

Э.Г.Чубарева

Индийская мысль как материал компаративной философии

Компаративные исследования играют сегодня особую роль в гуманитарной культуре Европы и Америки. Именно сравнение цивилизаций стало для Запада одним из способов сохранить свое доминирующее положение в мировой культуре. Однако стремление к гомогенизации всех традиций в некой единой «глобальной мысли» приводит к противоположному результату и делает плюрализм культур еще более очевидным*.

Предшественником компаративной философии (далее – КФ), влияние которого не исчезло и сегодня, была, как известно, сравнительная филология, порождение позитивистской традиции XIX-го столетия. Все представители компаративистики в литературоведении были позитивистами (И.Тэн, Г.Брандес, А.Н.Веселовский). Идея сравнительного метода заключалась в сопоставлении литературных сюжетов разных стран и то, что являлось для них чем-то общим, полагалось «заимствованным» (известный пример – общность «бродячих сюжетов» европейских, индийских, арабских сказок)**. В отношении философии вопрос о сходстве приобретает принципиальный характер. Идея заимствования

* Привлечение внимания к восточным традициям, как минимум, стимулирует их углубленное изучение.

** На более фундаментальной концепции основано сравнительно-историческое языкознание (при составлении различных языков обнаружение сходства между ними приводит ученого к заключению, что один произошел от другого – основу анализа составляет генетическая метафора: один язык «порождает другой»).

здесь сочетается с идеей типологии. Предметом анализа становится не только воздействие или порождение традиций друг другом, но прежде всего типологическое сходство, которое определяется характером поставленных задач.

В данной работе будет сделана попытка определить тенденции развития КФ на материале современных зарубежных публикаций, посвященных индийской философской мысли.

Западная философская компаративистика XIX века реализовала три подхода в применении сравнительно-исторического метода к индийско-европейскому философскому материалу, которые выделены и подробно проанализированы в книге В.К.Шохина «Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия» (Шохин 1998). Первый из этих подходов, связанный с именем У.Джонса, заключался в попытках по греческо-индийским философским ассоциациям и аналогиям восстановить некий «общий источник», из которого «черпали» наряду с Пифагором и Платоном, также и мудрецы Индии. Этот метод логически приводил к поиску «философского праязыка», которому должен был бы соответствовать санскрит.

Второй подход, предлагавшийся Ф.Шлегелем, основывался на поисках историко-генетические связей между философскими традициями греков и индийцев в контексте «теорий заимствования». Но поскольку большинство аналогий, на которые возлагались надежды, носили слишком общий характер, установить реальное поле конкретных исторических философских контактов теоретикам «индийских корней» так и не удалось.

Наиболее продуктивным подходом, по мнению Шохина, оказалась установка на выявление чисто типологических параллелей, предложенная А.Дюперроном. Он выделяет здесь два основных направления: выявление отдельных параллелей, попытка путем сопоставления «изолированных» философских концепций «провести» через западные соответствия ту или иную индийскую философскую систему и поиск метаисторических архетипов философии, предложенный А.Шопенгауэром, как, например, линия: «Упанишады» – Платон – Кант с архетипной концепцией нереальности феноменального мира, и развитый П.Дойсенсом в виде целой метаисторической системы философии.

На протяжении XX столетия подходы и тенденции КФ также неоднократно менялись. До семидесятых годов философии – восточная (интравертная, духовно-практическая, мистическая) и западная (экстравертная и рациональная) – противопоставлялись

друг другу как целостные и неделимые. Кроме того, были попытки определить три философских мира: западный, индийский и китайский. После этого начался период поиска «параллелей», типа «Шанкара и Брэдли», «Кант и Нагарджуна», «Фома Аквинский и Чжу Си», которые, выявляя полную «прозрачность» мировой философской материи, поставили под вопрос саму целесообразность КФ (Шохин 1998:6). В настоящее время дуалистическая картина философского мира признана в основном уже устаревшей, а «параллели» достаточно поверхностными, а КФ, несмотря на обилие конкретных сравнительных публикаций, так и не получила концептуального обоснования (Шохин, 1998).

Однако, материалы публикаций за последние годы позволяют выявить некоторые тенденции развития индийско-европейских компаративных философских исследований на сегодняшний день. Начнем с того, что само количество опубликованных компаративных исследований на индийскую тему сегодня намного меньше, чем десять лет назад, чего нельзя сказать о публикациях на китайском материале. Даже самая приблизительная статистика дает соотношение примерно 1 к 10 (соответственно, Индия-Китай), т.е. это уже тенденция. Если в начале 90-х годов «индийские» статьи можно было всегда найти в таких журналах, как например, «International Philosophical Quarterly», «Asian Thought and Society» или «History of Religious», то сегодня можно пролистать несколько их номеров подряд и не встретить ни одного компаративного исследования на индийскую тему. Верными этой теме традиционно остаются «Philosophy East and West», «Journal of Indian Philosophy» и «Asian philosophy», однако и в них соотношение «индийской» и «китайской» тематики не превышает 1 к 5.

Приоритетными в данной области сегодня являются темы философской антропологии – определение статуса человека (индивида, личности в обществе и космосе), роли самости, «я», значение ненасилия; большое внимание уделяется логическим парадоксам, не утратив еще интерес, особенно у физиков, к сопоставлению буддизма и квантовой физики, увеличилось количество публикаций по лингвофилософии и близкой ей теме истинности познания, рассматриваются также вопросы, связанные с окружающей средой. Интерес представляет и тенденция к саморефлексии КФ. В данной работе предлагается обзор публикаций наиболее характерных, по моему мнению, для каждой из названных тем.

Американский ученый Н.Гайер предлагает связать принцип «ахимса» (санскр. – «непричинение вреда»), «ненасилие») с онтологией понятия «самости» в трех ведущих философских традициях

ях Индии – адвайта-веданте, буддизме и джайнизме. Гайер согласен с Ясперсом в том, что все мировые философии и религии зародились примерно в один и тот же исторический «осевой» период – от X до III века до н.э., причем главным в этом процессе явилось обращение к личности и ее проблемам. Анализируя представления о личности в упомянутых религиозно-философских традициях, он утверждает, что уже в «осевом» периоде существовали «зародыши» как модернистской, так и постмодернистской мысли, и предлагает следующие параллели с современностью: упанишады – предмодернизм, джайнизм, санкхья-йога – модернизм, буддийская мысль – постмодернизм.

Древнееврейское понятие «нефеш», как и древнегреческое «психе», первоначально было основано на идее единства души и тела, с чем, по мнению Гайера, соглашался Гаутама Будда. Однако формирование иудео-христианской традиции свело древнееврейское учение о едином теле-душе на нет, а в Греции под влиянием Платона это единство превратилось в дуализм. В упанишадах и, в особенности, в адвайта-веданте мир и все множество душ объявлялось иллюзорным. Джайны же, а также сторонники санкхья-йоги опасались, что, связав понятие души с миром явлений, человек потеряет возможность духовного освобождения, при котором изолированные души наслаждаются полным отсутствием соприкосновения с реальным материальным миром. Здесь Гайер усматривает параллель с современным западным понятием индивидуальности как безотносительной и автономной. Джайнистское стремление к абсолютной свободе, направленное скорее внутрь, чем вовне, сходно, по его мнению, с ранним экзистенциализмом Сартра.

