

**Д. Чаттопадхьяя**

# **ОТ САНКХЬИ ДО ВЕДАНТЫ**

**ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:  
ДАРШАНЫ, КАТЕГОРИИ, ИСТОРИЯ**

**Москва  
«СФЕРА»  
2003**

ББК 87.3

Ч 26

Перевод с английского

*В.А.Шишкина, В.П.Липеровского*

под редакцией

*В.И.Мельгорского*

Ч 26 *Чаттопадхья Д.*

**От санхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история.** Пер. с англ. — М.: Сфера, 2003. — 320 с.

Книга известного ученого, доктора философии, профессора Калькуттского Университета — Дебинрасада Чаттопадхьяи — написана специально для читателей-европейцев, только начинающих знакомиться с индийской философией. Она подробно и в то же время доступно и увлекательно рассказывает об истоках философской мысли Индии, о ведической литературе, о всех шести ортодоксальных даршанах (философских школах): санхье, йоге, веданте, мимансе, ньяе и вайшешике. Много места уделено и двум основным неортодоксальным даршанам — раннему буддизму и локаяте, а также учению джайнов.

Колоссальная эрудиция автора, легкость и доступность изложения, вместе с серьезным и оригинальным подходом к осмыслению сложнейших вопросов делают эту книгу явлением совершенно уникальным.

ISBN 5-93975-052-4

© Издательство «Сфера», 2003.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Дебипрасад Чаттопадхья хорошо известен в международных кругах историков индийской философии особенно как автор работы «Локаята. Исследование древнего индийского материализма» и редактор журнала «Индийские исследования. Прошлое и настоящее». Его новая работа «Индийская философия» является попыткой популяризировать богатства индийской философии среди своих соотечественников. Будучи реформатором в области мысли, Дебипрасад Чаттопадхья в своей работе выступает против устаревшей концепции, что Индия была и остается страной мечтателей и мистиков. Он рассматривает древних индийских философов как источник вдохновения и, будучи натуралистом, настойчиво утверждает ценности индийского натурализма.

Разумеется, это нелегко сделать. Старые формы индийского механистического натурализма остались несовершенными, так как развитие науки еще не достигло достаточного уровня. Поэтому натуралистические элементы: атомизм джайнизма и ньяя-вайшешики, *пракри-ти-паринама-вада* санкхьи и *йоги*, доктрина *спарши* в древнем буддизме, признававшем объективное существование материального мира, и подобные концепции в мимансе, так же как доктрина материи как единственной реальности в локаяте — не могли дать правильный, т.е. научный, ответ на вопросы: каково соотношение материи и сознания и каковы объективные законы развития материи и общества?

Приведем цитату из недавней статьи заведующего отделом социологии Делийского университета М.Н.Шриниваса, опубликованной в журнале «Марч оф Индия» (декабрь

1961 г.): «Безвозвратно ушли дни, когда индийские мыслители подвергали сомнению правомерность мирской деятельности... Действительно, с распространением рациональных форм мышления атеизм и агностицизм могут широко распространиться в Индии». Необходимость действия пропагандировалась в «Бхагавадгите» и «Йогавашиштхе», в «Джнянешваре» и «Гитарахасье», в «Анандаматхе» Банкима Чаттерджи, Вивеканандой и другими вплоть до Ганди и Радхакришнана, но всегда в рамках религии веданты. Поэтому современный индийский философ должен обратить свой взор в прошлое на научные, материалистические элементы в индийских философских традициях, что и делает Дебипрасад Чаттопадхьяя.

Я считаю величайшей честью предоставленную мне возможность сказать несколько слов индийскому читателю. Как индолог, я считаю своим долгом рассказать об Индии, и, особенно, об индийской философии в прошлом и настоящем. В течение нескольких десятилетий мой метод заключается в том, чтобы рассказать о неизвестной Индии и ее цивилизации посредством ее сравнения и противопоставления Европе и европейской цивилизации, хорошо нам знакомой. Поэтому я считаю, что при изучении всемирной философии крайне важно глубоко ознакомиться с общей историей философии, с тем чтобы внести ясность в проблемы развития индийской философии, а с другой стороны, чтобы материалы и точки зрения на историю индийской философии всесторонне обогатили всеобщую историю философии. Обе точки зрения, оба метода исследования взаимосвязаны.

Это сравнение и противопоставление должны включать также философские традиции Китая, их необходимо провести строго историческим методом. Неправильным будет сравнивать и противопоставлять философов этих трех регионов, если они не принадлежат к аналогичным этапам социально-исторического развития. Ибо результаты такого сравнения не позволят судить о правильности или ошибочности философской идеи или системы, хотя некоторые представители «сравнительной философии» так делают. Я бы рекомендовал следующую методику.

В первую очередь нам необходима периодизация истории индийской философии согласно действительному по-

ложению, как отмечает в упомянутых выше работах Дебипрасад Чаттопадхья. По моему мнению, начало философии в Индии было положено Уддалакой Аруни в «Чхандогья упанишаде»; его все еще крайне примитивный натурализм явился первой попыткой систематизировать то, что Дебипрасад охарактеризовал в своей «Локайте» как доисторическое посюстороннее мировоззрение, типичное для родоплеменного периода. Уддалака жил примерно за 600 лет до н.э., на заре появления индийских государств железного века. В противовес его натурализму Яджнявалкья вскоре сформулировал основы наиболее древнего индийского спиритуализма, включив в него доктрины *кармы*, *сансары* и *мокши*. Так началась борьба между двумя основными школами философии.

В последующий период, начиная со времен Будды, т.е. примерно с 500 г. до н.э. до периода правления династии Нанда, основанной около 330 г. до н.э. первое крупное государство, куда вошел Север Индии, борьба за и против доктрины *кармы* приняла форму *вад*, т.е. доктрин, но еще не систем. Будда проповедовал *аничча-ваду* и *анатта-ваду*, особенно цепь двенадцати *нидан*. Натуралисты проповедовали *уччхеда-ваду*, *бхута-ваду*, *ядричча-ваду* и *свабхава-ваду*, агностики — *аджняна-ваду*, фаталисты, особенно Маккхали Госала, — *кала- или нияти-ваду*. «Дигхаяникая» повествует о шести философах того времени — пять из них выискивали оправдания проводимой Аджаташатру политике деспотической силы, и только Джайна избегал этой темы и восхвалял аскетическое освобождение от всех уз. В аналогичном месте джайнской «Суягады» подобные философы защищают не только эту тему, но и вообще угнетение человека, особенно рабов, однако джайнистский автор не делает этого.

В «Дигхаяникае» автор-буддист стремится систематизировать все учения того времени в шестьдесят две философские точки зрения. В «Шветашватара упанишаде» сохранился краткий перечень этих *вад*. Кроме того, сторонники Упанишад проповедовали своего рода раннюю веданту, содержание которой нам до сих пор неизвестно.

То же самое можно сказать и о древнем джайнизме, санкхье, *йоге* и мимансе. Дебипрасад Чаттопадхья уже

показал в «Локаяте», что одним из источников санкхьи являются мифы племен о божестве и богине. Корни *йоги* лежат в племенном шаманизме, именно оттуда еще в древности она попала в индийскую философию, а затем была подхвачена буддистами с тем, чтобы доказать существование *сансары*, как об этом повествует легенда о *махабодхи* Будды.

Некоторые корни джайнизма лежат в племенном анимизме. *Ишвара-вада* отчасти связана со старой формой шиваизма, о чем свидетельствует цивилизация долины Инда. Еще не ясно, как, где и когда были сформулированы эти доктрины, однако для историка важно подчеркнуть, что индийская философия в весьма значительной степени не является по происхождению ведической, а это противоречит ортодоксальным учениям, и что теизм стал играть большую роль только в достаточно позднем периоде, как об этом свидетельствуют Панини, Гелиодор и др.

