

Проблемы контрарности и их решение в чань-буддизме.

Контрарность, двойственность явлений действительности. Для обозначения отношений между противоположностями и структур с такими отношениями в статье используется термин «контрарность». Почему? Дело в том, что обычно используемый для этого термин «противоречие» оказывается узким. Он охватывает только один тип таких отношений, а именно отношения противостояния, противопоставления, конфликта. Но между противоположностями существует и другой тип отношений, таких, как согласованность, взаимодополняемость, гармония. Чтобы охватить оба эти типа отношений и нужен более широкий термин. В его роли может выступать термин «контрарность».

Контрарность – это универсальная черта действительности, заключающаяся в повсеместном наличии противоположностей. Она воплощается в бинарных структурах, представляющих собой оппозиции и имеющих вид «феномен – контрфеномен», «свойство – контрсвойство». По отношению к контрарности встает целый комплекс вопросов: в самом ли деле универсальна она, каковы виды противоположностей, как они соотносятся и взаимодействуют друг с другом, как связаны между собой, чем обусловлены, каков характер взаимоотношений между ними, какие суждения возможны относительно них и на их основе и т.п. Эти проблемы постоянно привлекали и продолжают привлекать внимание философов и особенно пристально исследуются диалектикой. В сфере познания, как естественнонаучного, так и гуманитарного, феномен контрарности, рассматриваемый как противоречие, также в той или иной форме становится предметом исследования. Большой опыт решения проблем контрарности был накоплен буддизмом, в том числе и китайской его разновидностью – чань-буддизмом. Изучение этого опыта крайне важно для понимания существа данного феномена. Для чань-буддистов он явился главным принципом мышления, поэтому они выявили и использовали в своем дискурсе самые разнообразные варианты отношений противоположностей. Благодаря этому они сформулировали множество схем суждений, касающихся контрарности. Они придали остроту этой проблематике тем, что противопоставили контрарности, дуализму противоположностей, называемому ими двойственностью, унарность,

недвойственность, и на этой основе выработали новый способ видения и понимания действительности.

Чань-буддисты хорошо видели противоречивость явлений, притом в самых разных сферах действительности – от мира элементарных сущностей (дхарм) до мыслей и поступков человека. Бурятский буддист Дидья Дандарон (1914 – 1974), излагая нашим современникам буддийское учение, писал: «В мире господствуют два начала: логическое и нелогическое, разумная воля и бессознательное»¹. Но сами эти духовные сущности в свою очередь контрарны. На это обращал внимание еще в V в. китайский буддийский мудрец Сэн-чжао: «Мудрость не знает, но освещает глубочайший мрак. Дух не выясняет, но отзывается на требования данного момента. Поскольку дух не рассчитывает, он сияет в одинокой славе там, за гранью мира. Благодаря тому, что не знает, Мудрость озаряет Тайну (сюань) за гранью мирских дел. Но хотя Мудрость лежит вне мирских дел, все они в ее власти. Хотя Дух находится вне мира, мир всегда остается внутри него»².

Контрарным является и носитель духовного – мудрец. Он, по словам Сэн-чжао, «пребывает внутри стен именуемого, но при этом живет на открытой местности, которая лежит за пределами досягаемости речи. Он, молчаливый и одинокий, пустой и открытый, обретается там, где состояние его бытия невозможно облечь в слова. О нем ничего нельзя сказать»³.

Буддисты видели контрарность в самых фундаментальных характеристиках бытия – во времени, в пространстве, в движении. «Не-перемещение означает постоянное спокойствие, несмотря на движение», – говорил Сэн-чжао⁴. Это значит, что какой-то объект может оставаться в покое относительно окружающего пространства, не перемещаясь в нем. Но в то же время в самом этом объекте может происходить движение его элементов относительно друг друга. Это наблюдение можно считать предвестием, предвосхищением сформулированного в 1632 г. Галилеем принципа относительности механического движения, который обычно поясняется таким примером: неподвижный предмет, находящийся на палубе движущегося корабля, находится в покое относительно этого корабля, но движется относительно берега. Сэн-чжао сформулировал и инверсный вариант обнаруженной им закономерности: «Не-пребывание означает постоянное

¹ Буддийская мудрость. Минск. 2000. С.341.

² Там же. С. 154.

³ Там же. С. 153.

⁴ Там же. С. 155.

движение, несмотря на спокойствие»⁵, т.е. нахождение объекта в каком-либо одном месте, непрерывный уход из каждого нового места наделяет его постоянным движением, несмотря на то, что части этого объекта могут находиться в покое относительно друг друга. В таком двойственном состоянии находится, например, сползающий с горы ледник. По отношению к подобным случаям Сэн-чжао верно замечал, что «спокойствие в движении есть неподвижность в движении»⁶. А «движение в спокойствии (т.е. движение внутри объекта, который в то же время в целом не движется. - А.М.) есть не-пребывание в спокойствии»⁷.

Таким образом, мы видим, что китайские буддисты понимали относительный характер механического движения. Если нечто движется относительно чего-то, то оно же не движется относительно чего-то другого. Это понимание выражено и в сентенции третьего патриарха чань-буддизма Сэнцаня: «Движение в покое не есть движение, а покой в движении не есть покой»⁸. Эта мысль выражает контрастность между частями целого и этим целым, если рассматривать их в плане движения. Части могут двигаться в рамках целого, но целое остается в покое. Иными словами, здесь высказывается мысль о частичном характере свойства движения, которое является таковым по отношению к частям, но не имеет места по отношению к целому. Пассажиры на корабле могут сколько угодно двигаться, но они не будут ехать, если корабль остается в покое по отношению к окружающему пространству. Движение, таким образом, в данном случае понимается как движение единства, включающего в себя и части, и целое. Одна противоположность этого единства – части – зависит в своем движении относительно окружающего пространства от движения другого компонента – целого. Чаньские буддисты, следовательно, уже различали относительное движение (движение объекта относительно перемещающегося целого) и движение абсолютное (движение этого объекта относительно неподвижного окружения).