Первую концепцию не-самости («анатман»), по Гайеру, предложил Гаутама Будда. Его представления напоминают американскому исследователю идеи Юма: душа – это совокупность чувств, восприятия и сознания, которое служит переносчиком кармы. (Отметим, что сравнение буддизма и Юма – одно из самых популярных в индийско-европейской КФ). Но, если Юм не приемлет никакой причинной связи, Будда отстаивает закон взаимозависимого возникновения как реальную причинную зависимость внутренне связанных явлений. Он считает ошибочной веру в нечто, лежащее в основе «феноменальной самости» (джива джайнистов, пуруша санкхьи или атман упанишад).

Гайер отмечает, что джайнизму принадлежит первая и самая категоричная концепция ненасилия. Джайнскому монаху запрещалось открывать рот при ходьбе, есть в темноте, дабы не проглотить живое существо, он не должен был рыть землю, входить в водоемы, зажигать огонь и раздувать воздух и из опасения повредить что-нибудь живое, находящееся в этих четырех стихиях, Махавира утверждал, что убийство нельзя даже видеть во сне, коль скоро человек думает об этом – он уже виновен. Гилозоизм джайнов, согласно Гайеру, – наиболее существенный вклад в индийскую концепцию ненасилия, хотя он у них сильно ослаблен противоречием между существованием чувствующей природы и резким антагонизмом духа и материи. Радикальный дуализм дживы (души) и адживы (остального мира) для Гайера – это та же дилемма, что и в дуализме Декарта: с одной стороны, материя совершенна отлична от души, а с другой – эти две сущности связаны. Ни картезианцы, ни джайны, – утверждает Гайер, – не разрешили этого противоречия, его устранил Нагарджуна, когда оно возникло в буддийской абхидхарме (анализе элементов потока существования – дхарм).

В отличие от индуизма и буддизма, где существует иерархия живых существ, в джайнизме каждая единица жизни (джива) имеет равную ценность, поэтому джайнистская ахимса основана на равенстве и универсальном родстве всех душ. Здесь Гайер цитирует слова джайнского философа Бхагавы: «Ненасилие свойственно природе человека». Однако Ганди, подобно буддистам, считал, что ахимса – это качество, которое должно быть приобретено. Ценностью обладает только жизнь, а ненасилие – лишь средство для ее сохранения; ахимса начинается со сдержанности, самоочищения и самоотверженности, а заканчивается состраданием и любовью.

Буддисты редко употребляли слово «ахимса» в своих священных книгах, но отказ от насилия явно выражен в буддийском «категорическом императиве»: «не следует повреждать мысленно или физически своего ближнего, а следует любить и защищать его» (Гайер 1995:77). Существует мнение, что изначально концепцию ахимсы сформулировал джайнизм, а буддизм выдвинул на первое место майтри (дружелюбие) и каруну (сострадание). Однако джайны сосредоточены на физическом ущербе больше, чем на пагубных намерениях, у них физическое действие определяет ментальное состояние и моральную ответственность, а, следовательно,

они избегают сложной проблемы установления и подтверждения намерений. Для буддистов ахимсы – прежде всего ментальное понятие, мысль у них определяет действие.

В адвайта-веданте абсолютный монизм, отмечает Гайер, – это, казалось бы, совершенная метафизическая база для теории и практики ахимсы. Отвергая жертвоприношение, Шанкара признает Брахман единственной реальностью, которая-то и делает ахимсу достижимой, поскольку во всем – одушевленном и неодушевленном – находится Атман. Однако для абсолютного монизма не существует никаких отношений, поэтому для создания теоретической основы ахимсы, которую Гайер пытается найти, по его мнению, необходимо «изжить» абсолютизм во всех его проявлениях.

Наиболее адекватным подходом к проблеме ненасилия Гайер считает буддийский: «Конфликты – это часто плод человеческих измышлений, которые фиксируют эмпирический мир потока и изменений, превращая его в нечто застывшее, вечное... Человек, достигший свободы от таких навязчивых... идей, будет мирно и спокойно идти по жизни, не спотыкаясь о конфликты.» (Гайер 1995:85).

Проблеме интерпретации понятия самости посвящено исследование профессора психологии Гонконгского ун-та Д.Хо, который полагает, что среди западных психологов существуют две крайности во взглядах на индийские идеи: одни расценивают интерес к Индии как ненаучное любопытство, для других же это – источник вдохновения, жизненно необходимый для развития западной психологии. Это связано с тем, что исторически сформировалась тенденция говорить об «индийской» философии вообще, не уделяя достаточного внимания различиям между религиозно-философскими учениями. Такой подход не интересуется концепциями, мнениями и идеями: его цель – «преобразование опыта» (Хо, 1995:116).

Хо анализирует различия между буддизмом и индуизмом, а также отличие этих традиций от современных западных психологических теорий по следующим параметрам:

- определение и роль индивидуальности;
- установление отношения «субъект – объект»;
- разграничение «личность» – «другие личности».

В буддизме говорить о личности бессмысленно. Обладание индивидуальностью – это только иллюзия, являющаяся источником страданий. Она прекращается, когда достигнуто морально-

интеллектуальное совершенство – «нирвана» (санскр.: «угасание»). В этом состоянии «угасает» незнание как основная причина цикла рождений, это – состояние предельного спокойствия, абсолютной неподвижности. Таким образом, путь к спасению – избавление от иллюзии собственной индивидуальности без обращения к окружающему миру.

Согласно буддийском закону зависимого возникновения, ничто не существует независимо – ни самость, ни материя, ни бог. Таким образом, считает Хо, ранний буддизм претендует на то, чтобы стать одной из самых старых, если не самой старой «полевой» (теория поля в противоположность «корпускулярной») теорией космологии.

На языке психоанализа путь буддиста – избавление от страстей и желаний, включая и желание жизни, отделение от собственного эго, есть то, что Хо называет «декатексис» – преднамеренное изъятие либидо, влитого во внутренние объекты и в само эго. Психоанализ не говорит о том, чем будет такая личность, но можно предположить, что это нечто, напоминающее младенца, чья жизнь управляется принципом удовольствия, освобождающего психический аппарат от возбуждения, а идея освобождения от возбуждения применима к буддистской концепции нирваны. (Фрейд связывал нирвану с влечением к смерти, хотя цель буддиста не смерть; но и обретенный покой отнюдь не жизнь.)

Хо считает, что в индуизме предельное понятие «индивидуального» сформировано монистической метафизикой веданты. В веданте существует одна и только одна реальность – Брахман – вездесущая, абсолютная, лишенная формы, нематериальная, невыразимая. Истинная самость – Атман – идентична Брахману. Другими словами, вселенная обнаруживается внутри индивида.