Следующим этапом явилась систематизация индийских философий. Древнейшей брахманистской философией стала санкхья, представленная в бесчисленных формах эпической санкхьи. *Сутры* мимансы, веданты, вайшешики, ньяи и йоги свидетельствуют о систематизации, а элементы «Махабхашьи» Патанджали, «Махабхараты» и «Чарака-самхиты» дают некоторый материал для воссоздания периода, предшествовавшего *сутрам*. *Ишвара-вада* возникла сравнительно поздно. Вот почему в хинаянистском буддизме, джайнизме, мимансе, санкхье не оказалось места для *ишвары*, и впоследствии они боролись против доктрины бога, которая, с другой стороны, как показывает Дебипрасад Чаттопадхьяя, играла все возрастающую роль в эпических санкхье и *йоге*, в некоторых видах веданты и поздней ньяи-вайшешике.

С началом феодальной эпохи начался *бхашья*—период индийской философии, т.е. период схоластики, который продлился до нового времени, но который следует разделить на ряд периодов. Если же говорить о деталях, то разногласия в хронологии являются одним из основных препятствий в разработке системы периодов в ближайшем будущем.

## Предисловие

В процессе установления периодов становится все более ясным, что развитие философии в Индии, как и в других странах, взаимосвязано с социальным развитием. Приведем лишь один пример. В период родового строя некоторая концепция мира как реальности вечно движущихся противоположностей (день и ночь, лето и зима и т.д.) у индоевропейцев, североамериканцев и др. принимает форму мифологической истории мира, а именно повествования о борьбе богов и демонов.

Концепция *риты* является примитивной основой доктрины Уддалаки Аруни о том, что *сам* изменяется (*викара*). В противоположность ему Яджнявалкья проповедовал, что *сам* — это неподвижный *брахман*.

Учения Будды об *аничча*- и *анатта-вадах* представляли собой так называемый средний путь между натурализмом и мистицизмом Упанишад. Таким образом, к ним можно применить гегельянские концепции тезиса, антитезиса и т.д.

Однако этого недостаточно. Необходимо учесть особую историческую ситуацию, в которой Будда проповедовал свое учение. Именно она во многом определяет то, что он толковал страдание как становление и отмирание и возрождал старую племенную магическо-мифологическую концепцию вечного движения (*рита*) в философской мысли.

Я могу лишь оказать помощь в воссоздании истории индийской философии, хотя и в очень ограниченной степени. Я бы хотел предложить какое-то организованное сотрудничество индийских и неиндийских историков индийской и неиндийской философии, для того чтобы как можно скорее создать объективную и подробную общую историю философии.

Вальтер Рубен  
12 марта 1962

## ОТ АВТОРА

Эта книга предлагается в качестве популярного введения в традиционные системы индийской философии. Я сознавал, что такая работа страдает некоторой ограниченностью, а также накладывает определенные обязанности, в отношении которых я бы хотел внести полную ясность.

Во-первых, книга предназначена быть лишь *популярным* введением. Во-вторых, она предназначена быть введением только в традиционные системы индийской философии. Объем ее поэтому значительно меньше, чем объем полного обзора индийской философской мысли.

Будучи лишь популярным введением, книга не предполагает предварительного знакомства читателя с предметом. Таким образом, нельзя избежать предварительной полемики, в частности относительно характерных особенностей развития философской мысли Индии. В процессе полемики неизбежно приходится использовать имена индийских философов, названия философских систем и текстов. Для читателей, впервые взявших в руки работу об индийской философии, эти имена и названия возможно представляют некоторую трудность. Поэтому я счел нужным подготовить указатель с краткими пояснениями, которые могут быть полезны читателю при ознакомлении с книгой.

Нельзя превратно понимать то повышенное внимание, которое уделяется значению наших традиционных ученых. Оно не означает неизбежную защиту традиционных ценностей, обычно поддерживаемых ими. Поскольку традиция, по которой знания передавались непосредственно от учителя к ученику, в течение столетий была наиболее важной формой передачи наших философских идей, постольку наши традиционные ученые



обычно оказываются наиболее ревностными хранителями наших традиционных идей. Другими словами, они являются нашими лучшими советниками в деле понимания древней и средневековой философской мысли. Тем не менее в настоящее время нам необходимо развивать также критическое отношение к ней. Однако наши традиционные ученые обычно выступают против любой критической точки зрения, выходящей за рамки широкой системы определенных традиционных ценностей. Одним словом, они являются хранителями благоговейного отношения к этим ценностям. Поэтому в настоящее время мы должны подняться выше этого благоговения, несмотря на возможность оскорбить широко распространенные чувства.

Это заставляет меня дать более полное объяснение того, как я понимаю значение слова *популярный*. Для меня оно значит нечто большее, чем простое изложение и дилетантское отношение к предмету. С этой точки зрения задача в действительности оказывается сложнее, чем написание легко читаемой работы. В книге, предназначенной быть действительно популярной, недостаточно дать объяснение того, о чем думали наши предки и что они проповедовали; она также обязана выявить как то, что продолжает жить, так и то, что уже отмерло, поскольку потребность сохранить все ценное в нашем философском наследии так же настоятельна, как и отказ от не имеющего ценности.

Мы не должны больше стремиться доказать, например, что наша *концепция мокши*, или «освобождения от земных оков», является высшим идеалом, когда-либо созданным в философии. Нашей цели сегодняшнего дня противоречат вводящие в заблуждение идеи о том, что Нагарджуна и Шанкара — величайшие философы, потому что они предостерегали нас против признания реальности мира, против того, чтобы полагаться на разум и опыт с целью приобретения истинных знаний.

Мы были воспитаны в атмосфере, в которой наши учителя с особенной гордостью говорили нам, что концепции *мокши* и *авидьи*, *кармы* и *йоги* являются свидетельством выдающегося значения индийской философии. Мы не питаем иллюзий относительно глубокого почита-

ния этих идей. Попытки их критики влекут за собой риск подвергнуться нападкам и даже оказаться заподозренным в антинациональных чувствах. Однако истиной не обязательно является то, что мы привыкли считать таковой в течение столетий, и освящение временем не представляет собой убедительного основания для ее приятия. Разве такой обычай, как *сати*, запрещение вдовам выходить замуж, и система неприкасаемых не были освящены обычаем в нашей стране?

Нам, по-видимому, нужен реформатор подобного же масштаба и в области мысли. Тем временем, однако, мы можем взять на себя более скромную ответственность за осуществление возможностей, созданных благоприятной обстановкой в нашем философском наследии. Дело в том, что среди наших традиционных философов были также такие, кто смело бросал вызов тем тенденциям в области мысли, против которых мы в настоящее время предполагаем выступить во имя науки и прогресса. Приведем лишь несколько примеров.

Спиритуалистическая точка зрения, поскольку она особенно ассоциируется с Упанишадами и адвайта-ведантой, получила широкое признание у традиционных философов; тем не менее в их числе были и такие, кто решительно осуждал ее. Далее, если спиритуалисты защищали иррационализм и отрицали логику, то находились и такие философы, которые выступали в защиту логики и опровергали иррационализм.

Абсолютное большинство наших философов безоговорочно признавало закон *кармы*, однако следует помнить, что еще в VI в. до н.э. были философы, которые, подобно Паяси, страстно отвергали их на основании опыта. Точно так же, вопреки широко распространенному авторитету йогической практики в индийской философии, решительные люди, подобно Кумариле, высмеивали ее и называли в лучшем случае «субъективной фантазией».

Одним словом, если спиритуализм вместе со всеми его приверженцами имел силу в индийской философии, то выступавшие против него тенденции не обязательно были слабы. Существующая до сих пор оценка значения спиритуализма по меньшей мере яв-

ляется односторонней. Одобрение адвайта-веданты, например, даже считалось признаком философской респектабельности. Мы должны спросить самих себя: каким образом создалась такая обстановка и к чему она способна привести нас?

Чтобы дать удовлетворительный ответ на этот вопрос, нельзя ограничиваться лишь индийским философским материалом. Однако есть, пожалуй, еще один путь, чтобы индийский читатель мог избавиться от идеи о сверхзначении спиритуализма в нашей философии. Этот путь предусматривает ознакомление с имевшими место в традиционной индийской философии решительными попытками преодолеть спиритуализм.