Аналогичным образом обстоит дело и в отношении второй части цитируемого высказывания: покой частей целого не является покоем этого целого. Таким образом, как движение, так и покой парадоксальны. Тот или иной объект

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 156.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 169.

движется относительно одной системы отсчета, но находится в покое относительно другой, общей для них системы отсчета. При таком понимании движения становятся понятными следующие утверждения Сэн-чжао: «Бушующий ветер, который сдвигает с места горы, на самом деле спокоен; бурный поток не течет; горячий пар, поднимающийся весной над поверхностью озера, неподвижен; солнце и луна вращаются по своим орбитам, но не движутся»⁹. Говорить, что солнце и луна не движутся, можно лишь в том случае, если относить их перемещение по орбитам не к зодиаку и к земле соответственно, а к системе отсчета более высокого уровня – соответственно к нашей галактике и к Солнечной системе, по отношению к которым они не изменяют положение своих орбит. Таким же образом можно рассуждать и относительно бушующего ветра, бурного потока и поднимающегося вверх пара. Они движутся по отношению к земле, но помимо нее, согласно представлениям буддистов, есть некая абсолютная реальность. Так вот по отношению к ней все эти виды движения не существуют. Мы бы назвали их относительными, пользуясь термином классической механики. Буддисты называют их иллюзорными. Но здесь нужно обращать внимание не на различие в терминах, а на сходство представлений. Это сходство состоит в различии видов движения – относительного и абсолютного, к которым европейская наука пришла значительно позже – в XVII в.

Буддисты подчеркивали неразрывность, неразделимость противоположностей, их взаимную обусловленность. Еще основатель китайской буддийской школы саньлань Цзи Цзан (549-632) говорил: «Условное без абсолютного не является условным. Абсолютное без условного не является абсолютным. Если без абсолютного нет условного, то и условное не препятствует абсолютному»¹⁰. О подобной взаимообусловленности противоположностей говорил и великий учитель чань Ма-цзу (709-788): ««Состояние омраченности» противопоставляется «состоянию просветленности», но если изначально не существует никакого омрачения, то нет и никакого просветления»¹¹. Вне связи друг с другом противоположности теряют свой смысл. «Когда отброшены и бытие и не-бытие, – утверждал Юнцзя-даши, – даже не-пустота теряет свой смысл»¹². Из этих высказываний видно, что для чань-буддистов, как ранее для самого Будды и

⁹ Там же. С. 153-154.

¹⁰ Там же. С. 172.

¹¹ Д.Т. Судзуки. Антология дзэн-буддийских текстов. СПб. 2005. С.155.

¹² Там же. С. 140.

для основателя буддийской философии Нагарджуны, противоположности, во-первых, взаимополагающи, а, во-вторых, относительны. Они не обязательно конфликтуют друг с другом. Напротив, во множестве случаев они существуют в согласии, в гармонии. Противоречие между ними – это частная форма их отношений. Поэтому и логичнее говорить не о противоречивости оппозитивных структур, а об их контрарности, в рамках которой специфическими формами могут быть и противоречивые и гармоничные комбинации противоположностей.

Чаньские учителя понимали, что оппозиции, несмотря на свою противоречивость, могут выступать в качестве контрарных характеристик явлений. Ваш рассудок, – говорил, например, знаменитый чаньский учитель Линь-цзи (IX в.), – «не соединен с рассудком Будды, но и не отделен от него»¹³. А другому чаньскому учителю Юнцзя-даши принадлежит такое противоречивое высказывание: «Лучи света, исходящие от единственного совершенного солнца, есть принадлежность и в то же время не принадлежность царства формы»¹⁴.

Из этих высказываний видно, что чаньские мастера строили многие свои высказывания по формуле «А есть В и не-В». Последние, что очевидно, представляют собой конъюнкцию, синтез положительного и отрицательного предикатов. Нетрудно видеть, что перед нами схема диалектического противоречия, выявленная намного позже в европейской философии Гегелем.

Каким образом возможно с точки зрения чаньских учителей наличие у того или иного явления какого-то признака и его антипода? Это объясняется в диалоге «Есть и нет» на примере признаков «существует – не существует».

Некто спросил наставника Чжи-цзана:

- Наставник! Существуют ли в действительности рай и ад?
- Да!
- Существуют ли будды и бодхисаттвы?
- Да!
- Существуют ли причина и следствие, действие и воздаяние?
- Да!

И так на любой вопрос Чжи-цзан отвечал:

- Да! Да!

У верующего возникли сомнения, и он сказал:

- Учитель! Вы ошиблись!

¹³ Линь-цзи лу. СПб. 2001. С. 139.

¹⁴ Д.Т. Судзуки. Антология дзэн-буддийских текстов. С.130.

- Это где же я ошибся?
- Я спрашивал наставника Цзиншаня. Он на все отвечает: «Нет!»
- Как же так «нет»?
- Я спрашивал его о рае и аде, буддах и бодхисаттвах, причинах и следствиях. И он сказал, что ничего нет. А вы говорите, что есть. Почему?
- А, вот оно что! Ну-ка, я спрошу: У тебя есть жена?
- Да.
- А дети есть?
- Есть.
- А деньги, золото?
- Есть.
- А у наставника Цзиншаня есть жена?
- Нет.
- А дети у него есть?
- Нет.
- А деньги у него есть?
- Нет.
- Поэтому-то Цзиншань и говорил тебе «нет», а я говорю тебе «да» - ведь у тебя есть жена и дети¹⁵.