Главный вклад веданты в психологию сознания, по Хо, – понятие «я-как-свидетель». Кант постулировал трансцендентальное эго как «чистое, первоначальное, неизменное сознание», которое предшествует всему опыту. Трансцендентализм веданты, по Хо, идет на шаг впереди Канта, постулируя неизменное, пассивное «я-как-свидетель», которое лежит в основе «я-как-познающего», или активного эго, непрерывно меняющегося, строящего модели мира, выполняющего действия и отвечающего за них. Психология основана на расширении границ, доступных именно этому, активному эго, поскольку большая часть умственной жизни – бессознательное – ему недоступна.

Брентано говорил, что сознание всегда направлено к своему объекту. Феноменология Гуссерля была согласна с этим утверждением (понятие интенциональности сознания). Упанишады же, по Хо, напротив, постулируют существование ненамеренных, необычных состояний сознания, где нет деления «субъект – объект» и стремления к какой либо цели. Это транскогнитивное невыразимое состояние «не-мысли», есть центр неизменного сознания, где знающий и знание суть одно и то же. По упанишадам, любая вера в существование индивидуальности, отличающейся от другой индивидуальности, ошибочна, поскольку она подразумевает существование немонистической реальности. Путь к пониманию того, что есть истинная самость, ведет к полной потере индивидуальности, к растворению в безличном Брахмане.

Хо приводит мнение американского ученого Паранайпа, согласно которому, в «современной обработке» веданта, может быть кодифицирована как «формальная теория личности в терминах критериев» (Хо 1995:124). В этом смысле она, как и любая научная теория, должна быть определена в явной, всесторонней, систематической и строгой форме, открыта для экспериментальной проверки или эмпирического исследования и иметь практическое применение в жизни.

Думается, однако, что подобного рода «современная обработка», хотя и интересна чисто умозрительно как концептуальное отделение активного эго от пассивного «я-как-свидетель» и, возможно, «имеет важное экзистенциальное значение как новый способ существования в мире, освобожденном от эгоизма» (Хо 1995:125), тем не менее, страдает, по меньшей мере, отсутствием культурно-исторического контекста, знания индийских религиозных традиций и ритуалов, чтобы быть достаточно обоснованной.

Хо приводит мнение индийского антрополога Бхарти, который полагает, что схоласты индуистской традиции интересовались исключительно метафизической индивидуальностью, игнорируя эмпирическую самость, а ведантистская доктрина настолько принижает всю индийскую систему ценностей, что формирует такие образцы мысли и поведения, которые в любом другом контексте, кроме индийского, воспринимались бы, как причудливые, непоследовательные или патологические (Хо 1995:125).

Продолжая тему «индийской стороны», можно отметить интересную работу Б.Нагеля (1995), в которой обсуждается трактовка самости как одной из ипостасей Шивы индийскими философами

фами Утпаладевой и Абхинавагуптой, их взгляды относительно ограниченной природы индивида и того, что есть истинная самость с позиций введенных Утпаладевой понятий «видимого» и «воспринимаемого». Другой интересной работой является статья С. Суганишири (1995). Рассмотрев считающийся традиционным взгляд буддизма тхеравады на сердце («хридайя») как на место сознания, Суганишири – на материале из никай, абхидхармы, комментариев к ним – «Вишудхимаггхи» Буддагхоши и «Махавиччхедани» Кассапы, утверждает, что в теориях раннего буддизма местом сознания являлось все тело и ищет возможности сопоставления концепций самости раннего буддизма с западными теориями сознания. Дебатам о самости в индийских философских школах посвящены компаративные работы американских ученых С.Коллинза (1997), Д.Лоу (1998), М.Левайна (1998), Дж. Ганери (1999) и исследователя из Японии М. Ишагами-Яголницера (1997).

Из вышесказанного следует, что одним из оснований, по которым можно отличить различные культурно-философские концепции, является природа границ между «я» и «не я». В западных теориях существование этих границ не подвергается сомнению, развитие личности базируется на их сохранении – иначе происходит потеря личности и, следовательно, возникает психическая патология. Философские традиции Индии располагают разными концепциями индивидуальности, но все они основываются на первичности фундаментальной связи индивидов между собой, самость же расценивается здесь не как уникальное явление, а как межличностная, межсубъектная единица. Так, уже упомянутый нами Хо утверждает, что для Индии характерна «концепция жидкого мира»: с «проницаемыми границами между людьми, живым и неживым, животными, растениями и даже неодушевленными объектами» (Хо, 1995:132).

Таким образом, резюмируя тему самости в современной индийско-европейской компаративистике, можно сделать те же выводы, что и 10 и 20 лет назад, а именно то, что в своих концепциях личности Индия противоположна Западу с его индивидуалистическим понятием самости, сознающей себя, свою уникальность, суть и цель своих устремлений и являющейся, безусловно, единым целым, как бы мерой всех вещей, опирающейся на оппозицию «субъект-объект».

Познание мира и философия языка – еще одна тема, привлекающая сегодня внимание многих исследователей-компаративистов. Лингвофилософское исследование профессора философии

из Вашингтонского университета А.Чакрабартти посвящено проблеме определения достоверности познания, полученного на основе того, что услышано, а не, скажем, прочитано или воспринято чувственно (Чакрабартти 1992). Это аналитический обзор, в котором намечены темы, так или иначе связанные с этой проблемой, и представлен широкий спектр мнений как современных, так и древнеиндийских философов. Чакрабартти предлагает рассмотреть следующие проблемы:

– адекватность передачи знания с помощью вербальных конструкций;

– является ли устное свидетельство независимым путем получения знания;

– степень авторитетности свидетеля (вопрос доверия к нему).

Итак, диалог: «Откуда ты это знаешь?» – «Я слышал это» вызывал как в древней Индии, так и у современных философов языка множество вопросов. Знание может приходиться по-разному: оно может быть воспринято чувственно, услышано как устное свидетельство или снизойти в виде просветления. Согласно понятиям древних индусов, у слушающего речь правильное произнесение слов порождает истинное знание. Особый интерес к знанию, генерируемому словом, проявляли философы школы ньяя. Опираясь на такие тексты найяиков, как «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны и «Таттвачинтамани» Матхуранатхи, Чакрабартти находит в их дискуссиях о роли в познании слова, предложения, разных видов предложения и т.д. также постановку проблем о сущности отрицания, о роли усилий говорящего, дилеммы вида: холизм – атомизм или метафоричность – дословность.

Санскритский термин «шабдабоддха» – познание с помощью слов, состоит из словоформ «шабда» – слово и «боддха» – сознание, познание. В современных региональных индийских языках этот термин интерпретируется, как «понимание смысла предложения». Чакрабартти показывает, что в индийской философии это понимание отлично от западного. Ватсьяяна определяет его как «осознание относительности отношений смыслов отдельных слов в процессе говорения» (Чакрабартти 1992:422). По ньяе, семантика слов, составляющих предложение, должна включать в себя понятия «качества», «действия», «события», «числа», связь между которыми и реализует смысл предложения. Процесс говорения предполагает двух участников – говорящего и слушающего, которые принадлежат одной и той же языковой общности. Слушающий должен быть компетентным пользователем языка, т.е. он

должен знать связь между словами и обозначенными ими объектами. Если знание этой связи имеет место, то познание слова должно вызвать припоминание объекта. Успешная языковая коммуникация, по ньяе, предполагает соблюдение трех условий: «аканкша» – синтаксическое ожидание (слова должны быть связаны синтаксически так, чтобы когда произносилось одно слово, слушатель ожидал другого, с ним связанного, например, нельзя сказать, «река три обезьяны птица», поскольку это не несет никакой лингвистической информации); «йогьята» – взаимная слаженность (слова в предложении должны подходить друг другу, например, нельзя сказать «горы летают» (потому, что то, что летает, должно иметь крылья)); «асатти» – пространственно временная близость (если отдельные слова произносятся в разное время и в разных местах, они не составят предложения). Мадхуранатха предлагает следующую трактовку процесса говорения:

– говорящий предчувствует определенное состояние дел, которое будет в конечном счете высказано в предложении, следовательно, становится осознающим свое собственное осознание:

– он дает возможность другому также приобрести это осознание;

– это реализуется в звуковой форме, что является реализацией предложения.