Мне бы хотелось немного разъяснить этот момент. Я ни в коем случае не утверждаю, что можно достичь удовлетворительного с научной точки зрения, интегрированного мировоззрения путем объединения в одно целое здоровых элементов наших различных антиспиритуалистических тенденций.

Начнем с того, что подобная концепция интегрирования является сама по себе произвольной. Наши спиритуалисты, вопреки всем сектантским различиям, в действительности содействовали одной однородной философской традиции, однако оппозиция им возникла в различных сферах, причем вследствие различных, совершенно несовместимых соображений; отсюда попытки соединить их воедино малопродуктивны.

Во-вторых, антиспиритуалистические тенденции, подобно спиритуалистическим, были сами исторически обусловлены, и поэтому им неизбежно была присуща ограниченность. Тем не менее обзор и переоценка этих антиспиритуалистических тенденций не могут быть бесполезны. Они способствуют крушению иллюзий в отношении ложного авторитета спиритуалистического наследия, такая ликвидация иллюзий является важной предпосылкой движения вперед к удовлетворительной с научной точки зрения философии. Более того, несмотря на объективную ограниченность антиспиритуалистических тенденций, было бы ошибкой пренебрегать их позитивным значением, точно так же, как было бы ошибкой игнорировать позитивное значение философии

Гераклита для греческой философии вследствие его научной ограниченности.

В процессе работы над книгой и при правке рукописи мой друг шри Кришна Кумар Дикшит оказал мне такую огромную помощь, что у меня не хватает слов выразить ему свою благодарность. Конечно, взгляды являются моими, точно так же, как и ошибки. Однако без его старательной помощи эти взгляды выглядели бы более грубо, а число ошибок, вероятно, намного бы возросло.

Я глубоко благодарен профессору Вальтеру Рубену за ряд критических замечаний о моем первом варианте рукописи; в соответствии с ними я пересмотрел и, в сущности, переписал всю работу. Я также чрезвычайно благодарен ему за написание предисловия, дающего высокую оценку моей работе.

*Дебинрасад Чаттопадхья*  
*Апрель, 1964*

# **ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

**ДАРШАНЫ, КАТЕГОРИИ, ИСТОРИЯ**

## РАЗВИТИЕ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Трудно, если вообще возможно, сделать обзор индийской философии в таком плане, как обычно европейские историки делают обзоры своей философии. Причина этому в основном заключается в характерных особенностях ее развития. В Европе мыслители сменяли один другого, часто развивая философию с радикально новой точки зрения, решительно критикуя и отвергая точки зрения своих предшественников. Однако в Индии основа для ряда взаимоисключающих философских взглядов была заложена в древности и последующая философская деятельность являлась, по крайней мере по своим замыслам, лишь развитием этих первоначальных перспектив.

Появлявшиеся один за другим философы, вообще говоря, не предлагали в корне новой философии. Наоборот, каждый из них поддерживал древнюю систему, стремился защитить и усовершенствовать ее, чаще усиливая аргументацию своих предшественников, чем стараясь найти их ошибки. Короче говоря, происходило одновременное развитие ряда альтернативных философий или, лучше сказать, «типы оставались теми же самими».

Это, как иногда утверждают, придавало прогрессивную последовательность философским взглядам, и, следовательно, то, что индийская философия теряла в отношении разнообразия, то компенсировалось приобретаемой ею глубиной. Вне зависимости от

правильности или ошибочности этого наблюдения факт заключается в том, что состояние философии в целом также указывает на своего рода идеологический застой.

Старые идеи часто становились непререкаемым авторитетом для новых мыслителей, новые представители всегда ограничивались объяснениями старых учителей и никогда не противоречили им.

Изменения в области мысли, если даже таковые происходили (что в действительности имело место), истолковывались таким образом, будто они происходили в широкой системе неизменности.

Такие условия конечно же не благоприятствовали появлению свежих идей и не воодушевляли мыслителей на исследование новых возможностей понимания мира и места человека в нем, так как фактически основной образ жизни оставался прежним, а судьба человека — неизменной: *варнашрама дхарма*, т.е. правила кастового деления, определяла первое, а закон *кармы* запрещал выражать недовольство в отношении второго, потому что удовольствия или страдания считались лишь результатом собственных поступков человека.

В таких условиях деятельность философов считалась достойной, лишь если она ограничивалась сложившейся схемой мышления, которой последующие философы сознательно придерживались. Дело не в том, что не было философов, обладавших выдающимися способностями, или не возникало ничего подлинно нового. Однако нельзя было сознательно претендовать на самостоятельность, ибо философская традиция никому не позволила бы этого. И даже если философ, толкуя старую точку зрения, по существу вводил что-нибудь явно новое, то он всегда старался доказать, что нововведение является лишь истолкованием того, что было уже потенциально заложено в древней мудрости.

## ФИЛОСОФСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Первоисточниками философских систем обычно являются некоторые *сутры*, т.е. сборники мнемонических фраз или частей фраз, а иногда даже отдельных, не связанных друг с другом слов вместо фраз. Более поздние философские произведения большей частью носили характер комментариев к *сутрам* и назывались *бхашья* или комментариев к комментариям — *тика*. Сравнительно реже встречались стихотворные трактаты о философских системах — *карики*, крупные, иногда в какой-то мере критические сочинения — *варттики* и, в сравнительно более позднее время, значительное число самостоятельных работ как в прозе, так и в стихах, однако *сутры* оставались для этих систем основным источником мудрости. Правда, у буддистов и джайнистов не было *сутр*, однако они посвоему практически следовали тому же образцу философских произведений.

*Сутры* различных систем по традиции приписываются отдельным авторам, однако их имена ничего не говорят нам. О них нам известно из легенд и явных небылиц, но подлинно исторический материал отсутствует.

Например, *сутра* системы вайшешика приписывается некоему Канаде, также называемому Канабхакша или Канабхудж, что буквально означает «атомоед». Традиционное объяснение этому имени, явно предназначенное доказать его величайший аскетизм, заключается в том, что мудрец, выдвинувший эту



систему, обычно питался зернами, собранными им с полей после уборки урожая. Однако современные ученые склонны видеть в его имени насмешливое прозвище, данное философу за его теорию атомов. Таким образом, имя может лишь указывать на враждебное отношение к этой системе, культивировавшееся, по-видимому, в ортодоксальных кругах.

Не меньший интерес представляет другое, прямо противоположное имя этого же философа, которое, возможно, было его настоящим именем. Это Улука, что значит «сова». Традиционное объяснение этому имени следующее: в древние времена жил мудрец, который благодаря епитимьям заслужил благоволение Шивы, и поэтому бог в образе совы обучил его философии атомов. Но почему же бог избрал такой странный образ для передачи философской мудрости? Разумеется, на этот вопрос ответа нет!

Более того, как правильно указывают такие известные современные ученые, как Куппусвами Шастри и Гарбе, по всей вероятности, Канада был атеистом, так как, вопреки введению доктрины бога в его систему последующими комментаторами, *сутра* подозрительно отражает безразличное отношение к любому упоминанию о божестве. Что же должно означать это странное имя — «сова»? Рахула Санкритьяяна склонен рассматривать его как свидетельство влияния греков на атомизм вайшешики — образ совы Афины сохранялся в философии страны, из которой она пришла. Отсюда вайшешика стала известна под названием аулукья-даршана — «философия совы». Однако это толкование представляется натянутым.

В свете сравнительной антропологии можно рассматривать сову как тотем древнего рода, к которому философ возводил свое происхождение, что до сих пор делается в системе *готра*, сохранившейся в

нашей стране. Между прочим, это только один пример живучести прошлого — древних верований и институтов — в индийской культуре в течение необыкновенно длительного периода ее развития.

Вот почти все то, что нам известно о Канаде, или Улуке, предполагаемом основателе системы вайшешика. Наши сведения об основателях других систем отнюдь не богаче. В этом океане неизвестности единственный исторический факт говорит о том, что Будда, умерший в 483 г. до н.э. в возрасте около 80 лет, был подлинным основателем буддизма, однако мы должны представлять себе огромное различие между наивными учениями, которые, возможно, принадлежали самому Будде, и утонченными философскими взглядами, позднее получившими название буддийской философии.

