

В. Б. Касевич

БУДДИЙСКИЕ СХОЛАСТЫ И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ РЕЧЕВЫХ АКТОВ

Под схоластикой обычно понимают тип религиозно-философского мышления и основанные на нем практики, для которых характерно, с одной стороны, акцентирование примата вероучения, а с другой — склонность к формально-логической упорядоченности человеческой мысли, к созданию целостных логических систем (наиболее известный пример — «Сумма теологии» Фомы Аквинского). Важное место в деятельности схоластов занимало изучение сакральных и производных от них текстов, составление комментариев к текстам, комментариев на комментарии и т. д. Расцвет схоластики в Западной Европе приходится на Средние века, которые еще недавно считались «темным временем» человечества, но сейчас характеризуются как эпоха интенсивных интеллектуальных исканий, достижения которых сказываются в целом ряде областей, от разработки формальной логики до теории автоматов [1–4].

Позиции, весьма сходные с европейской схоластикой, как и весьма близкие практики, можно обнаружить и в других ареалах, прежде всего это относится к индо-тибетской традиции [5].

Что касается теории речевых актов, то она возникла сравнительно недавно, в XX в., главным образом в рамках становления новой лингвистической субдисциплины — прагматики [6].

Говоря о речевом акте, большинство авторов различают локуцию, иллокуцию и перлокуцию. При более подробном анализе учитывают также пропозиционирование, в рамках которого осуществляются референция и предикация. В итоге получаем структуру: *локуция* как само по себе произнесение высказывания; *пропозиционирование* как отбор языковых элементов в их отнесенности к соответствующим референтам плюс построение пропозиции с участием отобранных элементов; *иллокуция* как определение функциональной направленности высказывания (угроза, информирование и т. п.), при изменении иллокуции изменяется значение высказывания; *перлокуция* как результат речевого акта с данной иллокуцией (испуг, расширение тезауруса адресата и т. п.). При еще более подробном анализе учитываются характеристики адресанта и адресата, темы сообщения и некоторые другие.

В буддийской схоластике, реализованной прежде всего как составление огромного массива комментариев к текстам Писания, восходящим к Будде, можно видеть значимые параллели к лингвистическому анализу в рамках теории (теорий) речевых актов. Прежде всего, это сужение функции самой речи — «слов». Иначе говоря, для буддийской традиции слова прежде всего принадлежат области локуции: от слов не следует ожидать слишком многого, их роль служебна; гораздо важнее то, что «за»

Касевич Вадим Борисович — профессор, зав. кафедрой, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail:

словами. Даже слова Будды — это всего лишь слова. Они выполняют свою функцию, которая характеризуется с помощью «метафоры плота»: плот переносит адепта на другой берег реки страдания — этим его роль исчерпывается. Лишь глубоко личностное знание, полученное в результате медитации (к которой *подводит* Писание), обеспечивает спасение.

Разумеется, проблему не могли не вписывать в общий контекст «невыразимости», т. е. фактически неадекватности человеческого языка [7]. Мыслителей и поэтов невыразимость, несказанность интересовали от начала начал. Это и знаменитое тютчевское «мысль изреченная есть ложь», и «слепая бабочка» Мандельштама, и высказанная за две тысячи лет до них гениальная сентенция Чжуанцзы: «Верша нужна, чтобы поймать рыбу. Когда рыба поймана, о верше забывают. Силки нужны, чтобы поймать зайца. Когда заяц пойман, о силках забывают. Слова нужны, чтобы поймать мысль. Когда мысль поймана, о словах забывают. Как бы я хотел найти человека, который забыл слова, и поговорить с ним!» [8, с. 313] (кстати, нюансировка, акцентуация в этих сентенциях разные, но более подробный анализ придется оставить в стороне).

Как следует из сказанного выше, понятия иллокуции и перлокуции носят ярко выраженный функциональный характер. Именно они придают теории речевых актов ее характерную прагматическую окраску. Буддийские представления о языке/речи, как и об истине, насквозь прагматичны. Так, если экзегеза может предложить нам более одного толкования конкретного пассажа текста и самого текста — предпочтение должно отдаваться **сотериологически адекватному** варианту толкования, т. е. тому варианту, использование которого в большей степени способствует улучшению кармы и, следовательно, приближает нирвану.