Исследователь из Оксфорда Дж.Макдоуэл называет этот процесс «явлением влияния знания» (Чакрабартти 1992:424). Говорящий влияет на тех, кто его слушает. Но он может ошибиться, обмануть, пошутить. Следовательно, не все сообщения производят истинное знание. Утверждение Юма о том, что наше отношение к истинности произносимого связано с нашей уверенностью в выводах говорящего, основанной на эмпирическом индуктивном обобщении, опровергается американским ученым К. Коуди, утверждающим, что уровень истинности можно проверить только в случае научной информации, при наличии нескольких независимых экспертов и юмовская попытка свести любое устное свидетельство к разновидности эмпирического получения знания несостоятельна (Чакрабартти 1992:430).

Решение возникающего здесь вопроса о соотношении тезиса и заключения в рамках пятичленной аргументации (в известном примере: горящий на холме костер, от которого виден только дым) демонстрирует различие в моделях логического вывода ньяи и вайшешики. Ньяя полагает, что следствие вытекает из причины (причина дыма – огонь), т.е. вывод, следующий из устного утверждения, основан на содержащейся в нем информации о свойствах и качествах явлений и объектов. Вайшешика же считает, что из зак

лючения выводятся свойства, которые возможно являлись до того скрытыми (наличие дыма говорит нам о существовании огня, которого мы не видим). Дополнением к толкованию этого вопроса является замечание американского исследователя Фрикера, о том, что частным случаем логического вывода, выступает, например, идентификация положения субъекта фразы (из сообщения, что кот находится на ковре, очевидно, следует, что ковер находится под котом) (Чакрабартти 1992:432).

Вопрос доверия к сказанному, логически следующий из проблемы соотношения тезиса и заключения, современные и древнеиндийские философы толкуют по-разному. Оксфордский профессор Г.Эванс полагает, что проблема заключается не в ложном осознании, а в осознании, в которое нельзя поверить. Такое толкование, по мнению Чакрабартти, совершенно не соответствует ньяе, абсолютно доверяющей любому свидетельству.

Проблема доверия к сказанному широко обсуждалась и в других древнеиндийских философских школах и зачастую сводилась к толкованиям модальности глагола. Так утверждение, выраженное в предложении с глаголом в императивном (повелительном) наклонении, т.е. имеющее смысл категорического предписания, полагалось абсолютно истинным, а вот если глагол находился в опгативе (желательное наклонение), то утверждение вполне могло подвергнуться некоторому сомнению (миманса).

Эту же проблему, – считает Чакрабартти, – можно рассмотреть с другой стороны – с точки зрения авторитетности самого говорящего. В буддизме, например, если говорит Будда, то это, несомненно, абсолютная истина, а если какой-то абстрактный свидетель, то здесь уже возникают вопросы (на высказывание: «Я видел, как рухнуло здание» следует ответ буддистов типа: «Что значит – он видел? Ведь здания уже нет, он уже не тот, что был и вообще и дом, и он, и все в мире – это просто постоянно меняющийся поток дхарм»). В современной трактовке эта проблема сводится к установлению степени доверия к источнику (имеется в виду источник информации, который проверить невозможно, например, свидетельство какого-то древнего историка). Профессор из Оксфорда Дэвидсон по этому поводу полагает, что полностью доверять источнику нельзя, рассчитывать же можно, максимум, на его непротиворечивость (Чакрабартти 1992:431).

Итак, постановка и лингвофилософский анализ вопроса о достоверности познания, полученного вербальным образом, как показывает Чакрабартти, вызывает к жизни большое количество

сопутствующих проблем, которые, несмотря на то, что были поставлены еще в древности, достаточно актуальны и интересны сегодня. Этой же теме посвящены компаративные публикации немецкого ученого Бутзенбергера (1996), исследователя из Индии Даша (1999), и француза Перретта (1998).

Современный взгляд на решение проблемы истинности высказывания в буддизме предлагается в работе американского исследователя Дж. Холдера (1996). Он считает, что для Будды, всегда оставляющего в стороне неопределенные вопросы («авьяката»), поскольку они не приносят практической пользы, истинно только то, что ведет к избавлению от страданий и достижению освобождения. В этом смысле даже сама дхарма – «добродетель» является только инструментом, как это видно из «Притчи о плоте», где дхарма уподобляется плоту, который, когда далекий берег освобождения достигнут, должен быть оставлен. Таким образом, Будда, как и всякий прагматик, любое требование истины соотносит с контекстом, обеспечивающим адекватные критерии истинности высказывания. По мнению Холдера, существует явное сходство между западным прагматизмом и ранним буддизмом – «оба ищут нечто среднее между абсолютизмом и релятивизмом; оба пытаются найти объективные основания для суждений без впадения в эмпирически необоснованные метафизические спекуляции» (Холдер 1996:458).

В попытке обнаружить сходства эпистемологических концепций современной физики – теории относительности и квантовой механики, с одной стороны, и восточных религиозно-философских традиций, современные исследователи продолжают обращаться именно к буддийской философской мысли. Почему же, когда говорится о философии современной физики, возникают ассоциации именно с буддизмом?

Возникновение философии современной физики в ее сегодняшнем виде связано с изменением подхода к наиболее основополагающим физическим понятиям – понятиям времени и пространства. Согласно теории относительности, неверно, что пространство имеет три измерения, а время существует отдельно от него. Одно тесно связано с другим, и вместе они образуют четырехмерный пространственно-временной континуум. Далее, в отличие от ньютоновской модели, здесь нет единого течения времени. Разные наблюдатели, двигаясь с различными скоростями относительно наблюдаемых ими явлений, указывали бы на раз

ную их последовательность. В таком случае, события, одновременные для одного наблюдателя, для другого произойдут в различной последовательности. В результате, все измерения в пространстве и времени теряют свой абсолютный характер. И время, и пространство – лишь элементы языка, используемого неким наблюдателем для описания наблюдаемых явлений. Таким образом, с возникновением теории относительности изменился общий подход физики к описанию явлений природы.