Из диалога ясна точка зрения его участников. Согласно ей, у всякого явления может быть обнаружен как некоторый признак, так и его противоположность. Для этого нужно уметь рассматривать явление в разных его видах и формах, в различных ситуациях, под разными углами зрения. Иными словами, на явления следует смотреть биполярным взглядом, т. е. таким, который предполагает наличие противоположных признаков у них и старается отыскать эти противоположности, варьируя подход к явлению. Современный китайский учитель Син-юнь так формулирует этот подход: «Разве в этой беседе «да» и «нет» так уж отличаются друг от друга? На самом деле это одно и то же, наличие и отсутствие – это две стороны одного и того же. Дао-Путь различен в зависимости от того, кто его постигает. Наставники иногда говорят «да», иногда – «нет». Это происходит исключительно из-за того, что мы с разных точек зрения пытаемся получить ответ на различные вопросы»¹⁶.

¹⁵ Великий учитель Син-юнь. Чаньские беседы. СПб. 1998. С. 349-350.

¹⁶ Там же. С. 350.

«Да» и «нет» мало чем отличаются друг от друга в этом диалоге, потому что возможен как тот, так и другой ответ, т.е. обе ситуации в потенции могут иметь место: «А» может существовать, но может и не существовать, нужно только определить условия того и другого. Поэтому их можно рассматривать как две стороны какого-либо явления, которые могут присутствовать в нем как порознь, так и одновременно. И, наконец, от нашей точки зрения на явление зависит, найдем ли мы в явлении противоположные характеристики или нет. В любом случае установка на такой подход может оказаться весьма продуктивной.

Следуя этой установке, мы неожиданно для себя можем найти ситуации, в одних из которых некоторое явление может присутствовать, а в других отсутствовать, в одних случаях оно может обладать тем или иным свойством, а в других – нет. Нужно иметь в виду, что потенциально возможно и то, и другое. Успех зависит, кроме уже указанных факторов, от качества, от объема и степени глубины наших исходных знаний. Все это определяет характер видения человеком явления.

В соответствии с биполярным взглядом на явления формировался в буддизме и образ самого Будды. Он также представляет собой оппозицию. «Что есть Будда?» – спрашивает монах учителя Ма-цзу. Тот отвечает: «Этот ум – Будда»¹⁷. На такой же вопрос, заданный другим монахом, Ма-цзу отвечает противоположным образом: «Этот ум – не Будда»¹⁸. Соединив эти высказывания, мы получаем контрарное определение Будды: «Будда есть и не есть этот ум». Как это возможно – одновременно быть и не быть чем-то, в данном случае «этим умом»? Здесь мы имеем дело с оппозицией, анализ которой поможет нам понять, как удавалось чаньским учителям сочетать противоположные предикаты в одном высказывании, не вступая в противоречие с объектом этого высказывания.

Под «этим умом» имеется в виду ум человека, всякого человека. Для буддизма в мире нет иного ума, кроме этого. Поэтому только этот ум и является Буддой. Это понимание природы Будды подтверждает и комментатор Ма-цзу Мумон: «Кто понял, что его ум – Будда, что Будда в нем, тот и в остальном подражает Будде...»¹⁹. Так же говорит и современный учитель чань Син-юнь²⁰.

¹⁷ Плоть и кость дзэн. Калининград. 1993. С. 130.

¹⁸ Там же. С. 132.

¹⁹ Там же.

²⁰ Син-юнь. Цит. соч. С.84-85.

Но из высказывания Ма-цзу видно, что не все в этом уме является Буддой. Что-то в нем есть такое, что нельзя назвать Буддой. Другими словами, Ма-цзу различает в нашем уме два его вида или состояния. И только один из них может быть назван Буддой. Что это за ум? Линь-цзи так характеризует его: «Чистый свет разума, возникающий при каждой вашей мысли, как раз и есть Будда в облике Тела Закона в вашем собственном доме». Будда «есть вы сами, люди, находящиеся сейчас передо мной, слушающие мою проповедь»²¹. Иными словами, это тот аспект ума, который по-особому смотрит на мир и осознает его, освобождаясь от развлечения и разграничения его элементов и признаков. Син-юнь уточняет понимание этого вида ума: это не вообще ум, а истинный ум каждого из нас²². Это ум, свободный от всех предубеждений, заблуждений, иллюзий. Он является «изначальной первоосновой всех нас»²³. Таким образом, под одним видом ума, который и есть Будда, понимаются положительные свойства его, к тому же чрезвычайно идеализированные и абсолютизированные.

Но в уме человека есть и противоположные качества – заблуждения, иллюзии, застывшие концептуальные схемы и т.п. Это другой вид ума – обыденный. Тогда как истинный ум, истинное сознание свободны от привязанности к мирским предметам, обыденный ум, говорит Син-юнь, напротив, привязан к ним, дорожит ими²⁴. Судзуки дает развернутую характеристику этих элементов ума: «Наш разум обычно переполнен всякого рода умственной чепухой и эмоциональным хламом. Они, конечно, приносят пользу в нашей повседневной жизни. Этого нельзя отрицать. Но в основном именно благодаря этим накоплениям мы становимся несчастными и стонем, угнетаемые чувством рабства. Всякий раз, когда мы хотим сделать движение, они сковывают нас, душат нас и свинцовым облаком заволакивают наш духовный горизонт. Мы испытываем такое чувство, будто мы постоянно живем в заключении. Мы тоскуем по естественности и свободе, однако, кажется, не достигаем их»²⁵. Безусловно, этот вид ума не может быть Буддой, который является идеальным существом.