Интересно, что «прагматизм» здесь есть основания трактовать и в его терминологическом употреблении, прежде всего в духе философии Дж. Дьюи [9]. Действительно, с точки зрения Дьюи как в науке, так и в обыденной жизни человек постоянно сталкивается с неопределенными ситуациями, задача же философа, как и человека вообще, — превратить эти ситуации в определенные и в итоге использовать их для достижения соответствующих прагматических целей. Истина как таковая, которую искали поколения философов, фактически «изымается» из философского дискурса: истинен тот вариант из некоторого множества возможных ответов, который разрешает те или иные проблемы «здесь и сейчас».

Возвращаясь к роли и характеристикам текста в буддизме, следует отметить, что буддийские мыслители вообще относятся к скептическому направлению в трактовке языка (подобно Беркли, Ницше, Кожибскому и многим другим).

То же — в широком смысле (осевое, по Ясперсу) — время знало и других «отрицателей» языка как приемлемого средства коммуникации. Наиболее последовательный из них — Кратил, ученик Гераклита и один из первых учителей Платона, герой одного из самых замечательных — и самых «лингвистичных» — диалогов Платона. Аристотель повествует о Кратиле так: «...Кратил, который под конец полагал, что не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо сам он полагал, что этого нельзя сделать и единожды» [10, с. 137].

Кратил, по крайней мере внешне, гораздо последовательнее Будды. Он вообще отказывается от языка, от его использования — притом что Будда 50 лет проповедо-

вал, т. е. активнейшим образом **использовал** язык. Иначе говоря, у Будды наблюдается избирательность: применительно к одним ситуациям он активно пользовался языком, строил, часто в аллегорической форме, весьма сложный философский дискурс, применительно к другим — демонстративно отказывался от языковых средств выражения. Можно ли разграничить эти ситуации?

Их можно разграничить, прибегая к разным основаниям и отправляясь при этом от параметров речевого акта, упомянутым выше, которые удобно отразить, используя вопросы: *кому?* (т. е. по отношению к какому адресату?); *как? о чем?* Уместность первого вопроса объясняется тем, что, согласно некоторым традициям, Будда отказывался от обсуждения метафизических вопросов не вообще, а лишь при контактах с приверженцами соперничающих направлений. Он понимал, что пытаться воздействовать на человека со сложившейся системой убеждений практически бесполезно; он был проповедник, а не дискуссионщик.

Более сложен вопрос *как?* Применительно к этому вопросу в буддизме позднее сформировалась даже особая теория, так называемый принцип *ирауа*. Суть его заключается в том, что хотя язык признается крайне ненадежным средством, что он скорее затемняет и искажает реальность, нежели проясняет ее, «в руках» искусного «пользователя» он (язык) все-таки способен навести собеседника на правильные мысли, «заразить» его адекватным отношением к излагаемому вопросу. Здесь можно видеть некоторую аналогию с точкой зрения на язык и его потенции у Иоанна Дамаскина, который в проповеди на праздник Успения Богородицы говорит: «Ту, чрез которую даровано было нам славу Господню созерцать ясно, ни человеческий язык, ни ангелов премирных ум по достоинству восхвалить не возможет. Что же? Станем ли молчать, страхом удержаны, ибо по достоинству хвалить неспособны? Ни в коем разе. Или же прострем стену дерзостно, и пренебрежем положенными нам пределами, и коснемся безудержно до неприкосновенного, отвергнув узду робости? Нимало. Но, растворив страх любовью и совместный из оных соплетая венец, со святою робостию, дрожащею рукою, порывающеюся душою мысли нашей малое приношение Царице, Матери, Благодетельнице всякого естества как долг благодарности нашей воздадим» [цит. по: 11, с. 55]. То есть, перефразируя Черчилля, язык плох, но лучше орудия все равно нет.

Самый интересный вопрос — *о чем?* К этому вопросу мы вернемся чуть ниже.

Можно утверждать, что буддийские авторы ввели в рассмотрение **особый тип речевых актов**. Здесь начать нужно несколько издалека.