Подлинное время создания «Вайшешики-сутры», как и других *сутр*, все еще является предметом догадок, и мнения современных ученых сильно расходятся друг с другом. Опуская техническую сторону этого вопроса, мы можем отметить ряд весьма интересных моментов.

Во-первых, как говорил Щербатской, «некоторые *сутры* обнаруживают поразительное знание друг о друге. Судя по стилю и общей тенденции, они должны быть произведениями одной и той же литературной эпохи». Имеющиеся в нашем распоряжении *сутры* системы санхья являются, несомненно, исключением, поскольку они большей частью подложны и, по общему мнению, имеют более позднее происхождение.

Во-вторых, «литературная эпоха», плодами которой стали *сутры*, закончилась не позже III или IV вв. н.э.; с этим мнением, пожалуй, согласится большинство современных ученых, хотя некоторые из них, по-видимому, склонны отодвинуть возможно дальше границы этой эпохи.

В-третьих, независимо от времени преобразования философских взглядов в форму современных *сутр*, большинство из них имело широкое распространение еще до своей систематизации, которую необходимо проследивать до более раннего периода, ибо форма мнемонических афоризмов предполагает длительный период обсуждения и передачи идей, конденсированным литературным продуктом которых стали *сутры*. Во всяком случае, есть множество свидетельств того факта, что уже в раннем периоде, который грубо соответствует философской деятельности в Древней Греции и Китае, поразительное число борющихся философских точек зрения действительно возникло в Индии.

Как писал Щербатской: «В VI—V вв. до н.э., в период, непосредственно предшествовавший зарождению буддизма, Индия бурлила от философских спекуляций. Возникало огромное разнообразие взглядов и систем, активно распространявшихся среди различных классов населения». Многие из них, конечно, находились в зачаточной форме и не имели великого будущего, однако значительное число их развилось в основные системы индийской философии.

## ПЕРЕЖИТКИ ДРЕВНИХ ВЕРОВАНИЙ

Мы еще не обладаем достоверными сведениями о причинах, которые привели к зарождению такого множества различных взглядов в раннем периоде нашей истории, но сказанное выше является весьма важным для понимания характерных особенностей индийской философии.

Поскольку развитие индийской философии началось прежде всего развитие некоторых четко разграниченных систем и происхождение этих систем следует искать в глубокой древности, то философия неизбежно должна была оставить бесчисленные корни в прошлом и сохранить пережитки древних, даже первобытных идей и верований.

Этим и объясняется неполное освобождение нашей философской мысли от религиозных предрассудков, мифических фантазий и даже веры в ритуальные обряды. Весьма удивительно, что все это мирно сосуществовало с замечательной, утонченной логикой и способностями к диалектическому мышлению; эту особенность действительно трудно понять при знакомстве лишь с европейскими традициями, так как обычно говорят, что освобождение от древних мифов стало признаком зарождения европейской философии со времени Фалеса, первого философа Древней Греции.

Однако в индийской философии отсутствовала столь же острая постановка вопроса. Вообще говоря, наши философы не стремились избавиться от

мира традиционных верований и фантазий. Локаятики, или материалисты, были единственным исключением: подчеркивая решающую роль чувственных восприятий как источника достоверного знания и отвергая достоверность авторитета древних книг, лишь они одни едко высмеивали предрассудки.

Однако подавляющее большинство индийских философов почти не стремилось беспокоить мир верований своих предков. Это, конечно, не значит, что они оставались на том же уровне интеллектуального развития, что и эти предки. Просто наши философы, даже поднимаясь до подлинной философской высоты, так или иначе были терпимы и оставляли место для традиционных учений и предрассудков.

Другими словами, здесь имело место своеобразное сосуществование передовой философии с примитивными верованиями. Такое сосуществование действительно было неизбежным, так как философы более поздней эпохи — вне зависимости от своей философской подготовки — в целом неохотно выходили за границы того, что считалось «древней мудростью», и, таким образом, должны были восхвалять и даже давать рациональное объяснение примитивным элементам, которые были заключены в этих древних идеях.

Приведем несколько примеров.

В литературе системы йога, особенно в описании сверхъестественных сил, вызываемых якобы выполнением древних упражнений, граница, отделяющая сказочное от правдоподобного, почти незаметна.

Джайнистская система в своей теории *кармы*, например, знакомит нас со своего рода любопытнейшей мифологией, которая, однако, едва ли имеет отношение к тому, что мы понимаем под философией.

Почти бесконечное обсуждение деталей примитивных ритуалов, с которыми мы встречаемся в системе мимансы, несомненно вызывает удивление, поскольку это нельзя считать серьезной философией.

В литературе системы веданта мы также встречаемся с крайне странной практикой приводить выдержки из Пуран и мифологической литературы для обоснования или опровержения философских позиций.

Это кажется особенно удивительным, если мы вспомним, что за редким исключением практически все наши наиболее способные, передовые мыслители полностью верили в практику йоги; что ту же самую джайнистскую систему защищали такие великие логики, как Акаланка, Видьянанда и Хемачандра, ни в коей мере не трогая ее мифологическую теорию *кармы*; что та же система мимансы с ее утомительными обсуждениями деталей ритуалов имела в качестве верных защитников таких выдающихся философов, как Кумарила; что та же веданта при всем ее благоговении перед Пуранами имела в числе своих приверженцев таких мыслителей, как Вачаспати Мишра и Шрихарша — несомненно великие имена в истории философии.

Конечно, йога, как мы увидим ниже, не является по существу философией.

Основной интерес мимансы сводится к ведическим ритуалам. Подобным образом джайнизм и веданта по-прежнему остаются вероучениями нашей страны. Сочетание философского с нефилософским материалом поэтому не может казаться странным в этих системах.

Для примера давайте возьмем системы ньяя и вайшешика или лучше, ввиду их последующего слияния, — систему ньяи-вайшешики, которой предстояло стать подлинно эмпирической эпистемологией и онтологией; она даже предвосхитила такие научные

идеи, как, например, идею о том, что практика является критерием истины.

Уддйотакара, один из ее блестящих представителей, несомненно выдающийся мыслитель, опровергая эпистемологический идеализм, вполне серьезно считал возможным существование духов, являющихся во сне в виде рек крови или гноя.

Другой выдающийся представитель той же системы, Джаянта Бхатта, чье искусство философской полемики считалось, как выразился Кавирадж, «уничтожающим все на своем пути», доказывал с гордостью, что его дед выполнял ведический ритуал, называемый санграхани, и поэтому получил деревню в собственность. Этот довод должен был послужить убедительным свидетельством того, что исполнение ведических ритуалов может принести результаты при жизни исполнителя.

Далее, Аннам Бхатта, философ более позднего периода, излагая атомистическую гипотезу, суммировал традиционную точку зрения данной школы и говорил в то же время о телах, похожих на человеческие, состоящих из атомов земли и живущих в земле, телах, состоящих из атомов воды и обитающих в царстве бога вод Варуны, телах, состоящих из атомов огня и существующих в царстве бога огня Адити, и телах, созданных из атомов воздуха и существующих в царстве бога воздуха Вайю. Но кем были эти сверхземные существа, созданные из атомов воды, огня, воздуха, и где находятся царства Варуны, Адити и Вайю? Разумеется, они лишь плод примитивной фантазии. Однако философов не беспокоила эта сторона дела, так как они принимали на веру наследие примитивной фантазии. Куппусвами Шастри дает следующее разъяснение: «Вера в то, что эти три вида тел являются *сверхземными* существами и что они находятся в мирах Варуны, Адити и Вайю, основана на пура-

нической мифологии и не требует рассмотрения в данном случае».

Но как можно избежать обсуждения этого вопроса? В конце концов ньяя-вайшешика не была лишь пуранической или мифологической точкой зрения на мир, она, несомненно, явилась одной из наиболее серьезных наших философских систем, и тот вклад, который она способна внести, отвечает потребностям философии нашего времени. Поэтому нельзя не замечать своеобразную терпимость, проявляемую передовыми философами к пуранической космологии.