Итак, чаньские мудрецы увидели двойственную структуру ума, различили составляющие его части и показали, что он одновременно может быть и не быть

²¹ Линь-цзи лу. С. 88

²² Син-юнь. Цит. соч. С. 106.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 338-339.

²⁵ Буддийская мудрость. С. 333.

Буддой. Иначе говоря, этот ум можно частично отождествить с Буддой, а частично нет. И этот вывод может быть представлен такой формулой: «А частично есть В, а частично есть не-В». Эта формула и представляет собой наиболее точное выражение феноменов с двойственной, биполярной структурой. Она более точна, чем формула диалектического противоречия Гегеля, согласно которой «А» включает в себя полностью «В» и полностью «не-В», что приводит к удвоению предиката, к противоестественному удвоению объема его содержания. Такое понимание структуры оппозиции вполне явно представлено в диалоге «Частично согласен, частично нет» между наставником Дуншанем и его послушником, в котором первый высказывает мнение, непротиворечиво соединяющее в себе противоположности²⁶.

Неодносторонний, биполярный характер поведения оказывается в тех или иных случаях благотворным. Син-юнь так раскрывает суть подобной позиции: «Если в процессе совершенствования целиком полагаться на учителя, то можно потерять себя. Если же полагаться только на себя, не следуя наставлениям, то как же увидишь луну, если на нее не укажут пальцем? Так что основной смысл слов Дуншаня о его частичном согласии состоит в том, что учитель может только быть помощником и указывать направление»²⁷. Учитель Дуншаня, о котором тот рассказывал, с одной стороны, учил его, а, с другой стороны, не учил. Он не все раскрыл Дуншаню и тем самым дал тому возможность самостоятельно достичь остального и благодаря этому лучше развить свои способности.

Важно отметить, что описываемая структура оппозиций была выявлена даже еще ранее чаньских мудрецов. Это сделал в Индии основоположник буддийской философской школы мадхьямики Нагарджуна (II-III вв.). В его трактате «Чатух-става» читаем такое рассуждение: «Если бы значимое представление и обозначаемый им объект не различались, то словом «огонь» обжигался бы рот. Если же они совершенно разные, то тогда невозможно познание» (I. 7)²⁸. В этом рассуждении говорится о том, что представление (А) и объект (В) различны, но не полностью, т.е. «А есть частично В и частично не-В». Подобную мысль мы находим в этом трактате и в другом рассуждении: «Исчезновение (или небытие) не отличается от бытия, однако о нем нельзя думать как о неотличимом. Если бы оно было совсем иное, чем существующее, то оно было бы вечно. Но если бы оно

²⁶ Син-юнь. Цит. соч. С.211-212.

²⁷ Там же. С.212-213.

²⁸ Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000. С.414.

было не отличающимся от бытия, то оно бы не существовало» (I. 15)²⁹. Нагарджуна утверждает, что небытие (А) не отличается и одновременно отличается от бытия (В), т.е. оно есть «В и не-В». При этом небытие отличается не совсем, т.е. оно отличается лишь частично, а следовательно, частично и не отличается. Из этого также следует, что «А есть частично В и частично не-В». Эта формула диалектической оппозиции наглядно может быть хорошо представлена древнекитайским образом дуализированности мира «инь ян». Он как целое соединяет в себе два противоположных элемента, каждый из которых лишь частично заполняет его.

Найденная формула диалектической оппозиции, в том числе и диалектического противоречия, позволяет вывести правило, которое может служить эвристическим средством творческого поиска: «Если А есть В, то одновременно или в разное время, в тех же или в других условиях оно есть или может быть не-В». Это правило ориентирует субъекта на поиск вполне определенного коррелята уже известного фактора – его антипода.

Видение явлений противоположным образом. Наличие контрарных явлений обуславливает более разнообразные формы суждений, чем это имело бы место в отношении неконтрарных явлений. Именно поэтому логика мышления буддистов существенно отличается от логики европейского мышления. Имея это в виду, современный вьетнамский буддолог Тит Нат Хан пишет: «В формальной логике А должно быть А, В должно быть В, причем А не может быть В. Доктрина самости утверждает, что А не есть А, В не есть В, А может быть В»³⁰. А чаньский учитель VII-VIII вв. Юнцзя-даши так выразил эту мысль: «Нет – это не всегда нет, а да – не всегда да. Но когда вы допускаете различие хотя бы в волосок, оно расширяется до тысячи миль»³¹. Яркий пример подобной вариативности предметов мы находим у одного из буддийских наставников: «То, что для одного – веревка для самоубийства, для другого – средство избавления от оков»³².

Какие способы отображения противоречивых явлений были разработаны чаньскими буддистами и их предшественниками, каковы причины того, что А в тех или иных суждениях предстает как не-А, каким образом людям удается видеть в чем-то его противоположность? Понимание того, что нечто может быть не тем,

²⁹ Там же. С. 417.

³⁰ Тит Нат Хан. Ключи дзен. Преображение и целительство. М., 2004. С. 14.

³¹ Судзуки Д.Т. Антология дзен-буддистских текстов. М., 2005. С. 142.

³² Буддийская мудрость. С. 354.

