

2
А-5

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАРОДОВ АЗИИ

На правах рукописи

И. М. КУТАСОВА

ФИЛОСОФИЯ НАГАРДЖУНЫ

(из истории буддийской мысли в Индии)

Автореферат диссертации
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель — профессор

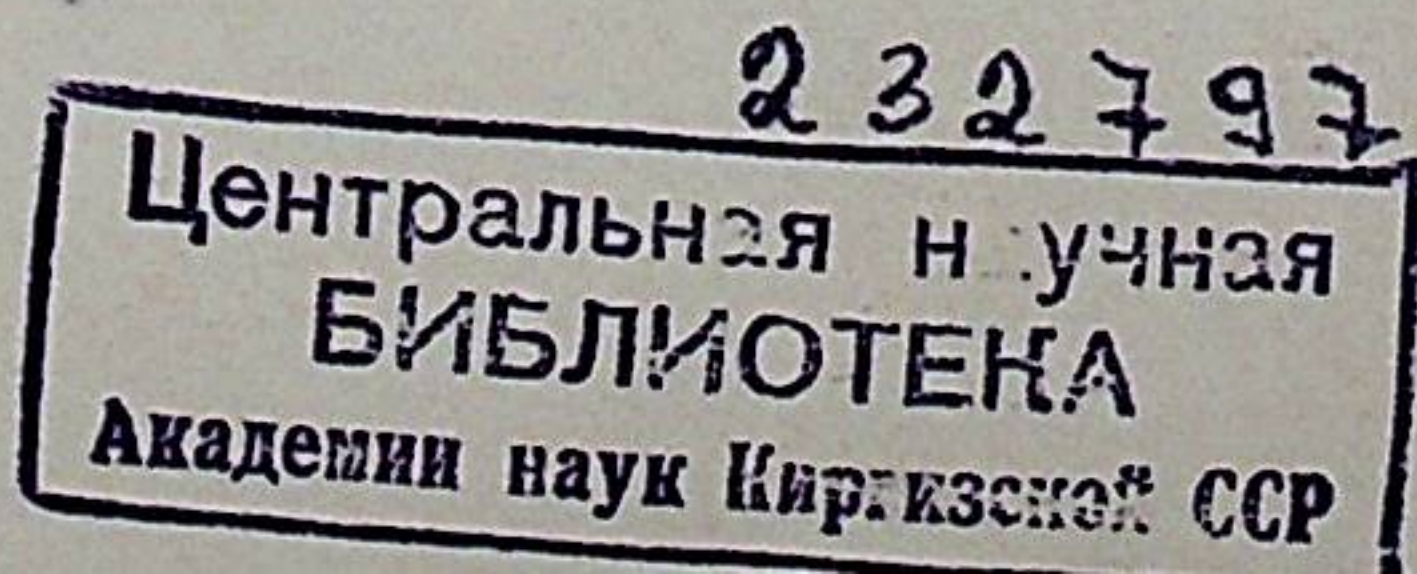
Ю. Н. РЕРИХ

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

1963

Решение некоторых важных проблем развития и характера буддийской философии, таких, как соотношение философской мысли и религии, рационализма и мистицизма, материализма и идеализма, метафизики и диалектики, потребовалось в связи с идеологической борьбой вокруг этих проблем, обострившейся в последние два десятилетия. В предисловии к диссертации приводятся факты, свидетельствующие об усилении пропаганды буддизма в Европе и Азии. Интенсивная пропаганда буддизма сливается с широким потоком всевозможных религиозных проповедей, наводнивших буржуазный мир нашего времени. В период кризиса классической европейской культуры, утраты общественных и моральных идеалов, культа бессознательного разжигания звериных инстинктов некоторые буржуазные мыслители ищут выход в самых мистических сторонах неевропейских культур. К буддизму они обращаются в поисках «высшей религии». Ежегодно в Европе и в Америке издаются книги и статьи, в которых подчеркивается иррационализм, интуитивизм, йогические и тантрические учения в буддизме. Поискам мистического иррационального, проповеди «высшей религии» на первый взгляд противостоит другая тенденция, выражающаяся в стремлении подновить буддизм, представить его «вполне научной системой», способной удовлетворить «растущему сознанию и современным требованиям». Некоторые современные проповедники буддизма всячески подчеркивают его «рационалистический», «научный», «атеистический» характер. Подобная точка зрения проникла даже в советскую научную литературу. В предисловии к диссертации отмечается, что поиски в буддизме «рациональной системы» диктуются прежде всего стремлением к модной «научной» окраске религии, к распространению ее в современном обществе.

Диссертация посвящена Нагарджуне, одному из самых выдающихся представителей буддийской философской мысли в Индии, основателю школы мадхьямиков, положившему начало



наступлению махаянистской философии, мистицизма и интуитивизма на рационалистические и материалистические тенденции в хинаянистских школах. Система Нагарджуны представляет переломный момент в истории буддийской философии, поэтому, анализируя ее, можно ярче представить закономерности развития философской мысли и религии, рационализма и мистицизма, материализма и идеализма.

Кроме предисловия, диссертация содержит введение, четыре главы («Махаянистская религия и философия Нагарджуны», «Интуитивизм сутр Праджняпарамиты и рационализм Нагарджуны», «Идеализм Нагарджуны и материалистические учения в буддизме», «Диалектика Нагарджуны»), заключение, два приложения, содержащие сведения о жизни Нагарджуны, описание, краткое изложение и частичный перевод трактатов Нагарджуны.

Во введении к диссертации дается краткая характеристика эпохи возникновения школы мадхьямиков, сжатое изложение основных моментов философии Нагарджуны и ставятся историко-философские проблемы, связанные с анализом развития буддийской мысли в Индии.

