрити) находится в извечном движении, и от йоги, где «вещество» существует наряду с необратимыми изменениями его качеств и состояний<sup>18</sup>. Щербатской находит чрезвычайно удачным сравнение Бергсоном нашего познавательного аппарата с кинематографом, «реконструирующим» движение из мгновенных кадров. В дальнейшем он часто сам прибегает к этому сравнению. Бергсон в своем анализе движения также использует знаменитую апорию Зенона: летящая стрела должна покоиться, поскольку у нее нет времени для движения, т. е. занятия двух последовательных положений в пространстве. Щербатской находит значимую параллель этому в высказывании буддиста Васубандху о том, что движения нет за отсутствием вещи в следующий момент, или утверждении Шантаракшиты о том, что в последующий момент ничего не остается от предшествующего<sup>19</sup>.

Но даже столь важные и однозначные совпадения не исключают, по Щербатскому, кардинальных расхождений двух систем: «Для Бергсона мгновенность оказывается искусственным конструированием нашего разума. Когда стрела летит из пункта *A* и падает в пункте *B*, ее движение *AB* есть простое и „неразложимое“, и это движение есть движение между двумя „остановками“. Для буддистов „остановки“ — продукт воображения, и то, что называется „остановкой“ в обыденном языке, есть на деле лишь момент изменения, „производство иного момента“. Иными словами, для буддистов мыслительной конструкцией является длительность, а реальность — мгновенные ощущения, тогда как для Бергсона, напротив, реальна длительность, а моменты суть искусственные „насечки“»<sup>20</sup>.

В книге «Центральная концепция буддизма и значение термина „дхарма“» Щербатской уточняет: «Вывод Бергсона состоит в том, что длительность не подвержена делению, тогда как буддисты придерживаются отдельных моментов и заставляют их появиться из ничто и исчезнуть в ничто»<sup>21</sup>.

Таким образом, для Бергсона, в экспозиции Щербатского, кинематографическая картина реальности, дробящая ее процессуальность

<sup>18</sup> Ibid. P. 118.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> *Scherbatsky Th. The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word «Dharma»*. L.: Royal Asiatic society, 1923. P. 38.



на моменты, есть лишь искусственная конструкция ума (т. е. «опространствление» длительности). Реальность — глубинно и фундаментально континуальна. Для буддистов дискретность — адекватное отражение устройства нашего познавательного аппарата. Этот познавательный аппарат Щербатской называет не только «кинематографом», но и «естественным математиком»: органы чувств могут схватывать лишь мгновенные ощущения, и дело интеллекта — восстановить их континуальность. То есть дискретность для буддистов естественна, а непрерывность — результат мысленных конструкций. Слова Бергсона о математической реальности Щербатской считает точным отражением буддийской картины мира: «...математик имеет дело с миром мгновений, который умирает и возрождается в каждый момент — тем самым миром, о котором думал Декарт, когда говорил о непрерывном творении». Эта фраза Бергсона, по словам Щербатского, выглядит как цитата из буддийского текста, он даже переводит ее на санскрит<sup>22</sup>.

Еще одной важной параллелью Щербатской считает понимание Бергсоном и буддистами непосредственного характера восприятия. Буддисты выделяли в восприятии момент чистого ощущения, когда мы просто отмечаем присутствие вещи, не проецируя на нее никаких мысленных конструкций. Щербатской ставит вопрос, не является ли этот момент некой абстракцией, условностью, подобной математической точке? Ответ буддистов, с его точки зрения, состоит в том, что единичный момент ощущения не может быть фиксирован в образе или понятии, наше познание не может «достичь его», т. е. он не представляет нечто эмпирически реальное. Вместе с тем он подчеркивает, что «это элемент, который сообщает реальность всему остальному. Это неперемное условие всего реального и состоятельного познания. Оно трансэмпирично, но не метафизично — это не небесный лотос»<sup>23</sup>. Момент чистого ощущения у буддистов Щербатской отличает от метафизических сущностей, таких как Бог сторонников ньяи, материя (*prakṛiti*) в системе сакхья, универсалии или присущности у вайшешиков.

Автор «Буддийской логики» показывает, как Джармакирти с помощью интроспекции (он называет ее мысленным экспериментом) пытается доказать, что чистое ощущение и моментальность заложены в основу нашего эмпирического опыта: «Поистине, каждому известно, что образ есть нечто, доступное словесному выражению (способное соединиться с именем). Теперь, если мы начнем созерцать цветное пятно и прекратим все наши мысли о других (вещах), если мы тем самым редуцируем наше сознание к состоянию неподвижности (и станем будто бессознательными), это и будет условием чистого ощущения. Если мы затем (приходя в себя) начнем сознать, мы заметим ощущение (припоминания), что у нас был этот образ (цветное пятно перед нами), но мы его не заме-

<sup>22</sup> *Stcherbatsky Th. The Buddhist Logic. Vol. 1. P. 107–108* (примечание).