чем оно считается, а его противоположностью, мы впервые находим в «Алмазной праджня-парамите сутре» (около III в.), в которой эта точка зрения приписывается самому Будде. Обращаясь к одному из своих учеников, он говорит: «Субхути, то, что называется Дхармой (учением. – А.М.) Будды, не есть Дхарма Будды»³³. В основе этого утверждения лежит формула: «А не есть А». По этой же формуле строится и другое высказывание в данной сутре. Будда спрашивает Субхути: «Можно ли распознать Так Приходящего (т.е. Будду. – А.М.) по его телесному образу?». Субхути отвечает: «Нельзя по телесному образу распознать Так Приходящего. И по какой причине? То, о чем Так Приходящий проповедовал как о телесном образе, не есть телесный образ»³⁴.

Перед нами парадоксальные высказывания. В чем причина этих парадоксов? Она в том, что мы оба «А» в каждом из высказываний рассматриваем как тождественные, а они таковыми не являются. В случае дхармы при первом упоминании этого имени в словах «то, что называется дхармой», речь идет об образе, представлении дхармы, которые имеются у людей, говорящих о дхарме, называющих ее. При втором упоминании этого имени имеется в виду сама дхарма как феномен, как референт этого имени. А между образом того или иного феномена и самим феноменом, естественно, могут быть различия. Будда указывает на одно из них: «Когда есть образ, то есть и заблуждение»³⁵. А образ с элементами заблуждения не может быть адекватным своему референту. Об этом Будда и говорит в высказывании о дхарме.

Итак, мы видим, что Будда или автор данной сутры проявляет способность видеть в чем-то казалось бы, вполне ясном и всем понятном, нечто иное, противоположное общепринятому. Он поставил вопрос о соответствии образов, представлений, имеющих у людей, действительным референтам этих образов. Обычное отсутствие такого соответствия и позволило ему утверждать, что «А» (т.е. образ, представление о чем-либо, считающееся достоверным) на деле не является таковым, есть «не-А», оно противоречит своему назначению быть достоверным. Будда обнаруживает два вида противоречий в подобных ситуациях. Во-первых, это противоречие между образом и его действительным объектом, прототипом, а, во-вторых, между образом, который в том или ином отношении дефектен, и существующим у людей мнением об этом образе как о достоверном

³³ Избранные сутры китайского буддизма. СПб. 2000. С. 44.

³⁴ Там же. С. 40.

³⁵ Там же. С. 40.

мысленном отображении этого объекта. В действительности этот образ, это представление не являются тем, за что их принимают, чем их считают. Будда успешно решил поставленную перед собой задачу – показать ошибочность существующих понятий и представлений, показать, что «А» (общепринятое представление) есть «не-А». Это он сделал, применив к понятиям и представлениям операцию отрицания: превращение утверждения «А» в контрутверждение «не-А». Во множестве случаев применение данной операции является вполне оправданным.

Далее Будда радикализирует применение операции отрицания. Он начинает использовать ее уже не только по отношению к понятиям и представлениям, но и по отношению к действительным референтам этих образований. Наделенные элементом «не», они утрачивают свойство реальности и перестают существовать как таковые. Будда говорит:

- Если добрый сын или добрая дочь превратят в пыль три тысячи большой тысячи миров, то, как ты думаешь, много ли будет пылинок в таком скоплении?

- Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Если бы скопления пылинок в действительности существовали, то Будда отнюдь не говорил бы, что это скопления пылинок. И каким образом? Когда Будда проповедовал о скоплениях пылинок, то тогда это были не-скопления пылинок. О Превосходнейший в Мире, когда Так Приходящий проповедовал о трех тысячах большой тысячи миров, то это были не миры, это и именуют мирами. И по какой причине? Если бы миры в действительности существовали, то это было бы представлением их гармонии в единстве. Когда Так Приходящий проповедовал о представлении их гармонии в единстве, то оно не было представлением их гармонии в единстве. Это и называют представлением их гармонии в единстве³⁶. В этом рассуждении отрицается реальное существование таких материальных объектов как пылинки, миры. Они, по мнению Будды, всего лишь иллюзии. «Все, что имеет форму, – заявляет Будда, – иллюзорно. ...Всякая форма – это не-форма...»³⁷. Реальности в учении Будды лишаются не только физические объекты, но и живые существа. Они также иллюзии. «О существах Так Приходящий говорил как о не-существах», – читаем в «Алмазной сутре»³⁸. Нереальными, иллюзорными являются и ментальные образования –

³⁶ Там же. С. 65.

³⁷ Судзуки Д.Т. Цит. соч. С. 55.

³⁸ Избранные сутры китайского буддизма. С. 60.

представления, мысли. Они не-представления, не-мысли³⁹. В конце концов Будда применяет отрицание и к главным характеристикам всякого индивидуума. «Субхути, когда Так Приходящий говорил, что есть «я», тогда это не значило, что есть «я»⁴⁰, – утверждал Будда. И в другом месте читаем утверждение Субхути: «Когда Превосходнейший в Мире проповедовал воззрение о наличии «я», воззрение о наличии «личности», воззрение о наличии «существа»... , то это тогда не было воззрением о наличии «я», не было воззрением о наличии «личности», не было воззрением о наличии «существа»... »⁴¹. И, наконец, Будда формулирует свой главный принцип, отражающий отношение его школы к реальности:

Как на сновидение, иллюзию,

Как на отражение и пузыри на воде,

Как на росу и молнию –

Так следует смотреть на все деятельные дхармы⁴².