Основываясь на данных китайских паломников и тибетских историков, ученые относят время жизни Нагарджуны к царствованию Канишки, т. е. примерно ко II в. н. э. Впервые после падения империи Маурьев почти вся северная Индия была объединена под властью императора. Для скрепления столь обширного государства Канишка обратился к буддийской религии. Видимо, в связи с новой социальной ролью резко меняется характер буддийской религии. Господствующее положение начинает занимать новое направление в буддизме получившее название махаяны («большой колесницы») в отличие от более раннего буддизма хинаяны («малой колесницы»). Все основные понятия религии — понятия бога, почитания бога, пути спасения, нирваны, этического идеала — приобрели в махаяне совершенно иной смысл, чем в хинаяне. В хинаяне Будда Гаутама — обычный человек, достигший просветления, учитель, проповедующий избавление от страдания. В махаяне Будда не человек, а сама реальность. Будда представляется богом объектом культа, выражающегося в пышных и сложных обрядах, резко контрастирующих с простым почитанием памяти учителя в хинаяне. Если в хинаяне конечная цель религиозной жизни — нирвана — описывается лишь в негативных терминах, то в махаяне она становится «высшей реальностью», «святостью». Будда — личное воплощение нирваны — становится объектом религиозных чувств. Справедливо

утверждение Ф. И. Щербатского, что «история религии вряд ли знает подобное расхождение между новым и старым, причем новое продолжает вести свое происхождение от того же основателя».

Нагарджуна был создателем системы, которая философски обосновывала новую религию «большого пути спасения». В народных массах распространяется культ обожествленного Будды и сонма святых, культ, выражавшийся в молитвах, пышных процессиях, сложных обрядах. Для монашеской и дворцовой элиты, которую не удовлетворяла простая вера в воздаяние за молитвы, предназначалась «высшая мудрость», которую Нагарджуна логически обосновывает в своих произведениях. Опровергая реалистические представления хинаянистов, доказывая недоступность разуму понятий нирваны, бога, абсолюта, диалектика Нагарджуны открывает путь самым фантастическим религиозным спекуляциям. Именно поэтому махаянистская традиция представляет Нагарджуна вторым Буддой и он до сих пор почитается в буддийских монастырях как великий бодхисаттва.

Время, в которое жил Нагарджуна, отмечено крутым взлетом духовной жизни Индии. Совершенствуется письменность, записывается буддийская литература на пали (Цейлон) и на санскрите (Северная Индия). Составляются сутры шести классических систем индийской философии. Философские и религиозные дискуссии восемнадцати школ, на которые разделилась буддийская сангха, и ортодоксальных школ индийской философии вызвали к жизни правила ведения спора, первые логические учения тхеравадинов и ньяиков. Интенсивная духовная жизнь Северной Индии обусловила появление трактатов Нагарджуны, отличающихся высоким уровнем философского мышления, отточенностью мысли, неумолимой логикой, блестящим и точным стилем изложения.

Школа Нагарджуны занимала центральное место среди многочисленных буддийских школ и сект. Она знаменовала поворот от здоровой наивно-материалистической философии хинаянистского буддизма к идеализму и мистицизму махаяны. Философия Нагарджуны, направленная против материалистических положений некоторых буддийских школ, а также санхьи и вайшешики, систематизирующая интуитивистскую философию Праджняпарамиты, создала основу для дальнейшего развития идеализма и интуитивизма в школах мадхьямики, виджнянавады и дзен-буддизма.

Однако на философию Нагарджуны опирались не только идеалистические и мистические школы индийской философии.

Как из учения элеатов о непротиворечивости мысли как критерии истины выросла греческая логика, так и буддийские логики Дигнага (IV в. н. э.), Дхармакирти (VII в. н. э.) и Дармотара (XIV в.) опирались на рационализм Нагарджуны.

В основе философии Нагарджуны лежит учение канонических сутр махаяны о «высшей мудрости» (праджня) и о «пустоте» (шуньята). Сутры Праджняпарамиты, относящиеся к I—II вв. н. э., и более поздние махаянистские сутры резко различают два рода знания — высшую мудрость, направленную на постижение высшей истины, и низшее знание — знание о внешнем мире. Абсолютная реальность (дхармадхату), или «такое» (татхата), по учению махаянистских сутр, недоступна дискурсивному знанию, знанию, доставляемому ощущениями и понятиями, а достигается путем освобождения от всех связей с внешним миром, путем йогического «просветления». Понимание «высшей мудрости» как видения пустоты мира и пустоты чувственного и рационального знания прямо противоположно учению тхеравадинов и сарвастивадинов, зафиксированному в трактатах Абхидхармапитаки (III в. до н. э. — II в. н. э.). Несмотря на незначительные расхождения, тхеравадины и сарвастивадины едины в том, что мудрость заключается в составлении картины мира из отдельных дхарм — материальных и духовных элементов мира. Поэтому они составляют исчерпывающие списки дхарм. В одном из семи трактатов Абхадхармапитаки, в Дхаммасангани, приводятся исчерпывающие списки всех дхарм, которые, по их мнению, составляют полную картину реальности. Абсолютная истина праджняпарамиты означает мистическую истину, абсолютная истина тхеравадинов и сарвастивадинов означает конструирование философской и научной картины мира.