Как уже говорилось, на метафизические вопросы высшего порядка (например, «Конечен ли этот мир?») Будда отвечал «благородным молчанием». Уже ранние авторы пытались объяснить эту идиосинкразию Будды. В поздние времена для тех, кто ориентирован на западную философскую и религиозно-философскую традицию, естественно было соотнести эту проблему с различными изводами агностицизма, в частности кантианского: мир как множество «вещей в себе и для себя» непознаваем, поэтому задаваться подобными вопросами относительно мира и тем самым отвечать на подобные вопросы лишено смысла.

Авторы, которые подходили к исследованию проблемы «изнутри», пытались решить ее с учетом общей направленности буддизма. Дело в том, что, как неоднократно отмечалось исследователями, буддизм не стремится к решению мировоззренческих вопросов. Его нацеленность — на устранение страдания в этом мире за

счет индивидуальных усилий человека, которые улучшают индивидуальную карму. Иначе говоря, задача буддизма — терапия, причем не социальная, а индивидуальная (психотерапия, если угодно). В одной из сутр сам Будда уподобляет заинтересованность в метафизических вопросах ситуации, когда воин ранен стрелой и, вместо того чтобы обратиться за медицинской помощью, рвется получить все сведения относительно того, как стрела «нашла» его, из чего она сделана и т. д. и т. п.

Уже относительно ранние авторы (в частности, принадлежавшие к тибетской школе гелугпа) установили, что есть ровно 14 — не больше и не меньше — ответов на соответствующие вопросы, которыми Будда принципиально не пользовался. Это действительно метафизические вопросы и ответы. В сущности, они могут быть сведены к четырем вопросам, каждый из которых, как правило, предполагает четыре возможных ответа, но ни один из них Будда не выбирает, храня «благородное молчание». Вопросы следующие:

Имеет ли мир конец, или, иначе, конечен ли мир?
Постоянен ли мир?
Длится ли существование Будды после его смерти?
Материальна ли жизнь — или же жизнь и материя (тело) различны?

Вопросы предполагают ответы, которые на примере первого из них выглядят так:

Мир конечен.
Мир бесконечен.
Мир и конечен, и бесконечен.
Мир не является ни конечным, ни бесконечным.

По сути, Будда своим выбором отказа от ответа выбирает 5-й вариант ответа, что и дает особый тип речевого акта:

Неверно, что мир конечен;
Неверно, что мир бесконечен.
Неверно, что мир и конечен, и бесконечен.
Неверно, что мир не является ни конечным, ни бесконечным.

Это вполне хорошо соотносится со знаменитой максимой Л. Витгенштейна: «...То, что может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать» [12, с. 29]. Особый тип речевого акта здесь — это тотальный отказ от речевого акта.

Но почему именно эти вопросы вызывают «реакцию молчания»? Дело в том, что все они предполагают *пресуппозицию* существования объектов, что на самом деле отнюдь не очевидно. Пресуппозиция — это тоже категория современной лингвистики, относящаяся как к семантике высказывания, так и, особенно, к его прагматике. Пресуппозиция существования прежде всего важна в отношении к **миру**. Какой смысл предсказать миру какие бы то ни было свойства, если то, что принято называть «мир», есть всего лишь «волнение дхарм»? Вопрос о существовании дхарм и,

отсюда, мира просто не имеет смысла, поскольку бытийный предикат не в состоянии отразить тот модус, который им присущ.

В свою очередь, иллюзорность дхарм обосновывается их причинной обусловленностью: раз они причинно обусловлены, в них «нет ничего своего», а значит, и их нет как особой сущности. Здесь следует отметить, что для буддиста — особенно махаянистского толка — несуществование фактически приравнивается к отсутствию самости.

Не существует и Будды. Очень решительно формулирует это положение Ф. И. Щербатской, до сих пор лучший аналитик в буддологии: «Только неведение может вообразить, что хинаянический Будда имеет свое собственное реальное бытие. Никогда Будды не объявляли, что они сами или их элементы действительно существовали» [13, с. 243]. Иначе говоря, при принципиальной нерешаемости вопроса о пресуппозиции существования для объекта вопрошания сам вопрос становится *аномальным*, как это принято утверждать в современной теории пресуппозиции.