А к этим дхармам относятся и перечисленные выше характеристики человека. Названные сущности, как и ранее упоминавшиеся объекты образуют эмпирический мир, который, согласно учению Будды, в действительности нереален – не-мир. Но именно за элементами этого мира последователи Будды признают право на название, на получение имени. Потому «А» и называют «А», что оно есть «не-А». Истинная же реальность в понимании приверженцев этого учения и непостижимо и невыразимо словами. Ее компонентам не могут быть даны имена. Так операция отрицания в ее радикальном применении приводит к дезобъективации чувственно воспринимаемого мира и к принижению значимости языка. Его слова лишаются одного из своих значений – предметного, поскольку другое их значение – понятийное, смысловое – утрачивает свой референт. А кроме того, Будда изменяет общепринятый смысл понятийных значений, вкладывает в них новое содержание. Частица «не» лишается множества своих смыслов и приобретает единственное значение – «нереально», «иллюзорно», «противоположно общепринятому». «Истинное понимание [вещей], – говорит Будда, – есть не-понимание, и потому оно называется истинным пониманием»⁴³.

³⁹ Там же. С. 51, 58.

⁴⁰ Там же. С. 61.

⁴¹ Там же. С. 65-66.

⁴² Там же. С. 66.

⁴³ Судзуки Д.Т. Антология дзен-буддийских текстов. С. 62.

«Не-понимание» здесь наделяется новым смыслом. Это не осознанное, рациональное постижение и осмысление чего-либо с использованием понятий, а иррациональное, интуитивное проникновение в сущность реальности.

Если слова не имеют предметного значения, то это позволяет Будде и его последователям высказать невероятные, а потому и парадоксальные суждения. Ведь теперь эти суждения не относятся к чему-либо реальному. Говорящий имеет дело только с понятийным значением, а оно имеет свои собственные признаки, которые допускают утверждения, невозможные при учете предметного значения. Подобным образом порожденных парадоксов немало, как в индийском, так и в китайском буддизме. Вот, к примеру, парадоксальные высказывания Сэн-чжао: бушующий ветер спокоен, горный поток не течет, туман неподвижен⁴⁴. Это в самом деле так, ведь речь идет не о реальных явлениях, а всего лишь об иллюзиях, которые, естественно, не бушуют, не бурлят, не движутся.

Итак, Будда и его ученики разработали метод видения, понимания и представления чего-либо противоположным образом – метод контраризации. Его усвоили и интенсивно использовали китайские буддисты и особенно представители школы чань. Знаменитый чаньский учитель Линь-цзи использовал этот метод для изменения смысла общепринятых слов, для придания им противоположного значения. Об этом, например, идет речь в диалоге одного монаха с этим учителем.

«Кто-то спросил:

- Каково было намерение [Патриарха], пришедшего с Запада?

Наставник ответил:

- Будь у него намерение, он не спас бы и самого себя.

Кто-то сказал:

- А если у него было намерения, то как Второй Патриарх получил Дхарму?

Наставник ответил:

- «Получить» означает «не получить».

Кто-то спросил:

- Если не получил, то каков же смысл «не получить»?

Наставник ответил:

- Это о вас, чьи мысли носятся в поисках, не зная отдыха.

Патриарх сказал: «О мужи, держась за голову, ищете голову!».

⁴⁴ Буддийская мудрость. С. 153.

Если после этих слов вы направите собственный внутренний свет и осветите им себя, то перестанете искать, поняв, что ваши тело и разум не отличаются от [таковых] у Патриарха и Будды. И в этот же миг прекратите всякие занятия. Тогда это и будет называться «получить Дхарму»⁴⁵.

Линь-цзи старается убедить слушателей в том, что слово «получить» нужно понимать иначе, чем это принято. Его не следует толковать как действие по непосредственному принятию чего-то от кого-то. Это иное действие: поиск искомого внутри себя, в самом себе. При таком толковании «получение» действительно есть «не-получение» от кого-то, а приобретение в самом себе посредством собственных усилий.

Подобными действиями учителя чань обращали внимание своих последователей на противоречивость явлений действительности, на существование таких явлений и свойств, которые противоположны имеющимся представлениям и зафиксированным в общеупотребительных словах. Нужно поступать противоположным образом – это и будет истинным смыслом известных слов. Нужно говорить иначе, чем принято, о видимых явлениях – это и будет истинным описанием их. Такова суть наставлений чаньских мудрецов по данному вопросу. «Украшать землю Будды – значит не украшать ее, и именно поэтому и называют это украшением земли Будды».⁴⁶ В таких высказываниях учителя чань переносили акцент с внешней, чувственно воспринимаемой стороны явлений, событий, поступков на внутреннюю, духовную их сторону, на преобразование не внешнего, а внутреннего мира человека.

Наставники чань учили своих последователей видеть в явлениях не только какую-то одну черту или сторону, но и обнаруживать в них противоположные признаки. Часто люди видят то или иное явление только с какой-то одной его стороны и понимают его как «А». Но потом оказывается, что оно обладает противоположным свойством, и поэтому оказывается «не-А». Это верно, но как и в первом случае отчасти. В действительности же явление есть одновременно «А» и «не-А». Парадоксы возникают, когда высказыванию, описывающему одну из сторон явления, противопоставляют высказывание, описывающее противоположную сторону. Парадокс устраняется, когда обе стороны объединяются в единое высказывание. С этой точки зрения нужно дать еще одно толкование парадоксальных утверждений Сэн-чжао, основывающихся уже не на

⁴⁵ Линь-цзи лу. С. 141.

⁴⁶ Судзуки Д.Т. Антология... С. 59.

элиминации реальности описываемых явлений, а на учете реальности их противоположных характеристик. О бурном потоке можно сказать «не течет», имея в виду, что помимо движения в нем есть компонент покоя: не изменяется месторасположение потока, направление его движения, масса протекающей в каждый момент воды, очертания его, постоянство течения, его наличие. Иными словами, поток есть одновременно изменение и сохранение, «А» и «не-А».