Нагарджуна не выдвигает никаких самостоятельных положительных утверждений, он даже возводит это в принцип своей системы. В трактате «Опровержение возражений» он заявляет противникам: «Я не выдвигаю никакого утверждения. Поэтому ко мне не относится ни одна ошибка»¹. Основатель школы мадхьямики создал метод опровержения всех положительных систем и понятий — метод сведения к абсурду философских положений своих противников путем раскрытия в их понятиях неразрешимых противоречий. Метод Нагарджуны не сводится к опровержению одного положения ради утверждения другого. Он раскрыл противоречивость понятий причины и

¹ Vīgrahavyāvartanī, XXIX, ed. Johnston and Kunst. «Melanges chinois et Bouddhique», vol. IX, Bruges, 1951, p. 30.

следствия, движения и покоя, субъекта и объекта, субстанции и атрибута и других. Тонкая разработка диалектики понятий, высокий уровень философского мышления ставят Нагарджуна в ряд крупнейших мыслителей не только индийской, но и мировой философии.

Нагарджуна назвал свою философию «средним путем» (мадхьямапратипад), отсюда название его основного трактата и всей школы. Нагарджуна хотел подчеркнуть свою ортодоксальность, верность слову Будды, который проповедываемый им путь спасения называл средним путем. Канонические писания свидетельствуют, что Будда под средним путем подразумевал путь спасения, который состоит в том, чтобы избегать две крайности — погоню за наслаждениями и излишний аскетизм. Хинаянистские школы под средним путем понимали учение, отрицающее как существование вечной субстанции, так и несуществование, т. е. учение о мгновенных дхармах. «Средний путь» Нагарджуны означает отрицание как тезиса, так и антитезиса, отрицание реальности как единой субстанции, так и дхарм. Таким образом, средний путь Нагарджуны ведет к главному пункту философии мадхьямики — к нереальности дхарм (дхармашуньята).

Содержание философии Нагарджуны не исчерпывается опровержением истинности всех понятий и положительных суждений, т. е. не сводится к нигилизму. Все негативные аргументы в текстах мадхьямики служат доказательством того, что абсолютное невыразимо словами и не может быть описано в положительных терминах. «Абсолютная реальность (прага-*mārtha*) есть молчание святого»², — поясняет один из выдающихся последователей и комментаторов Нагарджуны — Чандракирти (VII в. н. э.). Основным содержанием споров Нагарджуны и его последователей с сарвастивадинами и тхеравадинами была защита последовательно идеалистической и интуитивистской философии против материалистических и рационалистических тенденций в хинаянистском буддизме, против учения о реальности дхарм.

При рассмотрении философии Нагарджуны исследователи сталкиваются с рядом проблем, имеющих принципиальное значение. Это проблемы соотношения философской мысли и религии в буддизме, места рационализма и интуитивизма в буддийской философии, борьбы идеалистической и материалистической тенденций в истории буддийских школ, характера

² Prasannapadā, Mulamadhyamakakārikās... avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti. Publié par La Vallée Poussin. St. Peters. Bibl. Buddhica, IV, p. 9.

диалектических учений буддийских философов. Без решения этих проблем невозможно правильное понимание истории буддийской философии, они ставятся в четырех главах диссертации.

В первой главе рассматривается отношение философии Нагарджуны к махаянистской религии. Попытка сарвастивадинов и тхеравадинов построить рациональную картину мира с помощью понятия конечных элементов бытия — дхарм, «зависимого возникновения дхарм», которое связывало дхармы законом причинности, неподчиненным божественной воле, приближала эти школы к иррелигиозному мировоззрению. Именно эта опасность побудила основателя мадхьямики Нагарджуну отрицать возможность построения рациональной картины мира, доказывать «неистинность» понятий дхармы, причины и следствия, движения и покоя и даже нирваны и Будды и т. д. Отрицание возможности построения рациональной картины мира и объективной причиной зависимости открывало путь религиозной вере.

Трактаты Нагарджуны, философски обосновывающие религиозные представления махаянистских сутр, резко отличаются от них по своему характеру. Сутры излагаются как откровение Будды, они бездоказательны, фантастичны, пронизаны пафосом религиозных чувств. Трактаты строятся на строгом логическом доказательстве, в них отсутствуют ссылки на откровение святого. Создатели махаянистских сутр выступают как религиозные наставники и пророки, Нагарджуна — как философ и выдающийся мыслитель. Хотя философские построения Нагарджуны обосновывали религию, в условиях, когда поток религиозных проповедей грозил затопить философскую мысль, сам факт философии, построенной на рациональном принципе, имел большое значение для последующего развития индийской философии.

Вторая глава посвящена вопросу соотношения интуитивизма сутр Праджняпарамиты и рационализма Нагарджуны. Религиозно-философское учение махаяны невозможно было согласовать с учением, записанным в палийском каноне. Видимо поэтому отцы махаяны создали новые канонические сутры, которые также приписали самому Будде. Обычно Нагарджуну представляют систематизатором махаянистских сутр. Для понимания же философии мадхьямики и ее места в индийской философии необходимо проанализировать связь рационализма Нагарджуны с интуитивизмом «Сутр о высшей мудрости».

Канонические сутры махаяны создавались на протяжении целого тысячелетия. Наиболее ранние из них, которые были

известны Нагарджуне, относятся к I в. до н. э. — II в. н. э. Сутры Праджняпарамиты отвергли те три источника знания (чувственное восприятие, умозаключение и авторитетное свидетельство), которые признавались почти всеми школами индийской философии. Они оставляют лишь один путь «высшей мудрости», мистического прозрения, не связанного ни с чувственным, ни с рациональным познанием мира.