Такой подход был известен уже древним авторам. Так, крупнейший тибетский религиозный авторитет Цзонкхапа, следуя в этом Чандракирти, уподобляет вопросы, отвергаемые Буддой, вопросу о цвете кожи у сына бесплодной женщины. «Поскольку сын бесплодной женщины, — пишет он, — не воспринимается, не воспринимается и цвет его кожи» [цит. по: 5, с. 185].

Особо надо упомянуть, хотя бы в нескольких словах, вопрос о *времени*. Каждый речевой акт определяется координатами 'я, здесь, сейчас'. Все эти координаты определяются отдельно, «заново» для каждого речевого акта. Такая уникальность речевого акта объясняется, в частности, представлениями о времени. Как для индивидуумов, идентифицирующих себя путем употребления местоимения *я*, для пространственной координаты, определяемой местом расположения говорящего, — так и для времени: темпоральная координата здесь предполагает существование упорядоченного множества точек или отрезков времени. Но в рассматриваемом отношении соответствия между европейскими схоластами и буддийскими мыслителями носят более сложный характер, нежели мы видели это выше, применительно к иным аспектам речевого акта. Дело в том, что в западной схоластической философии есть понятия о вечности и временности, и эти понятия распределены: вечность ассоциируется с Богом, а временность — с человеком (или, шире, с тварным миром). По словам Фомы Аквинского, «временем измеряются только те [вещи], которые движутся, поскольку "время есть число движения", как объясняется в четвертой книге *Физики*. Но Бог всецело лишен движения... Следовательно, Он не измеряется временем <...> Следовательно, у Него нет начала и конца, и всем своим бытием Он обладает одновременно» [цит. по: 14, с. 79].

В буддийской догматике тоже существует «двойной счет» применительно к времени, но соответствующая оппозиция носит иной характер, не связанный с противопоставлением божественного и тварного. Это оппозиция двух уровней истины: эмпирического и абсолютного. В частности, на эмпирическом уровне мы воспринимаем мир как постоянно меняющийся, хотя с точки зрения абсолютной истины следует говорить о вечном и неизменном (ср. близкие к этому мысли Гераклита). Таким образом, в буддизме, по-видимому, на уровне абсолютной истины все речевые акты одновременны, что едва ли органично вписалось бы в схоластические схемы западноевропейских мыслителей.

Этих последних «не устроило» бы и представление о несуществовании Высшего Начала. Различия здесь коренятся в радикально разных системах; в частности, буддизм выступает как парадоксальная «религия без Бога», что, конечно, абсолютно неприемлемо для иудео-христианского подхода (равно как и для мусульманского).

В итоге можно констатировать, что западный и восточный (индо-тибетский) типы схоластики «сходятся» на семантико-прагматическом уровне, но расходятся на религиозно-философском.

При этом в индо-тибетском типе схоластики вполне совместимо отрицание существования Будды с утверждением его *всезнания*. В частности, Будда прекрасно представлял себе структуру речевого акта: при выборе коммуникативной стратегии, где одна из разновидностей — выбор молчания, Будда учитывал как минимум степень коммуницируемости смысла, характеристики адресата и, главное, обоснованность пресуппозиции существования для объекта вопрошания.

Литература

1. Словарь средневековой культуры / под общ. ред. А. Я. Гуревича М.: РОССПЭН, 2007. 656 с.
2. Коллстон Ф. Ч. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. 512 с.
3. Гуревич А. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб.: Александрия, 2009. 492 с.
4. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. 512 с.
5. Cabezón J. I. Buddhism and language: A study of Indo-Tibetan scholasticism. Albany: State University of New York Press, 1994. xiv+299 p.
6. Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17: Теория речевых актов. М.: Прогресс, 1986. 423 с.
7. Касевич В. Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996. 288 с.
8. Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб.: Петербург-XXI век; Лань, 1994. 416 с.
9. Schilpp P. A. The philosophy of J. Dewey. Evanston: Northwestern University, 1938. xv+708 p.
10. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
11. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 318 с.
12. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
13. Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Пг., 1919.
14. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-традиция, 2007. 464 с.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.