<sup>23</sup> *Ibid. P. 150.*

тили, поскольку были в вышеупомянутом состоянии (мы не могли бы никак назвать его), поскольку это было чистое ощущение»<sup>24</sup>.

Аналогичный «мысленный эксперимент» Щербатской находит у Бергсона: «Я сейчас закрою глаза, заткну уши, сотру одно за другим ощущения, приходящие ко мне из внешнего мира. Все сделано: все мои восприятия исчезают, материальная Вселенная погружается для меня в тишину ... В крайнем случае я могу устранить свои воспоминания и предать забвению даже ближайшее прошлое; но я все же сохраняю сознание о моем настоящем, доведенном до крайнего обеднения, то есть до наличного состояния моего тела»<sup>25</sup>.

Щербатской утверждает, что «сознание, доведенное до крайнего обеднения», и есть момент чистого ощущения, момент настоящего, как его понимает и Дхармакирти. Бергсон приводит его в доказательство того, что идея ничто есть псевдоидея, буддисты тоже. Вместе с тем, оно также служит доказательством существования минимального предела эмпирической реальности и эмпирического познания, и этот предел — чистое ощущение<sup>26</sup>.

Щербатской указывает здесь на логику, которая, на мой взгляд, фактически заимствована из обоснования физического атомизма, например в вайшешике. Если рассматривать когнитивные явления по аналогии с устройством материального мира, то любое сложное событие в области познания должно трактоваться как в принципе редуцируемое к составным частям эмпирически недоступного базового уровня — уровня атомов. Именно в свете этого принципа, с моей точки зрения, и следует интерпретировать буддийское понятие *нирвикальпака пратъякша* — «неопределенное», «допредикативное», «довербальное» восприятие, которое Щербатской назвал здесь «чистым ощущением».

Завершая краткий обзор компаративного этюда Щербатского, можно отметить, что многие приведенные им параллели вполне обоснованны и убедительны. Другое дело, что взгляды, по крайней мере, одного из героев сравнения — Бергсона — эволюционировали и поэтому можно было бы развить некоторые из разобранных топиков на материале других работ французского философа, которые Щербатской здесь не использует.

Развитие компаративной философии в XX веке породило как поклонников, так и скептиков. Поклонники упирали на то, что все познается в сравнении, а скептики сетовали на то, что любое сравнение хромает. Истина же, как известно, лежит посередине, но путь к ней часто проходит через постепенное осознание тупиковости первоначальных категорических установок. Всеядность компаративистов, которые с энтузиазмом бросились сравнивать буквально всё со всем, при-

<sup>24</sup> Цит. по: Ibid. P. 151.

<sup>25</sup> Цит. по: Ibid. P. 151.

<sup>26</sup> Ibidem.

вела к осознанию необходимости ввести сравнительную философию в какое-то методологическое русло.

В 60-е гг., в эпоху расцвета компаративных исследований, известный буддолог и философ Эдвард Конзе опубликовал статью под симптоматичным заголовком «Ложные параллели»<sup>27</sup>. В ней он выделяет 4 ракурса, в которых можно рассматривать философскую доктрину:

- 1) как формулировку определенных высказываний;
- 2) в терминах мотивации, которая побудила их авторов считать свои высказывания истинными;
- 3) в терминах аргументов, посредством которых автор пытается установить их истинность;
- 4) в терминах контекста, в котором сделаны утверждения и который определяется предшественниками и современниками философа, его социальным, культурным и религиозным фундаментом.

Конзе обращает внимание на то, что при сравнении буддийской и западной мысли часто случается так, что формулировки согласуются, тогда как контекст и мотивация расходятся. Совпадение в языковой форме порой скрывает расхождение в концепциях. Это приводит к смешению религиозной и сотериологической доктрины с философской<sup>28</sup>.

Если мы обратимся к сравнительному анализу Щербатского, то увидим, что русский исследователь учел первые три фактора: он сравнивал высказывания своих героев, их мотивацию и аргументацию. Относительно же последнего — контекста — у меня есть определенные сомнения. Ряд высказываний свидетельствуют о том, что Щербатский слишком модернизировал буддийскую логику и эпистемологию. Например, он предполагал, что «буддийская логическая система, по замыслу ее создателей, по-видимому, не имела специальной связи с буддизмом как религией, т. е. как с учением о пути к спасению. Она претендует на роль естественной и общей логики человеческого разума»<sup>29</sup>. В. Н. Топоров справедливо замечает в связи с этим: «Поскольку для буддизма, как, впрочем, и для большинства других древнеиндийских религиозно-философских систем, была характерна установка на определенную цель — „мокша“ — „освобождение“... буддийская логика (особенно если учесть, что она имела дело со всеми видами познания) естественно включалась (как одно из условий достижения цели) в буддизм как религиозное учение о спасении»<sup>30</sup>.