В сутрах Праджняпарамиты принципиально отрицается мышление, ограничивающееся тождеством А есть А и несовместимостью А и не-А, т. е. тем, что называется законами формальной логики. Одной из задач тренировки святого является достижение состояния, где он переступает границы логики и где именно потому, что в действительности нет ни одного существа, святой клянется повести все существа к спасению. Покуда разум колеблется между утверждением и отрицанием, пытаясь определить, которое ложно и которое истинно, ученик остается в области земного, но как только он отождествляет противоположности, он выходит за рамки «обусловленного» мира и переходит в область абсолютного. Обращаясь к высшей мудрости, сутры провозглашают: «Этой системе мира Татхагата учит как не-системе. Поэтому она называется «система мира»³. «То, чему учит Татхагата как высшей мудрости, тому он учит как не-высшей мудрости. Поэтому она называется «высшей мудростью»⁴. Символически рассуждение сутр выглядит так: А есть В, потому что А есть не-В. Итак, «высшая мудрость» сутр Праджняпарамиты — это мудрость, выходящая за рамки мышления, ограничивающегося тождеством А есть А и несовместимостью А и не-А, это интуиция святого, превосходящая мысленные противоположности.

Нагарджуна защищает учение Праджняпарамиты от рационалистических построений хинаянистов, которые считали мудростью составление картины мира с помощью строго определенных понятий дхарм. Видимо, под влиянием развития логики ньяи и тхеравадинов возникла необходимость защиты махаянистской религии и философии путем логического доказательства. Нагарджуна был мыслителем, который впервые ввел в махаянистскую философию логическое рассуждение как средство опровержения противников.

Махаянистские сутры ссылаются на откровение Будды или «истину уединения», Нагарджуна опирается на чисто логический принцип непротиворечивости мысли. То, что мыслится в

³ Vajracchedikā, ed. E. Conze. Roma, 1957, p. 53.

⁴ Ibid., p. 55.

противоречивых понятиях отвергается как неистинное. На принципе Нагарджуны и его логическом учении основывалось последующее развитие буддийской логики.

Однако рационализм Нагарджуны ограничивается методом опровержения всех положительных суждений и имеет своей целью защиту религии и интуитивизма. Поэтому было бы неверно противопоставлять учение Нагарджуны как логическое и рациональное учение всему последующему развитию буддизма. Так же как отрицание рациональной картины мира открывало путь религиозной вере, отрицание истинности рационального мышления расчищало место для мистической интуиции. Ограничение разума областью «земного» предоставляло область абсолютного интуиции святого. На учение Нагарджуны о шуньяте, о неистинности понятийного мышления и об абсолютном интуитивном знании опирались тантрический буддизм и дзен-буддизм.

В третьей главе показывается, что споры Нагарджуны с тхеравадинами и сарвастивадинами по существу были борьбой с наивно-материалистическими учениями этих школ и что метод Нагарджуны много веков спустя использовали основатели веданты в борьбе против материалистических теорий.

Раскол буддийского ордена на множество сект произошел в III в. до н. э. Цейлонские хроники и тибетские историки называют 18 школ. Из всех этих школ наиболее обширную литературу оставили тхеравадины и сарвастивадины. Учение тхеравадинов записано на языке пали в I в. н. э. на Цейлоне в трех сборниках, носящих название Типитака («три корзины»). Параллельно формированию палийского канона происходило, видимо, записывание канона сарвастивадинов на санскрите. Канон сарвастивадинов (Трипитака) целиком сохранился лишь в переводах на тибетский и китайский языки.

В третьей «корзине» — Абхидхармапитаке — обсуждаются те же темы о пути освобождения, что и в двух первых сборниках канона — в Винаяпитаке и Сутрапитаке. Однако создатели трактатов Абхидхармы, разъясняя вопросы о переходе бхикшу от низших стадий совершенствования к высшим, о переходе в нирвану, ссылаются не на откровение Будды, а на знание, на размышление о составных элементах человеческой личности и мира, т. е. обращаются к вопросам философским. Авторы Абхидхармы полны уверенности в возможности достижения высшей истины, которую они представляют как знание всех материальных и духовных элементов бытия. Тхеравадины насчитывают 169 видов дхарм, а сарвастивадины — 75, но и те и другие думают, что, составив полный список дхарм и

классифицировав их, они исчерпывают все содержание материального и духовного мира. В первой и второй главах отмечался иррелигиозный и рационалистический характер картины мира, представляемой тхеравадинами и сарвастивадинами. В третьей главе говорится о наивно-материалистическом характере их мировоззрения.

Уже в ранних буддийских сутрах отвергается существование «души», некоей неизменной субстанции. Человеческую личность палийские тексты представляют состоящей из отдельных физических и психических элементов — дхарм. В диссертации приводятся многослойные классификации дхарм на пять групп дхарм (скандхас), двенадцать оснований сознания (айятанас) и восемнадцать элементов сознания (дхату). Таблицы показывают, что шесть элементов сознания: видение, слышание, обоняние, вкус, осязание и мышление «вводятся» шестью «внутренними основаниями сознания» и шестью «внешними основаниями сознания». («Внутренние основания» — это пять органов чувств, образованных из тонкой материи, и ум. «Внешние основания сознания» — это объекты чувств, образованные из грубой материи, и объекты ума, которые могут быть и материальными и духовными.) Тхеравадины и сарвастивадины считают, что все «основания сознания» существуют реально. «Если я говорю, что все существует, это значит, что существуют двенадцать источников сознания»⁵.