Пионеры переводов и исследований буддизма мадхьямики, такие, как Щербатской и Мурти, интерпретируют как «относительность» буддийские термины шуньята (букв. «пустота»), а также «пратитья самутпада» (букв. «взаимозависимое возникновение»). Концепция пратитья самутпада является основополагающей в буддизме. В ней сформулирована мысль о причинах страданий в этом мире – одна из четырех благородных (арийских) истин. Общий смысл пратитья самутпада сводится к тому, что в этом мире все обусловлено и нет ни единой сущности, которая, обуславливая другую сущность, не была бы сама обусловлена третьей (Лысенко 1994:169). В мадхьямике это составило сущность доктрины шуньяты (пустоты, относительности). Учение о пустоте утверждает, что все страдания и ограничения следуют из врожденной веры человека в самостоятельное существование явлений. Такая вера является причиной цепей самсары – бесконечного круговорота рождений, старости, болезней и смерти. Окончательная истина шуньяты, или пустоты-относительности заключается в отсутствии у всех явлений их внутренней самости, поскольку они возникают зависимо друг от друга, то есть сами по себе не существуют.

Американским физиком Мэнсфилдом все аргументы, используемые мадхьямиками в защиту своей теории, делятся на три группы: зависимость явлений от причин и условий, отношение час гей к целому и зависимость явлений от ментальных обозначений и наименований. Для понимания его сравнения определим некоторые важные пункты специальной теории относительности. При скоростях, близких к скорости света, длины, массы и временные интервалы объектов движения меняются относительно места наблюдения. Это экспериментально подтверждают физические эксперименты с элементарными частицами, движущимися со скоростями, близкими к скорости света. Следовательно, не существует длины или массы, отдельной, не привязанной к месту, откуда проводятся измерения. «Абсолютные», независимые масса, для

на и т.д. – бессмыслица. Мир классической физики пошатнулся, поскольку наиболее фундаментальные («реальные»), первичные качества объектов лишились неотъемлемого существования в физической реальности.

Таким образом, подобие между физической относительностью и зависимым возникновением мадхьямики в каком-то смысле существует, хотя первая обращается только к физическим явлениям, а вторая – к внутренним и внешним явлениям на всех уровнях. Но концептуальное обсуждение физической относительности, с точки зрения Мэнсфилда, часто впадает в серьезную ошибку, подчеркивая зависимость пространства, времени и т.п. только от структуры, из которой проводятся измерения (положения наблюдателя – Мэнсфилд 1990:67). Более важным здесь представляется открытие многочисленных инвариантов – атрибутов, одинаковых во всех измерительных структурах. Простым примером является скорость света в вакууме, которая одна и та же для всех наблюдателей, относительно их движения. По словам Мэнсфилда, «пики инвариантов возвышаются над океаном относительности» (Мэнсфилд 1990:68). Существует ли параллель этому в мадхьямике? Могут ли постоянность, кажущаяся независимостью и универсальностью пустоты, по аналогии с физикой, привести к пониманию ее как «пику над океаном зависимых явлений»?

Прасангика мадхьямика считает, что все подчинено принципу зависимого возникновения, включая саму пустоту. Хотя пустота – постоянное явление, она сама зависит, например, от введения сознания. Зависимость пустоты – гарантия отсутствия у нее самости (Мэнсфилд 1990:66). Понятие пустоты формулируется в свете доктрины двух истин: абсолютной, в свете которой все явления пусты и относительной, с позиции которой объекты в области повседневных событий и существуют и функционируют. В отношении физической относительности и ее структурно инвариантных законов и атрибутов философы мадхьямики, по мнению Мэнсфилда, сказали бы, что вся физика – это сложное концептуальное построение, где происходит взаимодействие между человеком и природой – объектами, каждый из которых не имеет независимого существования.

Современная квантовая теория свидетельствует о фундаментальной целостности мироздания, обнаруживая, что мы не можем разложить мир на отдельные «строительные кирпичики». Эксперименты последних десятилетий раскрыли динамическую сущность мира частиц. Любая частица может быть преобразована в

другую; энергия способна превращаться в частицы, и наоборот. В этом мире бессмысленны такие понятия классической физики, как «элементарная частица», «материальная субстанция» и «изолированный объект». Вселенная представляет собой подвижную сеть взаимосвязанных энергетических процессов. Проникая в глубины вещества, мы видим не самостоятельные компоненты, а сложную систему взаимоотношений между различными частями единого целого – это позволяет говорить о зарождении новой парадигмы в современной науке – холизма. В системе взаимоотношений объектов непременно фигурирует наблюдатель. Человек-наблюдатель представляет собой конечное звено в цепи процессов наблюдения, поэтому воспринимать свойства любого объекта квантовой действительности – это значит обязательно учитывать его взаимодействие с наблюдателем (так называемая «концепция участия»).

Буддийская мысль традиционно разделяет ментальные формы (санскр. – самврита) и очищение ментальных форм (санскр. – нирвана). По мнению сингапурского исследователя Баласубраманьяма (Баласубраманьям 1993), этот взгляд можно проинтерпретировать в кантианском духе: опыт очищения ментальных форм является опытом чувственного многообразия. Характерной особенностью буддийского учения является разделение между обычным восприятием, использующим ментальные конструкции (санскр. – савикальпа), и восприятием «без ментальных конструкций», чистым чувствованием (санскр. – нирвикальпа). Ментальная конструкция савикальпа действует на опыт нирвикальпа – непосредственное чистое восприятие, создавая дифференцированный мир объектов эмпирического опыта. Баласубраманьям считает, что, традиционный буддийский взгляд трактует эмпирическое объекты как организованные «паттерны ощущений» и предлагает рассматривать их как чувственные гештальт-объекты. Роль ментальных конструкций в процессе распознавания заключается в том, что благодаря им существует свобода выбора теоретического контекста, что согласуется с упомянутой выше «концепцией участия» в квантовой механике.

Сходство доктрины пратитья самутпада с современной квантовой теорией сингапурской исследователь Баласубраманьям называет «параллелями по идентичности», если оно является следствием альтернативных подходов к изучению свойств одних и тех же объектов (например, использования ионизационных камер и циклотронов в квантовой механике и применение йоги и медита

ции в буддизме) и «параллелями по аналогии», если объекты изучения разные (электрические и гидродинамические явления, волны в механике и оптике и т.п.) (Баласубраманьям 1993:207).

Баласубраманиям не согласен с Мэнсфилдом, усматривающим «параллели по идентичности» между концепцией пустоты буддизма мадхьямики и принципом холизма. Он утверждает, что здесь имеют место «параллели по аналогии», возникающие из подобия гештальт и квантовых объектов (Баласубраманьям 1993:220). Как известно, гештальтпсихология подчеркивала целостный и структурный характер психических образований. Сходство между эпистемологическими концепциями буддизма мадхьямики и квантовой механики, безусловно, существует. Тем не менее, мы не можем назвать его тождеством, поскольку объекты рассмотрения в буддизме имеют принципиально иную природу, чем квантовые объекты – в них существенна роль сознания. Поэтому необоснованным выглядит утверждение Мэнсфилда, что одна из этих теорий может послужить «усилению» другой, скажем, «в помощь» древней доктрине, заменить «устаревший» пример «змеи, принятой за веревку» чем-то более «современным» из квантовой механики (Мэнсфилд 1990:70).