Мы могли бы привести еще ряд примеров, но уже и так ясно, что наши философы не проявили особого энтузиазма в отношении отказа от суеверий и древних верований. На данной стадии исторической науки будет, вероятно, преждевременным отважиться на какое-либо объяснение этой особенности. Любое объяснение, претендующее на охват всего хода развития индийской философии в такой огромной стране с крайне сложным этнографическим составом, может явно привести к упрощению.

Тем не менее, поскольку эту проблему целиком игнорировать невозможно, и более того, исторические параллели весьма часто проливают свет на то, что все еще скрыто от нашего понимания, постольку представляется уместным вспомнить обстановку Древней Греции, где философы, как уже отмечалось, начали отказываться от космологических суеверий и где, как увидим, они им вновь потребовались в позднейший период.

Для понимания, хотя бы негативного, общей философской обстановки в Индии представляется уместным задать вопрос: почему первые философы Греции не ощущали потребности в древних мифах, от которых не могли отказаться их предшественники — египтяне и вавилоняне — вопреки дости-



жениям в астрономии, геометрии, арифметике и медицине?

Мы можем обратиться к Фаррингтону, который дал ясный ответ на этот вопрос. Центральные правительства Египта и Вавилона, управлявшие крупными территориями методами абсолютизма, нуждались как в астрономии, геометрии и т.д., так и в суевериях, в последних — для укрепления своей власти. Искушенный грек IV в. до н.э. присматривался к официальной религии Египта и следил за ее социальной выгодой. Египетский законодатель, замечает Фаррингтон, создал так много презренных суеверий, во-первых, «потому что он считал правильным приучить массы повиноваться любому приказу, отданному им господами», и, во-вторых, «потому что он считал, что может полагаться на тех, кто выставляет на показ свое благочестие, с тем чтобы выглядеть верным Закону в каждом случае. Общество такого типа не вдохновляло человека с рациональным взглядом на мир и человеческую жизнь идти вперед».

Однако необходимость править при помощи суеверий отсутствовала в торговых городах древней Греции, ставшей местом зарождения европейской философии.

«В Ионии, — продолжает Фаррингтон, — существовавшей на анатолийском побережье Эгейского моря, обстановка в VI в. до н.э. была иной. Политическая власть находилась в руках торговой аристократии, а торговая аристократия активно занималась развитием техники, от которой зависело ее процветание. Институт рабства еще не был развит до такой степени, чтобы правящий класс начал относиться к технике с презрением... Милет, в котором зародилась физика, был наиболее передовым городом в греческом мире... Из сведений, которыми мы располагаем, становится ясно, что

первые философы были активными людьми... Новизна их философии состояла в том, что они направили свою мысль на изучение действий вещей, они поступали так в свете ежедневного опыта безотносительно к древним мифам. Их независимость от мифологических толкований была обусловлена тем фактом, что сравнительно простой политический строй их растущих городов не навязывал им необходимости властвовать с помощью суеверий, как это имело место в более поздней империи».

Не менее важным является то обстоятельство, что освобождение философского мышления от обязанности приспособляться к мифам (что сделало первых философов Греции также пионерами подлинно научной традиции), в конце концов, оказалось недолговечным.

С дальнейшим развитием института рабства после перехода промышленной техники в руки рабов возникли новые «политические потребности — проблема власти над толпой и проблема власти над рабами». Соответственно руководители греческой мысли должны были вернуться назад, к созданию мифов.

«Когда Платон завершил приобретение знаний по всем вопросам, то он обратился за помощью к мифам. Аристотель в том же месте “Метафизики”, в котором он утверждает, что подлинная наука не имеет никакой связи с производством, говорит нам, что создание мифов является одним из видов науки». Фаррингтон пишет следующее: «Было бы действительно справедливым охарактеризовать мифы Платона, как и его предшественников в Египте и Вавилоне, как мнения о природе, которые имеют ценность для контроля над людьми». Современные почитатели Платона могут усомниться в правильности этого положения, однако Пла-

тон сам, во всяком случае, полностью сознавал необходимость навязывать людям мифы, используя различные способы пропаганды: во имя законодательства.

Вот выдержка из наиболее зрелой работы Платона «Законы»: «Но если бы даже это было не так, как нам показало наше нынешнее рассуждение, то законодатель, хоть сколько-нибудь полезный, дерзнул бы употреблять ложь по отношению к молодым людям ради их же блага. А разве мог бы он найти ложь более полезную, чем эту, для того чтобы заставить добровольно, а не по принуждению, поступать во всем справедливо.

— Истина прекрасна, чужестранец, и пребывает непоколебимо, но убедить в ней, по-видимому, нелегко.

— Допустим. Однако оказалось легким делом заставить поверить сказке про Сидонца, хотя она столь же невероятна, как и тысячи других.

— Какой сказке?

— О том, как из посеянных зубов родились вооруженные люди. Для законодателя это великий пример, что можно убедить души молодых людей в чем угодно. Поэтому ни о чем другом он не должен заботиться столько, как о том, чтобы разыскать те положения, уверенность в которых доставит государству величайшее благо. Законодатель должен найти всяческие средства, чтобы узнать, каким именно образом можно заставить все целиком людское общество постоянно, в течение всей жизни, высказывать как можно больше одни и те же взгляды относительно этих предметов как в песнях, так и в сказаниях и суждениях».

В более ранней своей работе «Государство» Платон искал разрешения данной проблемы: «Как мы можем придумать соответствующую ложь, о которой мы только что говорили, благородную ложь, принять

которую мы можем убедить всю общину, включая даже, если возможно, правителей?» В «Законах» он с восторгом обращается назад, к застывшей культуре египтян, и утверждает, что проблема была уже разрешена ими:

«Каковы же законы относительно этого в Египте?» — «И слышать-то удивительно! Искони, по видимому, было египтянами признано то положение, которое мы теперь высказываем, т.е.: в государствах у молодых людей должны войти в привычку занятия телодвижениями и прекрасными песнями. Установив, что именно является таким, египтяне выставляют образцы напоказ в святилищах, и вводить нововведения вопреки образцам, вымышлять что-либо иное, не отечественное, не было позволено — да и теперь не позволяется ни живописцам, ни кому другому, кто делает какие-либо изображения. То же и во всем, что касается мусического искусства, так что если ты обратишь внимание, то найдешь, что произведения живописи или ваяния, сделанные там десять тысяч лет тому назад — и это не для красного словца: десять тысяч лет тому назад, а действительно так — ничем не прекраснее и не безобразнее нынешних творений, потому что и те и другие исполнены при помощи одного и того же искусства... Недаром египтяне утверждают, что эти песни, сохраняющиеся в течение столь долгого времени, творение Исиды. Как я уже сказал, если бы кто смог так или иначе схватить то, что в произведениях искусства является надлежащим, ему надо было бы смело установить это как закон. Ведь стремление к наслаждению или скорби, стремление постоянно пользоваться новшествами в мусическом искусстве не настолько, пожалуй, сильно, чтобы стубить священную хорею под предлогом, будто она устарела. По крайней мере, там, в Египте, это вовсе не могло случиться, совсем наоборот»».

Таким образом, суеверия являются не только результатом отсталости, но и также орудием сохранения застоя и отсталости, средством торможения социального прогресса.

Теперь давайте рассмотрим положение в индийской философии. Как уже отмечалось, за исключением материалистов, или локаятиков, ни один индийский философ не осмеливался отвергать суеверия во имя полностью рационального подхода к философским вопросам. Как было показано выше, обстановка в Греции указывает на то, что философы не получали поддержки для укрепления позиций рационализма, поскольку в создавшихся условиях требовалось увековечить мифы и суеверия с целью, как говорит Фаррингтон, «власти над человеком».

Вопрос о том, действительно ли такая обстановка существовала в нашей стране в течение всего времени философской деятельности, которое, грубо говоря, продолжалось до второй половины XVII века, и если это так, то как в рамках общей системы потребность во «власти над людьми» принимала разные формы на различных этапах, — конечно, требует детального исторического исследования. Необходимо помнить, что наши законодатели всячески стремились лишить философов возможности развивать любую опасную для законодателей рациональную точку зрения. Это явствует из опасений, с которыми они относились к тем, кто настаивал на логическом мышлении и пренебрегал священным писанием и кого, между прочим, наши законодатели огульно причисляли к еретикам и материалистам.