В диссертации отмечаются две особенности мировоззрения ранних буддийских философов. Философы Абхидхармы не противопоставляют объект и субъект. Единство субъекта и объекта в их учении еще не расчлененное единство. Философская мысль не достигла того уровня развития, на котором ставится вопрос о первичности материи или сознания. Буддийские философы также не противопоставляют чувственное и рациональное знание. Ум в их таблицах ставится в одном ряду с органами чувств, в ряду «внутренних оснований сознания». Они не ставят вопрос об истинности чувственного или рационального знания, для них не существует предмета многовекового спора европейских сенсуалистов и рационалистов. Тхеравадины и сарвастивадины утверждали, что все дхармы реальны, что знания, доставляемые органами чувств и умом одинаково истинны. Махаянистские школы отрицали реальность вообще всех дхарм, истинность и рационального и чувственного знания. Истиной они провозгласили интуицию святого. На

⁵ L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. tr. par La Vallée Poussin, ch. IX, p. 247.

пути к ней святой должен, по учению сутр Праджняпарамиты, отбросить все дхармы, преодолеть и чувственное знание и мышление.

Нереальность дхарм, которая провозглашается в сутрах как видение бодхисаттвы, в трактатах Нагарджуны доказывается как рациональная истина. Средством доказательства Нагарджуна избирает сведение к абсурду понятий системы Абхидхармы, раскрытие их противоречивости. В диссертации излагаются те главы трактата «Мадхьямакакарика», в которых Нагарджуна пытается доказать неистинность основных понятий системы абхидхармиков: понятий причинной зависимости, движения, пространства, времени, субъекта и объекта, субстанции и атрибута.

В трактатах Абхидхармы понятие пратитьясамутпады — «зависимого возникновения» приобретает смысл естественной причинной связи дхарм. В «Абхидхармакоше» говорится о связи «семени и почки», «огня и тепла». Наиболее ярко эта точка зрения отражена в «Сутре о рисовом ростке». «Это зависимое возникновение, — говорится в сутре, — состоит из двоякого рода последовательностей, из внешней и внутренней последовательностей». «Внешнее зависимое возникновение» описывается в сутре как естественный процесс развития: «Из семени возникает росточек, из росточка — листочек, из листочка — стебель, из стебля — бутоны, из бутонов — цветы, из цветов — плоды...». В махаянистской религии формула пратитьясамутпады становится священной формулой, символом веры. Двенадцатичленное зависимое возникновение изображается в виде «колеса бытия», которое можно видеть во всех буддийских храмах. В махаянистской философии «зависимое возникновение» объявляется пустотой. Нагарджуна логически доказывает невозможность «зависимого возникновения». Для этого он использует противоречия в понятии «зависимого возникновения» абхидхармы. Сарвастивадины пытались с помощью закона пратитьясамутпады соединить в единое целое мир, распавшийся на отдельные несвязанные единицы — дхармы. При чем дхармы они заранее определяли как обладающие «собственным бытием», т. е. независимые от другого, неизменные. Нагарджуна возражает: «то, что рождается из причин и условий, не может существовать благодаря собственной природе». Нагарджуна доказывает, что если мир состоит из отдельных мгновенных сущностей, то не может быть ни возникновения, ни исчезновения, ни конечности, ни вечности, ни единства, ни многообразия, ни появления, ни исчезновения. Нет исчезновения, пишет Нагарджуна, как не исчезает семя, переросшее в

росток. Нет возникновения, иначе росток мог бы возникнуть не из семени, а из любой другой вещи. Нет уничтожения, как не уничтожается семя, когда из семени появляется росток. Нет вечности, как не вечно семя, перерастающее в росток. Нет единства, как не едины семя и росток. Нет различия, как не различны семя и росток.

Теорию причинной связи, выраженную в формуле пратитьясамутпады, Нагарджуна детально опровергает в первой главе «Муламадхьямакакарики». Он показывает, что все объяснения причинной связи, которые приводились различными философскими школами его времени, противоречивы. «Не из себя и не из другого, и не из себя и другого, и не без причины возникают когда-либо, где-либо, какие-либо вещи»⁶. В этой карике трактата Нагарджуна не просто перечисляет все возможные виды суждений «вещь возникает из себя» или «вещь возникает из другого». Нагарджуна имеет здесь в виду все теории причинной связи философов санкхьи, ньяи, абхидхармы, джайнов и других. Огонь критики Нагарджуна направляет прежде всего против вайбхашиков — сарвастивадинов и против философов санкхьи. Вайбхашики утверждали, что следствие в причине не содержится. «Ни в одной отдельной причине, ни в целом ряде причин следствие не содержится. Как же, — спрашивает Нагарджуна, — может возникать из причин то, что в причинах не содержится?» (МК. I, 2). Нагарджуна отвергает также противоположную теорию санкхьи о тождестве причины и следствия. Если причина и следствие тождественны, то почему, — спрашивает Нагарджуна, — одно называется следствием, а другое — причиной? Если следствие уже существует в условиях, то как возможно возникновение того, что уже существует? (МК. I, 20). Если причина и следствие тождественны, то зачем бесконечное повторение одного и того же?

Нагарджуна, опровергая учения сарвастивады и санкхьи о причинно-следственной зависимости, критикует самые уязвимые пункты теорий своих противников. Метафизически разрывая причину и следствие, хинаянистские школы оставляли необъясненной их связь. Теория же санкхьи, отождествляя причину и следствие, не оставляла места для различий, для возникновения нового. Нагарджуна отверг, как ему казалось, все возможные альтернативы решения проблемы связи причины со следствием. Он не только не дал своего нового диалектического решения проблемы, но вообще отказывается от него.

⁶ Madhyamakakārikās. Publie par La Vallée Poussin. St. Peters. 1903. Bibl. Buddhica, IV, глава I, карика 1. Далее ссылки на Мадхьямакакарику даются в тексте и сокращенно: МК. I, 1.