Чаньские мастера обратили внимание на то, что характер восприятия и понимания явлений зависит от имеющихся у того или иного человека знаний и представлений. Этим определяется то, что одно и то же явление может восприниматься разными людьми противоположным образом. Наставник спрашивает у проповедника: «Если один человек разобрался в двенадцати разделах учения Трех Колесниц, а другой человек не разобрался в двенадцати разделах учения Трех Колесниц, то одинаковы или различны (эти двое)? Главный проповедник ответил: «Для того, который разобрался, они одинаковы, для того же, который не разобрался, они различны».⁴⁷ Идеи, почерпнутые из буддийского учения, помогают первому человеку по-иному посмотреть на объекты и отождествить, казалось бы, различное.

Но несмотря на явное различие «А» и «не-А», чаньские буддисты говорят, тем не менее, об их тождестве и единстве. «Единое – во Всеобщем, Всеобщее – в Едином. Стоит только осознать это – и не нужно беспокоиться из-за своего несовершенства!»⁴⁸, – учил третий чаньский патриарх Сэн-цань (VI в.). Но «если знание о единстве несовершенно, потери с двух сторон: отрицание реальности есть ее утверждение, а утверждение пустоты есть ее отрицание»⁴⁹, – продолжает Сэн-цань. Японский буддолог Д.Т. Судзуки так поясняет эту мысль патриарха: «Отрицая реальность объективного мира, буддисты не имеют в виду, что они верят в необусловленную пустоту вещей. Они знают, что есть что-то реальное, то, чего нельзя игнорировать. Поддерживая доктрину пустоты, они не имеют в виду, что весь мир – лишь некая полость. В таком утверждении содержалось бы внутреннее противоречие. Философия дзэн избегает ошибки односторонности, проявляющейся то в виде реализма, то в виде нигилизма»⁵⁰.

⁴⁷ Линь-цзи лу. С. 163.

⁴⁸ Судзуки Д.Т. Антология дзэн-буддийский текстов. С. 116-117.

⁴⁹ Там же. С. 110.

⁵⁰ Там же.

Эти мыслители, таким образом, говорят о необходимости правильного понимания и отображения контрарной двойственности явлений, что возможно лишь посредством представления противоположности в их единстве. Логической формой такого представления является конъюнкция двух противоположных по содержанию высказываний, что вытекает из предыдущего анализа взглядов Будды и его последователей.

Бинарные оппозиции существуют в реальности и в познании в разных модусах, в том числе в полных и усеченных. Эти модусы изоморфны тому набору ответов, которые давал Будда, когда его спрашивали о чем-то весьма сложном. Эти ответы были такими: да; нет; да и нет; ни да, ни нет. Их можно представить в ином виде: А; не-А; А и не-А; ни А, ни не-А. В этом виде символы могут представлять уже не только ответы, но и различные феномены из области ментального и предметного мира. И именно такие наборы модусов и уже в отношении феноменов сознания мы находим в составленном Линь-цзи описании ситуаций, в которых оказывается буддист в процессе медитации. Здесь элементами оппозиции являются субъект (медитирующий человек) и объект (внешнее окружение). Описание составлено Линь-цзи, который представил субъект и объект метафорически⁵¹.

1. *«...Один монах спросил: Как это «исключить человека, но не исключать того, что его окружает?» Наставник ответил: «Весеннее солнце всходит и покрывает землю цветистым ковром. Волосы младенца свисают точно белые шелковые нити».*

В этой ситуации из оппозиции исключается субъект и остается только объект – радостный весенний пейзаж. В данном случае оппозиция является усеченной и ее можно представить символом «А». Из этого первого модуса оппозиции исключается познающий субъект (А), но не исключается внешний мир (не-А), представленный определенной картиной природы.

2. *«Монах спросил: Как это – «исключить то, что окружает, но не исключать человека?» Наставник ответил: «Приказ правителя объявлен по всей Поднебесной. Для генералов за пределами крепости не существует ни дыма, ни пыли»».*

В этой ситуации присутствует субъект, но исключен объект, поэтому ее можно представить символом «А». Здесь признается лишь

⁵¹ Линь-цзи лу. С. 84-86.

существование субъекта. Остальное же считается плодом его мысли. Этой формой оппозиции Линь-цзи характеризует момент сосредоточения в процессе медитации. Исключается внешний мир, который образно передается картиной государства, где несмотря на приказ правителя генералы пограничных районов не желают замечать сигналы для выступления (дым ночных факелов и пыль в дневное время).

3. *Монах спросил: Как это «исключить и человека, и то, что его окружает?» Наставник ответил: «Перестали поступать известия из отдаленных местностей. Они остались совсем обособленными в своем углу».*

В этом модусе оппозиции исключены оба ее члена, так что она символически может быть представлена таким образом: «Ни А, ни не-А». Положение отдаленных местностей сравнивается с состоянием полной отрешенности медитирующего как от внешнего, так и от внутреннего мира. Оно возникает при глубочайшем сосредоточении, когда, согласно Линь-цзи, происходит полное уничтожение мыслей, восприятия, сознания.

4. *Монах спросил: Как это «не исключать ни человека, ни того, что его окружает?» Наставник ответил: «Правитель взошел на трон во Дворце драгоценностей, старые крестьяне предаются песням».*

Это наиболее содержательный модус оппозиции, в нем присутствуют и субъект, и объект. Его символическое выражение: «А и не-А». Этот модус оппозиции отражает возвращение медитирующего к реальности, но уже на новом уровне – на уровне просветленного сознания, в новом свете воспринимающего внешний мир.