В дополнение к сказанному в отношении данной проблемы, можно было бы факультативно (поскольку настоящая работа посвящена обзору зарубежных компаративных публикаций) заметить, что эта тема весьма занимает отечественных исследователей, особенно физиков, интересующихся философией науки.

Интересно отметить, что как в квантовой теории, так и в буддизме обнаруживаются логические парадоксы сходной природы. Их исследованию посвящена статья профессора философии из Хельсинки Илкки Пинисайнен (Пинисайнен 1996). Один из авторов буддизма мадхьямики Джнянагарбха (VIII-й в.), пытаясь определить различие между абсолютной и относительной истиной в своих «Стихах о различии между двумя истинами» приходит к парадоксальным заключениям. Современный исследователь Х. Патнэм выявляет логические парадоксы в процессе анализа роли наблюдателя в квантовой механике (Патнэм, 1981:50) и для их иллюстрации использует выводы Джнянагарбхи.

В чем сущность парадокса Джнянагарбхи? В литературе буддизма махаяны делается различие между двумя видами истины. Для буддистов существует две реальности: условная, или эмпирическая («самврители сатья»), создаваемая познающим интеллектом, и окончательная, или абсолютная («парамартха сатья»), воспринимаемая непосредственно в «чистом ощущении».

Джнянагарбха определяет относительную истину («самврити сатья») как то, что соответствует возникновению вещей («она известна даже пастухам и женщинам»), но это не истина в настоящем смысле – Пиисийнен 1996: 198). Относительная истина бывает двух видов: правильная («татхья») и неправильная («митхья») и является противоположностью абсолютной истине, последняя же не может быть связана с возникновением, поскольку она вообще не возникает, как объект познания (Пиисийнен 1996; 199), т.о. абсолютная истина вообще не может быть познана или выражена в словах.

С абсолютной точки зрения, относительная истина отражает возникновения явлений и связанные с ними действия, но не реальность. Но когда абсолютная реальность сама рассматривается с окончательной или абсолютной точки зрения, понятие окончательности действует одновременно и как объясняемое и как объяснение, что, по сути, является парадоксом. Исходя из этого, Джнянагарбха утверждает, что в действительности не может быть абсолютной точки зрения, отличной от относительной. Поэтому «все истинно (в относительном смысле) и ничто не истинно (в абсолютном смысле)» (Пиисийнен 1996:199).

Патнэм в своем эссе «Реализм с человеческим лицом» (Кантовские лекции, 1987) использует рассуждения Джнянагарбхи. Он отмечает, что в квантовой механике, в отличие от классической физики, наблюдатель должен быть включен в изучаемую систему (она, т.о. должна быть соотносимой с его размерами, поэтому, в частности не может быть квантово-механической теории Вселенной). В формулировке Бора (в т.н. копенгагенской интерпретации), это звучит так, что любое свойство системы имеет значение и существует только в зависимости от конкретного измерительного аппарата в конкретной экспериментальной ситуации. В качестве примера Патнэм берет атом радия. За некоторое время t атом может либо остаться в первоначальном состоянии A , либо перейти в состояние B , в котором он испустит один или несколько квантов излучения. Хотя природа квантового феномена такова, что мы не можем предсказать точное состояние этого атома, это не отражено в математической формализации. Уравнение Шредингера утверждает, что наш атом подвергается переходу от A к A^* , когда либо измерения не производятся, либо нет наблюдателя. Если же измерения произведены, то происходит «скачок» атома либо в состояние A , либо в состояние B , другими словами, стохастический переход от A^* к A либо к B зависит от произведе

ния измерений. Взгляд, на мир таким, каким мы его знаем и воспринимает, Патнэм именуется «внутренним реализмом» по контрасту с реализмом метафизическим (Патнэм 1981:60).

Слабое место копенгагенской интерпретации, по мнению таких ученых, как, например Х.Эверетт и Б.С. де Витт, состоит в том, что суперпозиция A^* – это не полное описание. Они предлагают заменить ее на «концепцию множественных миров» (их на самом деле должно быть более чем много, примерно 10^{100} !). Эта концепция, по их мнению, радикальным образом разрешает все эпистемологические трудности, постулируя, что Вселенная как раз такова, каков аппарат квантовой механики. Любому суперпозиционному состоянию волновой функции соответствует свой мир, не менее реальный, чем остальные, и никак не взаимодействующий с другими. Болгарский исследователь Петров сказал по этому поводу. «Логически все правильно, только несколько неправдоподобно» (Петров 1989:40). Неопределенность здесь снимается путем «раскола» вселенной на параллельные миры. В вышеприведенном примере это означает, что один наблюдатель экспериментирует в мире, где атом распадается, а другой – где он стабилен. Патнэм утверждает, что эта концепция доказывает только крах метафизического реализма – «великой мечты физиков об описании физической реальности отдельно от наблюдателя», о том, что мир является целостностью, одним «Взглядом божьего ока» (Патнэм 1981:60).

Некоторые ученые считают, что холистское движение, с одной стороны, а, с другой, концепция «множественных миров» Эверетта – это два совершенно разных направления поисков выхода из коварной интерпретационной проблемы квантовой механики, которые идут под имплицитным лозунгом «реализм любой ценой» (например, Петров). Другие полагают, что необходимо отделять вопрос о содержании научной теории от вопроса об ее отношении к реальности, то есть квантовая теория требует от нас принять внутренний реализм, тогда, как метафизический реализм обусловлен чисто психологическими причинами (Пиисаинен 1996:203).

Причины описанных парадоксов, по мнению Пиисаинен, кроются в универсальных законах человеческого мышления. Для иллюстрации этого утверждения, она анализирует известный со времен античности «Парадокс лжеца» (Пиисаинен 1996:204). (Объяснение этого и других логических парадоксов в трактовке известного древнеиндийского философа Бхартрихари в сравнении со взглядами современных логиков предложено в работе аме

риканского исследователя Я. Хаубена 1995). Парадоксальное утверждение «Все критяне – лжецы» (включая того, кто говорит) преобразовывается в следующую форму:

Предложение (1) ложно.

Это означает, что «(1) ложно» истинно, если и только если (1) ложно. Но это логически означает, что «(1) ложно» истинно, если и только если «(1) ложно» – ложно, т.е. – парадокс. Мы получаем бесконечную цепь – если ложно, то истинно, но если истинно, то ложно и ответ на вопрос бесконечно колеблется между двумя альтернативами. Патнэм предлагает считать, что не существует единого понятия истины, а есть иерархия истин (истина₁, истина₂ и т.д.), каждой из которых соответствует свой язык, таким образом, существует иерархия языков, в которой каждый из стоящих уровнем выше является метаязыком для предыдущего (Патнэм 1981:62). Но само утверждение о существовании такой иерархии ставит нас в положение наблюдателя, находящегося над всеми иерархиями, что приводит к парадоксу, поскольку мы всегда находимся внутри одной из них, т.е. «Взгляд божьего ока» Патнэма, взгляд на мир «со стороны» невозможен. В этом и состоит параллель с дилеммой Джнянагарбхи.