Все свои усилия Нагарджуна направляет на доказательство единственного тезиса — причина и следствие относительны, противоречивы, и, следовательно, нереальны.

Отвергнув причинность, Нагарджуна переходит к доказательству нереальности движения: «Пройденное уже не проходит, то, что должно быть пройдено, еще не проходит. А без пройденного и предстоящего пройти настоящее движение не существует» (МК. II, 1). На первый взгляд эта карика Нагарджуны кажется софистикой. Однако надо прежде всего представить те теории движения, которые Нагарджуна имеет в виду. Хинаянистские школы учили, что движение, пространство и время состоят из отдельных дхарм, настоящих, прошедших и будущих. В приведенной карике Нагарджуна показывает, что если исходить из абсолютной прерывности пространства и времени, если оторвать настоящее движение от прошедшего и будущего, то настоящее движение также не может существовать. Следующее доказательство нереальности движения Нагарджуна видит в том, что движение не может начаться. Где и когда начинается движение? — спрашивает он. Движение не может начаться в прошлом, потому что прошедшего уже нет. Движение не может начаться в будущем, потому что будущее еще не существует. В настоящем оно не может начаться, потому что то, что в настоящем покончено, не может перейти в движение.

Первая карика второй главы «Мадхьямакарики», приведенная выше, в обобщенной, лишенной наглядности форме доказывает то же самое, что и апория Зенона «Стрела»: движение невозможно объяснить, если предполагается, что время и пространство абсолютно прерывны. Карика Нагарджуны о том, что движение не может начаться, напоминает «Дихотомию» Зенона, в которой он также доказывает, что движение не может начаться. Так же, как элеаты, Нагарджуна не отрицает чувственной достоверности движения, но так же, как они, он ставит своей целью доказательство его «неистинности». Для Зенона движение — это «мнение», «видимость» для Нагарджуны — «относительная истина». Метод доказательства они избирают один и тот же — обнаружение противоречий в понятиях, описывающих движение.

Различие философии Нагарджуны и Зенона состоит в том, что Зенон раскрывает противоречивость движения, чтобы доказать истинность покоя, противоречивость многого, чтобы доказать истинность единого, несуществование небытия, чтобы доказать существование бытия, неистинность чувственно данного, чтобы доказать истинность постигаемого разумом. На-

гарджуна же отрицает как движение, так и покой, как многое, так и единое, как небытие, так и бытие, как чувственное, так и рациональное знание.

Нагарджуна отказывается от всех положительных суждений, не выдвигая никаких собственных положений. Однако философия Нагарджуны не сводится к «нигилизму». Нагарджуна не отрицает, а доказывает абсолютную реальность «высшей мудрости», мистической интуиции святого. Его абсолют равен пустоте или отсутствию всяких определений. В диссертации показывается, что нигилизм Нагарджуны направлен не против религии и идеализма, а прежде всего против современных ему материалистических и рационалистических представлений о мире. Отрицая абсолютную реальность дхарм, причинной связи дхарм, движения, пространства и времени, Нагарджуна открывает путь религиозным и идеалистическим представлениям о мире. Хотя сам Нагарджуна принципиально отвергает всякие определения абсолютного, от его философии «пустоты» до последовательного идеализма йогачар и веданты всего лишь один шаг.

Шанкара в своих комментариях опровергает главным образом не буддистов, а материалистические учения в санкхье, ньяе и вайшешике. В буддизме он отклоняет лишь учение о дхармах и их причинной связи. С мадхьямиками и йогачарами у него много общего. Для определения абсолюта и майи он использует диалектику Нагарджуны. Понятие о пустоте Нагарджуны явилось одним из источников учения Шанкары о майе. В свою очередь последователи Нагарджуны Арьядева и Чандракирти, защищая учение мадхьямики, направляют свою критику против сарвастивадинов, санкхьи и вайшешики. Хотя Шанкара принадлежал к «ортодоксальной» философии и отвергал обвинения в том, что он является «скрытым буддистом», а мадхьямики и йогачары принадлежали к «неортодоксальной» философии, они образуют единый союз, враждебный реалистическим и материалистическим теориям того времени.

Четвертая глава посвящена наиболее интересному моменту в философии Нагарджуны — диалектике понятий, критике метафизических понятий различных школ того времени и раскрытию их противоречивости. В диссертации показывается, что несмотря на всю глубину и остроумие анализа этих понятий, Нагарджуна вскрывает лишь их односторонность и метафизичность в философии абхидхармы, но невозможно доказать их «неистинность».

Нагарджуна подверг критике одно из фундаментальных понятий индийской философии, понятие «собственного бытия»

(свабхава). Индийские философы под понятием «собственного бытия» разумели то, что существует «по собственной природе», что является причиной самой себя, что не зависит от другого, в противоположность вещам, существующим в зависимости от другого. Понятие «собственного бытия» во всех системах индийской философии имело примерно одинаковый смысл. Только ведантисты считали, что субстанцией, обладающей «собственным бытием» является Брахман, для санкхьи — это пракрити и пуруша, для сарвастивады и тхеравады — дхармы.