Пренебрежение этой религиозной составляющей сказалось и в том, что Щербатский проводит слишком «сильную» параллель между интроспекцией Бергсона и интроспекцией в буддизме, не замечая существен-

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Conze E. Spurious Parallels to Buddhist Philosophy // Philosophy East and West 13. № 2. January 1963. P. 105–115.

<sup>29</sup> Ibid. P. 105–106.

<sup>30</sup> Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 55.

ной разницы: у Бергсона — это стихийный эксперимент, осуществляемый естественным любопытствующим умом философа (а что там у меня внутри?) и детерминированный его идеями (докопаться до «чистой длительности»). В буддизме же это медитация, т. е. специальная психотехническая процедура, имеющая своей целью устранение психологических препятствий к освобождению, а именно — элиминацию аффектов, основанных на привязанности к идее «я». Буддистов устройство обыденного сознания интересует лишь в той степени, в которой его исследование позволяет открыть механизмы закабаления в сансаре — механизмы привязанности к эго. Они специально не занимаются созданием теории психических процессов, но, решая практические задачи сотериологии (как очистить психику от аффектов и научиться видеть в ней чисто объективный процесс), буддисты создают *де факто* свои теории устройства психики. Прежде всего — это теория дхарм как серии мгновенных событий, составляющих поток существования.

Очевидно, что анализ психической жизни в терминах дхарм и многочисленные классификации этих дхарм на разных основаниях первоначально были созданы для структуризации процессов медитации. Позднее по ним начинается полемика и возникают различные интерпретации, которые и приводят к формулировке разных философских доктрин познания и сознания, прежде всего, в школах абхидхармистского анализа (реалистические школы вайбхашики и саутрантики).

Конзе, в отличие от Щербатского, остро почувствовал эту разницу в подходах к интроспекции: «Бергсон, подобно Канту, стремится показать, что духовные ценности могут сосуществовать с открытиями науки. Он делает это, демонстрируя контраст между в значительной степени ложным миром здравого смысла и науки (которой он тем не менее живо интересуется) и подлинным миром интуиции. Он совершенно ясно и превосходно доказывает, что и интеллект и наши практические занятия явно искажают мировоззрение, характерное для каждодневного опыта и механической науки. Но когда он подходит к выходу из этого тупика — к своей реальной длительности и к своей интуиции — всё оказывается в полной неопределенности. Его положительные взгляды справедливо определяются как „танталовы муки“, ибо „как только кому-то удастся ухватить тело мысли, оно, как кажется, тут же растворяется в мучительной неопределенности“. Зрелое и совершенное духовное знание может быть получено только в живой традиции. Но мог ли польский еврей, трансплантированный в Париж, найти такую традицию в коридорах Коллеж де Франс или в салонах 16-го квартала? Трагедия нашего времени состоит в том, что многие из тех, кто ищет духовную мудрость, вынуждены выдумывать ее для себя сами — как всегда тщетно. Нет такой вещи, как чистая духовность в абстрактном»<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Там же. С. 298–299.

Трудно согласиться с Конзе в том, что, если я его правильно поняла, духовный поиск истины вне живой религиозной традиции заведомо обречен на провал. Духовные искания философа, свободного мыслителя, важны даже не столько результатом, сколько самим процессом. Французский философ, как это следует из его последней книги «Два источника морали и религии» (1932), тоже обрел в конце жизненного пути свою «живую традицию» — католический мистицизм, но насколько такая религиозная ангажированность обогатила и углубила его философию? В этой книге Бергсон впервые систематически обращается к Индии, в том числе и к буддизму. Однако создается впечатление, что делает он это только для того, чтобы объяснить, как пессимизм и неверие в эффективность человеческих действий обрекли усилия индийских мистиков на «неполноту», и показать, как прекрасно выглядит на этом фоне торжествующая «полнота» христианского мистицизма! Федор Ипполитович Щербатской, по всей видимости, не имел возможности познакомиться с этой работой Бергсона. Но если бы он ее прочитал, то был бы, как мне представляется, разочарован неопитским пафосом великого французского философа и особенно его плоской трактовкой буддизма, воспроизводящей стереотипные европоцентристские представления о пессимизме и пассивности индийцев.