Приведем лишь один пример. Величайший из индийских законодателей Ману говорил: «Веды называются *шрути* и дхармашастры (своды законов) — *смрити*, и те и другие находятся вне сферы

мимансы (применимости разума) в любом отношении... *Двиджа* (буквально, дважды рожденный, т.е. человек, принадлежащий к высшей касте), который отказывается повиноваться им, используя силу логики (*хетушастра*), должен быть изгнан из добропорядочного общества, так как тот, кто поносит Веды, является еретиком».

Куллука, комментируя это положение, вносит еще больше ясности: авторитет священного писания (*шрути*, т.е. Веды) и сводов законов (*сморити*, или, как их называет Куллука, *манвадишастрам*, своды законов Ману и других) нельзя осуждать, исходя из враждебной аргументации (*пратикулатарка*), и если кто-либо попытается сделать это, его следует подвергнуть остракизму. Но, добавлял Куллука, это не означает, что следует отказаться от любой аргументации; вот почему законодатели запрещали только тот тип аргументации, который враждебен священному писанию и сводам законов, т.е. тип, выдвинутый материалистами, очернявшими Веды.

Сам Ману в своем своде законов возвращался к этому вопросу и повторял, что с еретиками (*нашандин*), нарушителями кастовой дисциплины (*викармастха*), лицемерами (*вайдалавратика*) и логиками (*хайтука*) нельзя даже разговаривать.

Откуда же появилось чувство страха перед логиками? Комментатор Медхатитхи разъяснял, что логиками являются те, кто отрицает потусторонний мир и действительность даров и жертвоприношений. Куллука добавляет, что *хайтуки*, или логики, — это те, кто приводит доводы против авторитета священного писания.

Эти свидетельства ясны и убедительны. Наши законодатели, пользовавшиеся огромной властью над философами, понимали, что для законодательства, т.е. для «власти над людьми», опасно допустить развитие неограниченной рациональной точки

зрения. Почитание священного писания и сводов законов, которые включали в себя мифологическое толкование основных явлений природы и *варнаш-рамы*, или кастового неравноправия, явно требовалось для того, чтобы держать массы в подчинении закону, но этому почитанию непосредственно угрожала рациональная точка зрения на вещи.

В этих условиях некоторые философы, например сторонники системы веданта, открыто капитулировали перед законодателями и даже попытались разработать своего рода рационалистическое оправдание своей покорности. Так, они утверждали, что конечную истину нельзя постичь только посредством разума, потому что доказательства одного логика оспаривались другим, его тезис, в свою очередь, опровергался третьим и т.д. Конечная истина поэтому может быть достигнута только путем преклонения перед священным писанием. Шанкара, разъясняя это положение, обращался непосредственно к авторитету Ману.

Разумеется, главное достоинство, на которое претендует система веданта, заключается в том, что она основывается непосредственно на священном писании, или Ведах. Однако даже последователи других систем, чьи основные тезисы не имели ничего общего со священным писанием, заявляли, по крайней мере формально, что священное писание обладает высшим авторитетом.

Так, автор «Вайшешика-сутры», вопреки крайней заинтересованности в обсуждении таких философских категорий, как материя, Вселенная и т.д., заявлял, что Веда является высшим авторитетом. Кроме того, хотя философы системы ньяя были в первую очередь заинтересованы в обсуждении проблем логики, «Ньяя-сутра» доказывала, что Веда не могли иметь таких недостатков, как ошибки, внутренние противоречия и повторы; один из до-

водов заключается в том, что в ритуальных предписаниях Вед не было ничего ошибочного.

Конечно, буддисты и джайны не признавали авторитета Вед, но они имели свои собственные священные писания и заявляли о своей глубокой лояльности к ним. Только локаятики, или материалисты, бросали всем вызов. Их осуждали практически все остальные философы, однако они выступали с утверждениями, что «следовательно, все обряды поминовения усопших, которые установили брамины, служат им средством к жизни. Других результатов не видно».



## НЕОБХОДИМОСТЬ ОБЪЕКТИВНОГО ПОДХОДА

Как было замечено выше, на настоящем этапе исторических исследований является преждевременной попытка дать всестороннее объяснение особенности индийской философии, заключающейся в том, что даже в период подъема она оказалась не в состоянии полностью освободиться от примитивных верований и мифов. Однако с философской точки зрения опасность, вытекающая из уступок пережиткам прошлого в нашей философии, заслуживает внимания, так как они могут оказать пагубное влияние на современные взгляды и привести к ложным рассуждениям.

Так, например, одним из результатов неразрывной связи индийской философии с прошлым является неполное отделение религии от философии. Этот факт с готовностью признается нашими современными учеными, так как нельзя не обращать внимания на то обстоятельство, что такие важные философские системы, как веданта или джайнизм, и в наше время все еще остаются живыми верованиями в нашей стране, не говоря уже о древности и Средневековье.

Джайнский писатель Харибhadра, живший примерно в VIII в. н.э., в своем компендиуме индийских философий предложил классификацию философских систем согласно их учениям о боге, а его комментатор Гунаратна сделал следующий шаг, дав описание признаков сект, ритуалов и т.д., которые-

ми различались эти системы. По его словам, философы системы ньяя трижды посыпали свои тела пеплом после утренних жертвоприношений; обычно они были женаты, однако лучшие из них оставались холостыми.

В этих описаниях может иметь место некоторое преувеличение, однако их нельзя отвергать полностью как плод воображения. Таким образом, следует признать, что передовое мышление не обязательно освобождало философов от отсталого образа жизни. Поэтому в настоящее время мы должны относиться критически к отсталости и отделять ее от подлинного вклада в философию, что далеко не всегда имеет место.

Мы чаще встречаемся с изощренными, нередко искусными попытками дать рациональное объяснение и окружить ореолом славы отсталость и ее последствия.

Приведем типичный пример. Хириянна пишет: «Индийская философия стремится возвыситься над логикой. Это своеобразие точки зрения следует отнести за счет того факта, что философия в Индии не имела своим началом любознательность или пытливость, что, по-видимому, имело место на Западе; она скорее возникла в силу практических потребностей, явившихся результатом моральных и физических несчастий в жизни.

Именно проблема ликвидации зла более всего волновала Древнюю Индию, и *мокша* (освобождение) во всех системах представляла собой состояние, в котором зло в том или ином смысле должно быть преодолено».

Мы сейчас увидим, что огульное приписывание всем индийским философам идеала *мокши* страдает некоторым преувеличением, так как на самом деле локайтики высмеивали его, ранние мимансаки относились к нему безразлично, и имели мес-

то попытки склонить философов ньяя-вайшешики, чтобы они не углубляли его философскую логичность. Тем не менее некоторые важные философские системы выдвигали *мокшу* как высший человеческий идеал.

## НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ

В то же время следует подчеркнуть, что специфическое направление развития философии в Индии привело к определенным интересным результатам, не имеющим аналогий на Западе. Выдающимся примером этого является система пурва-миманса, которую обычно называют просто миманса.

Философы мимансы пришли к поразительно радикальным выводам, причем некоторые из них удивительно близки нашим собственным взглядам. Они приводили убедительные доводы, отрицавшие существование бога, а по существу — любого духовного агента, оказывающего воздействие на физические результаты деятельности человека. Они восхитительно высмеивали идею о создании и разрушении мира и идею верховного существа, которому приписывались эти функции. Они рассматривали мир «как непрерывный процесс становления и отмирания». Даже могучие божества Вед считались не чем иным, как просто именами, молиться которым было бессмысленно и глупо. Они были равнодушны к идеалу *мокши* и вместо нее восхваляли привлекательность небес. Однако их определение небес является весьма интересным: небеса заключались в получении полного удовольствия и не обозначали обязательно потусторонний мир.