«Взгляд божьего ока» формально эквивалентен «окончательной истине» Джнянагарбхи в смысле «точки зрения». Патнэм считает, что такая точка зрения априори невозможна, для Джнянагарбхи же она и возможна и невозможна. Как показал еще в 1931 году Гедель (Нагель и Ньюмэн 1964:26-33), доказательство, согласно которому, система, достаточно всесторонняя, чтобы включить в себя всю арифметику, последовательна, не может быть осуществлено с помощью аргументов, которые представляемы в формальном арифметическом исчислении. Недавно Пенроуз (цит. по Пиисийнен 1996: 204) применил результаты Геделя, чтобы показать то, что мы не можем положиться ни на одну формальную систему доказательств, существующую в нашем разуме, для доказательства одновременности нашего акта человеческого мышления и осознания этого акта.

Это позволяет лучше понять природу парадоксов, как в буддийской философии, так и в квантовой механике. Структура человеческого познания всегда такова, что мы не можем избежать противоречий и парадоксов в нашем представлении знания – она логически неполна. Это и приводит к описанным выше парадоксам, отделенным друг от друга временным интервалом протяженностью более тысячи лет, однако имеющим одинаковую природу. Чтобы разрешить парадокс, нужно либо оставить систему па

радоксальной, но при этом логически полной, либо снять парадокс, отказавшись от понятия окончательной истины (у Джнянагарбхи) или «взгляда божьего ока» (у Патнэма), т.е. требования логической полноты в геделевском смысле.

Тему логических парадоксов продолжают публикации, посвященные знаменитому буддийскому философу Нагарджуне. Работы американского ученого Я.Маббетта (1995, 1996) предлагают решение известного парадокса Нагарджуны, который в одной из трактовок звучит так: «Отрицательное утверждение: «Нет вещей, имеющих свою собственную природу («свабхава»)», логически вытекающее из веры Нагарджуны в отсутствие независимого существования вещей, противоречит другому его утверждению, что он не отрицает ничего, поскольку отрицания не существует». Еще во времена Нагарджуны последнее вызвало бурные возражения оппонентов, говорящих, что так же как огонь, который не существует, не может гореть, отрицание, которое не существует, не может отрицать (Маббетт 1995, 1996).

Современный европейский взгляд на логический вывод в ньяе исследуется в работе американского ученого Дж. Ганери (Ганери 1996), который сравнивает заинтересованность индийской логической мыслью европейских логиков и историков философии девятнадцатого и двадцатого веков, возникшую после «открытия» Кольбруком в 1824 г. индийского силлогизма, т.н. пятишаговой схемы логического вывода в «Ньяя-сутре», с пониженным интересом к этой теме индийских философов прошлого века Вивекананды и Радхакришнана, которые предпочитали «спиритуализм» рациональной традиции.

Интересно, что рассмотренные выше темы самости и парадоксов неожиданным образом сочетаются с темой окружающей среды. Американский исследователь А.Герман (Герман 1994) предлагает разделять философские проблемы на разрешимые, неразрешимые и нерешаемые. В основе этой классификации лежит аналитическая процедура, включающая постановку проблемы, разделение сомнительных и двусмысленных понятий, устранение двусмысленностей в анализе возможных значений и, наконец, выбор среди данных значений. К неразрешимым Герман относит философские вопросы о бытии Бога, бессмертии души и т.п. а также логические и семантические парадоксы типа рассмотренного выше парадокса лжеца. Нерешаемыми полагаются проблемы, решение которых связано с осознанием нерешаемости, что или выводит на путь других действий, или преобразует самого че

ловека. Примером пути других действий является «фундаментальный парадокс гедонизма»: стремящийся к счастью или удовольствию никогда его не достигнет, счастье – побочный продукт деятельности, преследующей иные цели. Путь отказа от решения, подчинения нерешаемости иллюстрирует парадокс отсутствия желаний (нирваны). Нагарджуна в своей «Муламадхьямикакарике» доказывает, что самопреобразование (т.е. достижение нирваны) недостижимо как практически, как и логически, поскольку отказ от желаний является одним из видов желаний. Логически это выражается в осознании того, что свобода не может существовать без рабства, а отсутствие желаний без стремления к ним. В качестве решения этого парадокса, мадхьямика предлагает интуитивное постижение природы нерешаемых проблем, возникающее внезапно, без участия разума, вследствие изменения самого отношения к проблеме.

Подобным же образом А.Герман предлагает решать проблемы экологического кризиса. Причиной последнего, по его мнению, является т.н. проблема отчуждения. Природа отчуждается от человека, а человек от самого себя. Японский теоретик дзен-буддизма Судзуки и представитель европейской философии Эрих Фромм считают, что такое отчуждение можно преодолеть только через самопреобразование, а потерянное, закрытое или разрушенное в себе еще может быть найдено, открыто и восстановлено, но для Судзуки самопреобразование связано с дзэн-буддизмом, а для Фромма с познанием себя через психоанализ. Для «натуралиста XX столетия, педагога и экономиста» Олдо Леопольда самопреобразование человека – это развитие экологического сознания, преодолевающего узкие рамки я. Оно является следствием постижения собственного места в сообществе всей Земли (Герман 1994:215). Однако отсутствие у Олдо Леопольда ясных указаний на способ «обнаружения» этого собственного места оставляет единственную возможность понимать этот путь как самопреобразование, т.е. как выход за пределы собственного эгоизма собственными усилиями. Поэтому экологическое отчуждение оказывается нерешаемой философской проблемой, т.е. проблемой, решение которой приводит к парадоксу типа нирваны или счастья – парадоксу освобождения от собственного я.

Все эти парадоксы имеют то общее свойство, что стремятся заставить разум или собственное я сделать нечто, разрушающее их самих. По мнению Германа, за выраженной в них чисто психологической проблемой можно увидеть проблему, по природе ло

гическую или семантическую. Неразрешимость психологического парадокса ведет к подчинению, в котором, по мнению Германа, происходят «превращение и преобразование, развитие экологического сознания, где, подчиняясь, становишься членом сообщества» (Герман 1994:216). Вот таким любопытным образом сочетаются в понимании компаративиста логические парадоксы с вопросами энвайронмента.

Итак, все вышеизложенное было посвящено приоритетным предметным направлениям в сегодняшних компаративных исследованиях. Выйдя же за рамки чисто предметного содержания, можно обнаружить еще одну интересную тему – тему саморефлексии КФ, которой посвящено исследование известного ученого-компаративиста Р.Паниккара (Паниккар, 1989). По его мнению, компаративные исследования призваны играть роль некой метадисциплины в отношении остальных философских учений. Он предлагает назвать ее «диалогической философией». Метод Паниккара основан не на сравнении, а на диалоге различных философских учений, это попытка увидеть друг друга под разными углами зрения, с разных перспектив. Основанием для такого подхода, по Паниккару, является наша уникальность и несравнимость, невозможность до конца понять чужой философский опыт. Определяя КФ как метафилософию, а также исходя из того, что любое предметное изучение требует герменевтической деятельности, Паниккар предлагает назвать ее «диалогической герменевтикой», поскольку она возникает не в рамках одной культуры («морфологическая герменевтика») и не в исключительно исторической перспективе («диахроническая герменевтика»), а между двумя или более культурами, независимых как в предметном, так и в историческом отношении.