Сарвастивадины, так же как и философы всех систем, под субстанцией разумели нечто неизменное, независимое от другого. Стремясь объяснить изменчивость мира, они отвергли существование неизменной субстанции брахманских систем. Вместо нее они ввели понятие отдельных мгновенных субстанций, дхарм, постоянно сменяющих друг друга. Нагарджуна доводит это положение до логического конца и показывает, что мгновенная субстанция также не может совмещать противоположные свойства, как и длящаяся. Отсюда он делает вывод, что возникновение и уничтожение столь же невозможно объяснить с помощью мгновенных субстанций, как и с помощью длящейся субстанции, если под субстанцией понимать нечто единое, несоставное, непротиворечивое. Поскольку дхарма, так же как и длящаяся субстанция, по определению, не может совмещать противоположные свойства, то раз она существует, она не может уничтожиться. «Если дхарма существует, она не может уничтожиться. В одной и той же дхарме не может быть свойств бытия и небытия» (МК. VII, 30). Если же дхарма не существует, она не может возникнуть. «Вещь, которая еще не возникла, не возникает. Вещь, которая уже возникла, также не возникает» (МК. VII, 13).

Казалось бы из рассуждений Нагарджуны логически следует, что возникновение, существование и уничтожение требуют допущения противоречивых свойств в одной субстанции. Нагарджуна даже указывает на связь понятия «собственного бытия» с «бытием из другого». И если нет «собственного бытия», то нет и «другого бытия». Столь же неразрывно связанными Нагарджуна считает бытие и небытие. И если нет бытия, то нет и его противоположности не-бытия. Обнаружив противоречивость понятий, он делает вывод, что все понятия неистинны. «Происхождение, существование и уничтожение, — заключает он, — необъяснимы, подобно майе, подобно сну или городу гандхарвов» (МК. VII, 34).

Буквально в каждой главе трактата Нагарджуна высказывает глубокие диалектические идеи. Утверждая, что «бытие и

не-бытие—едины», «не существует бытие без старения и смерти», он отвергает понятия вечного брахмана, тождественного атмана, неизменных дхарм и т. д. Против основных положений веданты, санкхьи и сарвастивадинов направлена и идея Нагарджуны о том, что нет особой субстанции или особой сущности, стоящей за видимым миром, что нирвана и самсара едины.

Нагарджуна показывает ложность одного тезиса не для того, чтобы доказать истинность противоположного тезиса. Оба тезиса с необходимостью противоречивы. Именно это утверждение Нагарджуны, на котором строится вся система, является наиболее ценной мыслью в истории философии и находит себе близкие соответствия в европейской философии.

Историческая ценность открытой Зеноном, скептиками и Нагарджуной диалектики понятий заключается в том, что они открыли и разработали одно из важнейших свойств человеческих понятий — их относительность, противоречивость, «отрицательность». Гегель называл Зенона «изобретателем диалектики». В. И. Ленин выделял как «очень интересный, ясный, важный очерк диалектики» то место в «Науке логики», где Гегель говорит о диалектике элеатов, Платона и Канта.

Историки индийской философии часто сравнивают буддийскую философию с фрагментами Гераклита. Однако лишь на первый взгляд может показаться, что «поток становления» Будды и «вечно живой огонь» Гераклита имеют много сходного. Ведь главное заключается не в том, что и буддисты и Гераклит признавали, что мир изменчив. Главное заключается в том, как они объясняли изменение, главное в теории изменения и развития. А в теории изменения буддисты и Гераклит стоят на противоположных позициях. Для Гераклита противоречия реальны, противоположности являются движущей силой развития. Для буддийских философов реальное — непротиворечиво, противоречия — нереальны. И философы абхидхармы, и Нагарджуна убеждены в том, что противоположности не могут быть вместе, «как свет и тьма».

Диалектика Нагарджуны имеет своей целью доказательство главного тезиса махаяны о нереальности мира и неистинности рационального знания. В основе доказательства лежит посылка, аксиоматичная для всех буддийских философов: «две противоположности не могут быть в одном и том же месте, в одно и то же время, как свет и тьма». По существу это была формулировка формально-логического закона о недопустимости противоречия в рассуждении. Нагарджуна доказывает противоречивость всех понятий и делает вывод, что они «пусты», неистинны, т. е. из формально-логического закона На-

гарджуна делает вывод о «неистинности» всех понятий, и не только понятий, но и всего видимого мира. Нагарджуна делает здесь ошибку, которую логики называют «не следует». И Нагарджуна и Зенон Элейский раскрывают противоречивость понятий лишь для того, чтобы отбросить их как «неистинное» знание.

Кант ограничивал область разума, чтобы очистить место для веры. Нагарджуна, ограничивая область понятий, оставляет место для сверхразумной интуиции. Абсолютное познается мистической интуицией святого. Оно непознаваемо в логических категориях и невыразимо словами. «Пустота» — последнее слово диалектики Нагарджуны.