Они также вели неустанную борьбу против философского спиритуализма и дали нам доводы для его опровержения, которые, говоря с философской

точки зрения, поразительно сохраняют свое значение даже в наши дни. Такая реакция против философского спиритуализма в сущности заставила мимансаков признать систему эпистемологии и онтологии, которая, как мы увидим, имела очень большое значение для научного направления в нашем философском наследии.

Более того, они понимали, что спиритуалистическая точка зрения в нашей философии получала сильную поддержку от сторонников так называемого мистического трансa, или состояния *йоги*: они высмеивали ее и утверждали, что она, в лучшем случае, представляет собой своего рода субъективную фантазию. В известном смысле их точка зрения была революционной в индийской философии, потому что кроме ярых материалистов-чарваков никто не осмеливался ставить под сомнение действительность *йоги*.

Радхакришнан, известный своими философскими симпатиями, естественно, чувствует себя смущенным этой философией. «Нет необходимости, — пишет он, — много говорить о неудовлетворительном характере пурва-мимансы как системы философии». Однако все зависит от выбираемой философской позиции. Те же самые характерные черты древней философии, которые в наши дни отталкивают спиритуалиста, могут привлечь натуралиста. Но это совсем не означает, что современный натуралист может считать мимансу в целом удовлетворительной философией.

Дело в том, что миманса является наиболее ортодоксальной и консервативной из всех наших философских систем. Ее альтернативное название — *яджнявидья*, знание *яджни*, или ведического ритуала. Ведическая *яджня* была, в сущности, все и вся для мимансаков. Таким образом, в той же системе мы встречаем искусную защиту вечности и абсо-

лютной достоверности Вед, схоластический анализ методологии ритуалов и всевозможные лингвистические трюки, проводимые для их защиты.

Следовательно, взятая в целом, эта философия напоминает больше головоломку. Она выдвигает радикальные идеи, но с абсурдно примитивной точки зрения, и именно этот момент вызывает интерес к ее изучению. В сущности, ее примитивность дает нам ключ к пониманию ее радикальности.

Коренной вопрос заключается в следующем: что означает *яджня*, которую все мимансаки искусно защищали? Лучший ответ на этот вопрос предложен Гордоном Чайлдом и другими, кто считает, что *яджня* первоначально представляла собой симпатическую магию ранневедического народа. Магия — это не религия, и, как мы увидим, ее основные положения являются доспиритуалистическими; в этом смысле магия выступает против спиритуализма. Традиция примитивных магических ритуалов сохранилась в нашей стране до сих пор, и жречество с целью сохранения своего авторитета делало все возможное для укрепления этой традиции.

Однако с течением времени наследники данной традиции оказались в очень затруднительном положении. С одной стороны, возникла сильная богословская тенденция, широко популяризированная «Гитой» и в области философии находившаяся под защитой некоторых сект системы веданты, и в особенности более поздних сторонников *ньяя-вайшешики*. С другой стороны, получил развитие махровый спиритуализм, который, даже имея своим источником Упанишады, сначала был философски сформулирован более поздним течением буддизма, обычно известным под названием *махаяны*, а затем широко популяризирован адвайтской сектой веданты среди ортодоксальных противников буддизма.

Как философы сравнительно более поздние, мимансаки смогли понять, что теизм и спиритуализм резко выступают против основных положений примитивной магии. Они, таким образом, были вынуждены опровергать и тот и другой и сформулировать контрфилософию для защиты доспиритуалистических точек зрения магии.

## **РАЗНООБРАЗИЕ ВОПРОКИ КОСНОСТИ**

Эти факты, однако, не должны создавать впечатления, будто философское развитие, даже будучи ограниченным, лишило индийскую философию подлинного разнообразия или будто философские системы вследствие их тесной связи с прошлым не отвечают философским потребностям нашего времени.

Во-первых, как уже говорилось, в стране в очень ранний период возникло удивительно большое число противоречивых философских взглядов, и те из них, которые выросли в основные философские системы, в действительности включали в себя широкий ряд возможных философских перспектив.

Во-вторых, зародившаяся философия приобретает относительно независимую форму развития согласно ее собственным законам. Другими словами, в сфере умственной деятельности имеется явная возможность развития идей согласно их собственным специфическим особенностям. Этот процесс изменения может в кульминационный момент привести к решающему качественному преобразованию первоначальных идей. Этим объясняется то, что последующая философская деятельность в Индии, будучи формально ограничена древними рамками умственной деятельности, в действительности часто выходит за них.

Наши традиционные ученые стремятся объяснить эти отклонения не иначе как открытиями



новых возможностей в старых идеях. Однако подобные «новые возможности» нередко оказывались столь радикальными, что приводили к расколу некоторых старых систем на ряд новых подсистем, действительно отличных друг от друга.

Так с течением времени веданта дала начало ряду различных философий, решительно опровергавших и отвергавших друг друга. В свою очередь, предания буддистов упоминают не менее восемнадцати различных философских школ, на которые раскололся буддизм, причем по меньшей мере четыре из них имели исключительное значение для развития индийской философии. Различия этих четырех школ заключались в следующем: вайбхашики и саутрантики считали, «что мир существует самостоятельно в пространстве и времени, в то время как разум существует во времени и пространстве наряду с другими имеющими предел вещами»; субъективные идеалисты — йогачары — утверждали, что «сознание является самовозникающим и все создающим», а мадхьямики отрицали мир вообще, отказываясь характеризовать реальность в категориях сознания и материи и даже в категориях бытия и небытия.

## РАЗВИТИЕ ЧЕРЕЗ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Таким образом, вопреки некоторой косности, вызванной приверженностью к прошлому, в действительности имело место развитие различных типов философии, что, однако, всегда формально отрицалось.

По мере возникновения альтернативных философских точек зрения лежащие в их основе идеи развивались согласно основному закону диалектики, т.е. во взаимосвязях и противодействиях, через столкновение и борьбу — одним словом, через противоречия. Ни одна из наших философских систем не была изолирована от других. Более того, вопреки тому, что в течение всего периода Средневековья имела место постоянная тенденция смягчать основные различия между некоторыми философскими системами — обстоятельство, которое создавало значительные трудности в воссоздании первоначального духа некоторых из них, — остается фактом, что еще в далеком прошлом началась борьба различных философских взглядов и для каждого из них возникла необходимость укрепить первоначальный фонд идей. *Сутры* уже боролись и отвергали друг друга, и на более поздних философов легла задача не только защищать свои системы от нападок соперников, но и активно нападать на них, с тем чтобы обеспечить свое превосходство.

Сам стиль наших философских работ представляет собой изложение взглядов автора в ходе кри-

тического отклонения враждебных идей. Философ прежде всего излагает точку зрения соперника как возможное возражение своей собственной. Это называется *пурвапакша*. И лишь искусно показав ее ложность, он переходит к изложению своего собственного вывода, называемого *сиддханта*. Чтобы гарантировать надежность своей *сиддханты*, он часто предлагает сначала полностью доверять *пурвапакше*, что осуществляется выдвижением ряда возможных возражений против *пурвапакши* и ответов на них с ее точки зрения; лишь после этой тщательно разработанной процедуры он начинает вести нападение на *пурвапакшу* и переходит к изложению своей *сиддханты*.

Поэтому не всегда легко понять наши философские труды, и современному исследователю, не посвященному в их суть традиционным учителем, иногда безнадежно трудно выбраться из лабиринтов доводов и контрдоводов и разобраться во всех имеющихся точках зрения. Однако даже традиционный учитель усомнится в том, что именно этот стиль философских сочинений указывает на накал борьбы идей в процессе их развития.

Но борьба идей не ограничивалась лишь философскими произведениями. Она нередко находила проявление в публичных дискуссиях. Такие диспуты являлись выдающейся особенностью общественной жизни в Древней Индии. Их обычно проводили с большой пышностью, в присутствии царя и его придворных, перед многочисленной аудиторией монахов и мирян. От этих диспутов зависело существование и процветание монастырей. Признанный победитель получал поддержку царя и правительства для своей общины, вербовались новые сторонники и основывались новые монастыри.