Поскольку вопрос о границах познания в разных философских традициях решается по-разному, возникает сложность, связанная с преодолением границ своего собственного философского мира, т.к. в случае более чем одной культуры горизонты и уровни понимания различны. (Кивок головой, например, одни расценивают, как согласие, другие – как отказ.) Другими словами: где ключ к расшифровке посланий, адресованных нам или отправленных нами? Ведь уникальность и истинное значение философской традиции теряются, когда она интерпретируется в соответствии с чуждыми ей категориями.

Диалогическая герменевтика принимает культурные основания, мифы и постулаты разных традиций априори, без обсуждения и критики, просто, как условие понимания, как условие на

чала диалога, в котором медленно рассеивается непонимание, вырабатывается общий язык, расширяются границы восприятия. Это не наложение одной философии на другую, а, скорее, создание общей вселенной дискурса, которое берет начало в диалоге, скорее искусство, чем наука, скорее практика, реализующаяся во встрече партнеров, чем теория. Процесс взаимопонимания Панникар уподобляет процессу обучения новому языку, причем здесь имеет место взаимное оплодотворение. Однако нейтральное сравнение разных философских учений практически недостижимо, поскольку любой человек, будь то исследователь-компаративист или представитель философской школы, находится внутри своего собственного мифа, в котором он живет и сознает себя. Тем не менее критическое сравнение может рассматриваться как первый этап, необходимая аналитическая подготовка на пути к диалогу.

Мы познакомились с «репрезентативными» статьями по основным направлениям современной КФ. Разумеется, они существенно различаются по своему научному уровню. Наряду с серьезными исследованиями среди них встречаются и достаточно поверхностные, эссеистические наброски (критический разбор представленных работ не входил в задачу нашего обзора). Тем не менее, все они были опубликованы в солидных международных журналах, имеющих авторитет в научном мире и отражающих определенное «состояние умов», и уже по этой причине заслуживают нашего внимания.

Литература

- Balasubramaniam A.*, «Explaining Strange Parallels. The Case of Quantum Mechanics and Madhyamika Buddhism» – *International Philosophical Quarterly*. Bronx (N.Y.), 1993, cc. 205-223.
- Bohr N.*, *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York: John Wiley & S. 1958.
- Butzenberger K.*, «On Doubting What There is Not. The Doctrine of Doubt and the Reference of Terms in Indian Grammar, Logic and Philosophy of Language». – *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1996. Vol.24, №4. cc. 363-406.
- Ganeri J.*, «Self-Intimation, Memory and Personal Identity». – *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1999. Vol.27, №5, cc. 469-483.
- Ganeri J.*, «The Hindu Syllogism: Nineteenth-Century Perceptions of Indian Logical Thought». – *Philosophy East and West*. Honolulu, 1995. Vol.46, № 1, cc. 1-16.
- Herman A.Z.*, «Madhyamika Buddhism and the Problems of Alienation, Self-transformation and the Environment». – *Asian Thought and Society*. – Oneonta, 1994. Vol. 19, № 57, cc. 199-219.
- Gier N.F.*, «Ahimsa, the Self and Postmodernism: Jain, Vedantist and Buddhist Perspectives». – *International Philosophical Quarterly*. – Bronx (N.Y.), 1995. Vol 35, № 1, cc. 71-85.
- Dash A.*, «Sabdabodha, Cognitive Priority and the Odd Stories on Prakaratavada & Samsargatavada». – *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1999. Vol.27, № 4, cc. 325-376.
- Ishigami-Jagolnitzer M.*, «The Self and the Person as Treated in some Buddhist Texts». – *Asian Philosophy*. Abingdon, 1997. Vol.7, N 1, с.37 и далее.
- Collins S.*, «A Buddhist Debate About the Self, and Remarks on Buddhism in the Work of Derek Parfit and Galen Strawson». *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1997. Vol. 25, N 5, cc. 467-493.
- Kartikeya C.P.*, «The Paradox of Negation in Nagarjuna's Philosophy». – *Asian Philosophy*. Abingdon, 1994. Vol. 4, № 1, cc. 17-32.
- Levine Michael P.*, «No-Self, Real Self, Ignorance and Self-Deception: Does Self-deception Require a Self?». – *Asian Philosophy*. Abingdon, 1998. Vol.8, № 2, с.103 и далее.
- Loy D.*, «Lack and Transcendence: the Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism». – *Asian Philosophy*, Abingdon, 1998. Vol.8, №3, с.215 и далее.
- Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* *Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма*. – М.: «Восточная литература» РАН. 1994.
- Mabbett J.W.*, «Is There a Devadatta in the House?» – *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1996. Vol.24, № 3, cc. 295-320.
- Mabbett J.W.*, «Nagarjuna and Deconstruction» – *Philosophy East and West*. Honolulu, 1995. Vol.45, № 2 – cc. 203-225.

Mansfield V., «Relativity in Madhyamika Buddhism and Modern Physics». – *Philosophy East and West*, Honolulu, 1990. Vol 40 № 1.

Nagel Bruno M.J., «Unity and Contradiction: Some Arguments in Utpaladeva and Abhinavagupta for the Evidence of the Self as Siva». – *Philosophy East and West*, Honolulu, 1995. Vol.4, № 4, сс. 501-525.

Nagel E. & Newman J.R., «Gedel's Proof». London, Routledge & Kegan Paul. 1964.

Panikkar R., «What Is Comparative Philosophy Comparing?» – *Metaphilosophy*, 1989. Vol 20, №№ 3&4.

Putnam H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1981.

Петров С., «Спектр возможных интерпретаций и альтернатив квантовой механики». – *Философские исследования квантовой теории. К 25-летию теоремы Белла*. М., 1989.

Perrett Roy W., «Truth, Relativism and Western Conceptions of Indian Philosophy». – *Asian Philosophy*. Abingdon, 1998. Vol.6, № 2, с. 19 и далее.

Puustiyainen I., «Jñānagarbha and «God's-Eye View». – *Asian Philosophy*. Abingdon, 1996. Vol. 6, №3, сс. 197-206.

Suganasiri Suwanda H.J., «The Whole Body, not Heart, as «Seat of Consciousness» The Buddha's View». – *Philosophy East and West*. Honolulu, 1995. Vol.45. №3, сс. 409-430.

Ho D.Y.F., «Selfhood and Identity in Confucianism, Taoism, Buddhism and Hinduism: Contrasts with the West». – *Journal for the Theory of Social Behavior*, 1995. Vol 25, №2. сс. 115-139.

Holder J., «The Early Buddhist Theory of Truth: a Contextualist Pragmatic Interpretation». – *International Philosophical Quarterly*. Bronx (N.-Y.), 1996. Vol.36, №4, сс. 443-459.

Houben Jan M., Bhartrhari's Solution to the Liar and Some Other Paradoxes. *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1995. Vol.23, №4, с. 381-401.

Chakrabarti A., «On knowing by Being Told». – *Philosophy East and West*, Honolulu, 1992. Vol.42, №3, сс. 421-439.

Шохин В.К., Ф.И.Щербатской и его компаративная философия – М.: «Институт философии». 1998.