Выявленные Линь-цзи модусы бинарной оппозиции оказываются настолько универсальными, что их можно применить к моделированию многих других бинарных оппозиций. Возьмем в качестве примера оппозицию «частица – античастица» из физики элементарных частиц.

Как установлено этой физикой, по отношению ко всякой частице существует ее античастица, то есть объект, который наряду со сходными характеристиками обладает рядом противоположных по отношению к своей частице признаков, таких, как иной знак электрического заряда, магнитного момента, барионного и лептонного числа и др. Вследствие этого существуют пары частиц-антиподов:

электрон – позитрон, протон – антипротон, мюон⁺ – мюон⁻, нейтрон – антинейтрон и т.д. Каждый объект такой пары может существовать в свободном состоянии, то есть обособленно от своего антипода. И это можно представить двумя первыми модусами оппозиции: «А; не-А». Но эти частицы и античастицы могут вступить во взаимодействие друг с другом и на то или иное время образовать целостную оппозицию: «А и не-А». Такое объединение называется физиками связанным состоянием пары «частица – античастица», представляющем собой новый составной объект. Так, в результате столкновения медленного позитрона с электроном возникает новый составной микрообъект позитроний – простейшая водородоподобная система. Под действием ядерных сил притяжения протон и антипротон образуют другую водородоподобную систему – барионий. Другие взаимодействия между частицами и античастицами могут приводить к их аннигиляции, так что в этом своем виде они перестают существовать, превращаясь в нечто иное. Такую ситуацию можно представить формулой: «ни А, ни не-А». Так, позитрон и электрон, сталкиваясь на большой скорости, перестают быть таковыми и аннигилируют в электромагнитное излучение. Протон и антипротон в подобных условиях аннигилируют в мезоны. Взгляд на физические и другие объекты и явления с позиции описываемого комплекса модусов бинарных оппозиций позволяет по наличию одного из элементов оппозиции или их парной комбинации выдвигать предположение о существовании противоположного элемента или другой их комбинации. Это может давать гипотетические ориентиры для поиска не данных элементов или комбинаций.

Такой подход вполне уместен и по отношению к социальным явлениям. В этой сфере также существует немало феноменов-антиподов, например, таких, как государство и гражданское общество, массы и элита, претенденты на власть и электорат и т.п. Наличие или отсутствие элементов этих оппозиций, виды их комбинаций также подпадают под описанные модусы. Последние позволяют выявить и достаточно полно представить все состояния антиподов и их отношения. Эту парадигму можно, например, выделить в осуществленном Д.А.Силичевым анализе таких противоположных коррелятов, как рынок и коллективное регулирование, экономический рост и социальное развитие, экономическая эффективность и социальная защищенность⁵². Так, он обращает внимание на негативные последствия социальных ситуаций, в которых

⁵² Силичев Д.А. Социальные последствия перехода от индустриализма и модерна к постиндустриализму и постмодерну // Вопросы философии. 2005. №7. С. 3-20.

доминирует какой-то один из коррелятов, то есть имеет место или модус «А», или модус «не-А». В период господства в экономической политике западных стран неолиберализма (1980-1990-е гг.) стали доминировать первые элементы этих оппозиций, возникла опасность «растворения общества в рынке». Дж. Сорос заостряет внимание на негативном характере такой ситуации и говорит, что «рыночный фундаментализм представляет сегодня большую опасность для открытого общества, чем тоталитарная идеология»⁵³. Поэтому сейчас идет активный поиск путей и концепций, в которых названные элементы находились бы в единстве и взаимно дополняли бы друг друга, то есть имел бы место модус «А и не-А». Этим, в частности, занимается международная ассоциация «За человеческую экономику».

Резюме

В статье используется термин «контрарность», позволяющий охватить два разных типа отношений противоположностей. Диалектику этих отношений хорошо выявили и использовали в качестве базиса своей логики буддисты, в том числе представители китайской школы чань. Они, в частности, опередили европейскую мысль, открыв намного раньше принцип относительности механического движения, сформировав представление о таком отношении противоположностей,

⁵³ Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. М., 1999. С. 19

которое у Гегеля получило название диалектического противоречия. Кроме того, они выработали более точное выражение этого соотношения. Чань-буддисты разработали метод видения явлений противоположным образом и благодаря этому сформулировали отличные от аристотелевской логики схемы мышления. Одна из этих схем предвосхитила формы мыслей современных физиков об элементарных частицах, а также структуру социальных бинарных оппозиций.

Resume

The term "contrariety" is used in this article. It allows to cover two different types of relations of oppositions. Buddhists, including the representatives of the Chinese Chan school, clearly recognized and used the dialectics of these relations as the basis of their logic. In particular, they took the lead over European conception, having much before discovered the principle of relativity of mechanical motion, formed the conception of such a relation of oppositions that was called dialectical contradiction by Hegel. Besides, they elaborated more exact expression of this correlation. Chan-Buddhists elaborated the method of vision phenomena by opposite ways and, thanks to this method, they formulated ways of thinking different from Aristotelian logic. One of those ways preempted forms of ideas of modern physicists about elementary particles, and also the structure of social binary oppositions.

Сведения об авторе

Майданов Анатолий Степанович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Дата рождения: 31 октября 1938 г. Двое детей.

Паспорт 45 04 № 012413 выдан ОВД «Ярославский» г. Москвы 08.010.2002

Дом. адрес: 129347 Москва, ул. Палехская, д.147 к.1 кв. 300.

Телефон: 182-78-95

Свидетельство пенсионного страхования № 012-967-034-43

Сбербанк России 7811/ 00823. Лицевой счет № 42306.810.9.3822.0716728