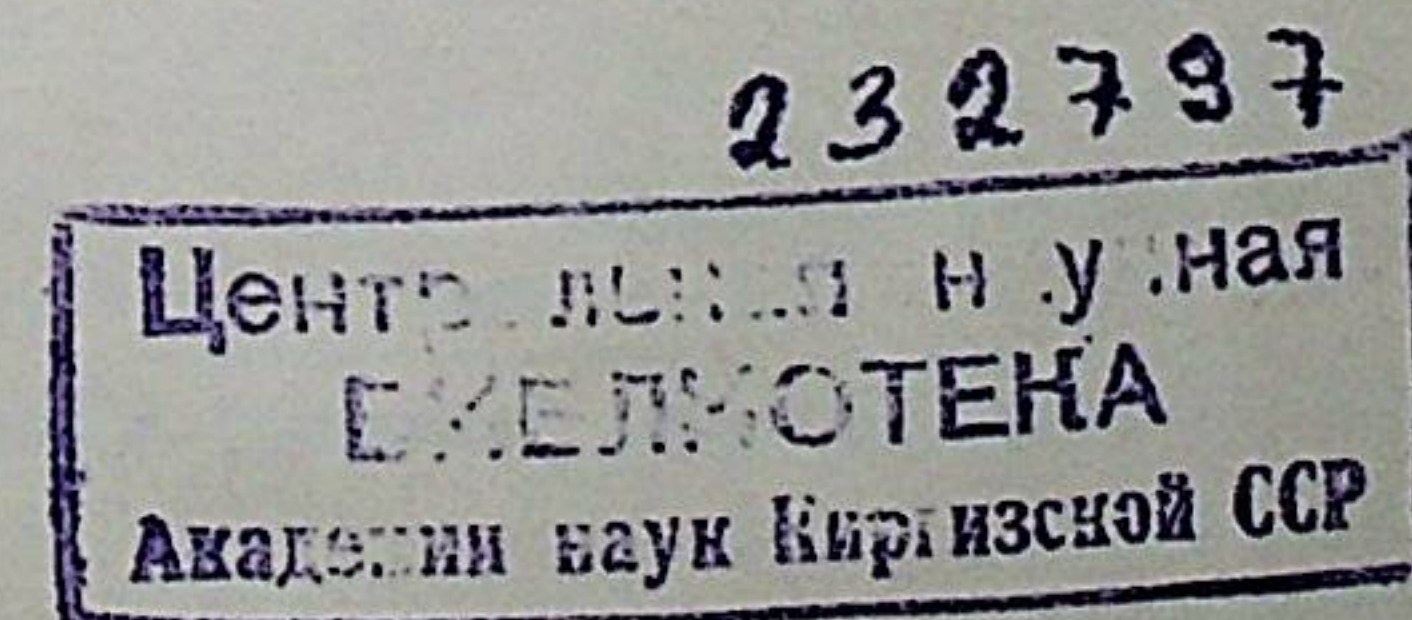
В заключении диссертации делается вывод о том, что в лоне буддийской религии были такие школы, предметом исследования которых были главным образом философские вопросы. Школы тхеравадинов и сарвастивадинов высшей мудростью считали построение рациональной картины с помощью понятий дхармы, причинной зависимости дхарм, движения и покоя и т. д. Нагарджуна пытается философски обосновать религию махаяны, поэтому отрицает все понятия, все построения хиньянистов. Логика системы Нагарджуны подтверждает ту закономерность, что ограничение области применения рационального знания, оставляет место для религиозной веры и всякого рода мистики. Отрицание истинности чувственного и рационального знания лишает интуитивное знание почвы, делает его абсолютной мистической «высшей мудростью».

Сходство исторически несоприкасавшихся конструкций Нагарджуны и Зенона Элейского указывает на определенную закономерность в развитии абстрактного мышления человечества. Сопоставляя очень развитые абстрактные понятия непосредственно с реальностью, Зенон делает вывод о неистинности движения, а Нагарджуна о неистинности рационального мышления вообще. Доведенный до крайних пределов, схоластизированный рационализм необходимо приводит к отрицанию самого себя, к отрицанию рационализма, а отрицание истинности рационального мышления открывает путь крайнему интуитивизму и мистицизму.

Диалектика Нагарджуны — критика метафизических понятий различных философских школ и утверждение необходимой противоречивости всех понятий была величайшим достижением философской мысли того времени и ставит Нагарджуну в ряд самых выдающихся мыслителей древности. Однако диалектика Нагарджуны имела своей целью отрицание возможности рациональной картины мира, обоснование интуитивизма,

доказательство «пустоты» мира. Все последующее развитие школы мадхьямики и вырождение метода Нагарджуны в особый метод тренировки святого в дзен-буддизме показывает, что диалектика в руках идеалиста не может быть конструктивным оружием, она только разрушает позитивное знание, оказывается бесплодной, софистикой.

Современные философы (экзистенциалисты, семантики и другие) обращаются к индийской философии и буддизму в поисках поддержки интуитивистских и иррационалистических учений. Именно поэтому в диссертации критиковалась мистическая тенденция в философии Нагарджуны. Вместе с тем было отмечено, что в буддийской философии и в трактатах Нагарджуны содержались некоторые рационалистические принципы, которые стали исходным пунктом для последующего блестящего развития буддийской логики в IV—XIV вв. н. э. Изучение споров школ тхеравадинов и сарвастивадинов с мадхьямиками показывает, что философская мысль в буддийских школах развивалась через борьбу рационализма и интуитивизма, диалектики и метафизики, материалистической и идеалистической тенденций.



Содержание диссертации отражено
в опубликованных статьях автора:

Буддийская философия и логика в трудах академика
Ф. И. Щербатского. «Советское востоковедение», 1958, № 3.

Комментарий к первой главе трактата Нагарджуны «Му-
ламадхьямакарика». «Краткие сообщения Института Наро-
дов Азии» № LVII. Сборник памяти Ю. Н. Рериха. М., 1961.

Философия Нагарджуны. «Общественно-политическая и
философская мысль Индии». Сборник статей. М., 1962.

Studies of Buddhist Logik. «World Buddhism», June 1961,
vol. IX, No. 11.

Идеи древнего мира. (Статья для Кубинской Народной эн-
циклопедии в соавторстве с Н. Аникеевым, Ф. Быковым,
Х. Кессиди). Enciclopedia popular. Editorial Nacional de Cuba.
La Habana, 1963.

Статьи: Дхарма, Дзен-буддизм, Мадхьямика, Махаяна,
Нагарджуна в «Философской энциклопедии».

Сдано в набор 28.X.1963 г.

732189

Формат 60 × 90/16.

Подписано в печать 20.XI.1963 г.

Печ. л. 1,25.

Зак. 735.

Бпр. 200

Гипография Изд-ва МГУ (филиал). Москва, проспект Маркса, 20