Щербатской считает, что наиболее ранний трактат об индийской логике «Ньяя-сутра» появился

именно благодаря этой традиции, ибо он в основном «заполнен описанием различных методов проведения публичных диспутов». Он также обращает наше внимание на то, каким образом борьба идей в свою очередь привела к усовершенствованию методологии диспутов до уровня системы логики. «Только в реформированной, новой брахманистской логике, которая развилась в борьбе с буддизмом, эта сторона была полностью отброшена, и теория силлогизмов начинает играть основную роль».

Это позволяет нам понять величайшую фазу развития наших философских идей посредством борьбы и взаимосвязей. Она началась с распространением буддизма, важной характерной чертой которого явилось создание многочисленных *вихара*, т.е. монастырей, выполнявших также роль университетов. Философия занимала видное место среди изучаемых в них предметов. К величайшим именам в индийской философии относятся имена ачарьев, или учителей этих университетов, которые, несмотря на трудности средств сообщения, обычно привлекали студентов из самых отдаленных уголков страны и даже из-за границы. Восстановив полностью историю этих университетов, мы, по-видимому, узнаем больше о том, как университеты создавали условия для общения в области умственной деятельности и таким путем расширяли умственные горизонты учителей и учащихся.

Философы буддийских университетов в основном сохраняли, по меньшей мере формально, верность учению Будды, которое считалось резко враждебным различным типам ортодоксальных верований. Поэтому не входившие в орбиту буддизма философы, движимые религиозным рвением, считали обязательным выступать против буддистов; буддисты же, в свою очередь, поступали таким образом в отношении других.

Поборники всех упрочившихся религий Индии обычно считали буддистов самонадеянными нигилистами, а те в свою очередь называли своих противников чужаками (*бахья*) и язычниками (*тиртхика*). Однако за этим столкновением религиозных чувств велась подлинная битва, часто носившая чисто философский характер, так как разнообразие онтологических и эпистемологических взглядов, разработанных более поздними буддийскими философами, имело мало или вообще не имело отношения к буддизму как религии, и точно так же, как другие философии, эти взгляды не обязательно представляли собой выводы из вероучений.

Так, например, философы системы ньяя по традиции считаются шиваитами, т.е. поклоняющимися Шиве, хотя невозможно понять, какое отношение это имеет по существу к их эмпирической эпистемологии, главному моменту их системы. Во всяком случае, не может быть постижимой связи между шиваизмом или буддизмом как вероучениями, с одной стороны, и вопросом, например, о числе членов силлогистических аргументов — с другой.

Все же полемика между философами ньяи и позднейшими буддистами по этому вопросу — как и полемика по многим другим вопросам, представляющим интерес с точки зрения эпистемологии и логики, — была длительной и острой. По существу такая полемика и борьба являлись главным условием развития индийской логики, и это развитие дало нам некоторые из самых лучших текстов, имеющих у нас в наличии.

Дигнага написал «Прамана-самуччая» с целью непосредственного опровержения позиций ньяи, о чем сообщал Ватсьяяна в комментарии к «Ньяя-сутре». Уддйотакара написал «Ньяя-варттика» с целью защитить ньяю от нападок Дигнаги. Разви-

вая доводы Дигнаги, Дхармакирти написал свои знаменитые «семь трактатов», из которых наиболее важным является «Прамана-варттика». С другой стороны, аргументация Уддйотакары была развита Вачаспати Мишрой в «Ньяя-варттика-татпарья-тика», которую Удайна прокомментировал в своей «Татпарья-шаришуддхи».

Вот так, в процессе, который называется процессом «отрицания отрицания», индийская логика поднималась к более высоким рубежам. Здесь приведены лишь некоторые из замечательных философских текстов, бывших прямым результатом борьбы ньяи и буддизма; к ним следует добавить такие замечательные работы, как «Шлока-варттика» Кумарила, написанную в основном с целью опровержения буддизма с точки зрения мимансы.

Кумарила выступал с резким опровержением богословия более поздних философов ньяя-вайшешики и спиритуализма буддистов махаяны и поэтому, следовательно, философов адвайта-веданты. Это лишь один пример того, что противоречия существовали не только между буддистами и небуддистами, но и между самими небуддистами, а это имело немаловажное значение для нашего философского развития. Так, материалисты, или локаятики, разоблачали все стороны ортодоксального мировоззрения и в свою очередь являлись мишенью для нападок со стороны всех ортодоксальных философов. Джайны сражались как на буддийском, так и на небуддийском фронтах.

Не менее важным являлись и противоречия между ортодоксальными системами. Мы вскоре увидим, что две наши философские системы, а именно миманса и веданта, были сугубо ортодоксальными в техническом смысле, хотя имели место настоячивые попытки заклеить как ортодоксальные четыре другие основные системы или,

точнее, с точки зрения их философских традиций, две пары систем, т.е. ньяя-вайшешику и санкхья-йогу.

Далее, опуская вопрос о коренной противоположности между этими двумя парами или отдельными системами, с одной стороны, и каждой из ортодоксальных систем — с другой, необходимо подчеркнуть, что ортодоксальные системы решительно выступали друг против друга: в то время как многие секты веданты были глубоко теистичны, а некоторые из наиболее важных сект хоть и не столь глубоко, но также явно спиритуалистичны, мимансаки выступали за абсолютный атеизм и полное отрицание философского идеализма.

Не следует упускать из виду даже чисто философскую полемику между различными сектами веданты. Приведем пример: Мадхусудана Сарасвати вынужден был написать великолепный труд «Адвайта-сиддхи» с единственной целью: опровергнуть философские доктрины одной школы веданты, исходя из интересов другой школы.

Подводя итоги, мы можем сказать, что противоречия составляли движущую силу развития индийской философии. Тем не менее в настоящее время необходимо обратить особое внимание на этот момент, так как его постоянно отрицают и популяризуют так называемую «интерпретацию синтеза», или саманвая-вьякхью.

Согласно этому принципу подлинные противоречия между различными философскими системами отсутствовали, они лишь дополняли друг друга, так как являлись последовательными шагами, которые в конечном счете вели к абсолютной философской мудрости, нашедшей свое выражение, разумеется, в философии адвайта-веданты, т.е. философии, согласно которой абсолютная реальность — называемая Брахман или «я» — своей природой

имеет чистое сознание, и, следовательно, мир явлений, данный нам в опыте, является нереальным.

Как пишет М.Джогендранатх, один из наших наиболее выдающихся традиционных исследователей, «различные философские течения полностью слились между собой и стали совершенно однородными после того, как достигли великого океана единого неделимого Брахмана».

Таркаламкара также утверждает, что «нет причины считать, будто философские принципы ньяи и т.д. действительно противоречат принципам веданты; скорее мы можем сказать, что точка зрения веданты является тем, к чему они (т.е. другие школы) стремились».

Явное сомнение вызывает тот факт, что если другие философы действительно имели в виду точку зрения веданты, то почему они не заявили об этом прямо? Ученый отвечает на этот вопрос: «Они умышленно скрывали это, потому что люди с обычным интеллектом не могут сразу усвоить такую утонченную доктрину». Он разъясняет эту мысль, пользуясь аналогией с восхождением по лестнице: абсолютную духовную мудрость следует осваивать постепенно, и, таким образом, наши древние мудрецы вели своих учеников от грубых взглядов материалистов ко все более утонченным взглядам других систем так, чтобы они в конце концов пришли к самым утонченным взглядам, изложенным в адвайта-веданте. Если «наиболее утонченные» взгляды изложить ученику с самого начала, то он, по-видимому, будет совершенно сбит с толку.

Трудно ожидать от современного человека доверчивости, необходимой для того, чтобы принять этот аргумент серьезно. Кроме того, по ряду обоснованных причин можно подозревать, что этот так называемый синтез представлял собой лишь изошренную выдумку с целью провозгласить пре-



восходство адвайта-веданты, так как наши средневековые философы, явно присоединившиеся к этой системе — Сарваджнятма Муни в «Санкше-па-шарирака», Мадхусудана в «Прастхана-бхеда» и Садананда Яти в «Адвайта-брахма-сиддхи», — выступали в первых рядах защитников «синтеза». Следует отметить, что и многие наши современные ученые, глубоко симпатизирующие адвайта-веданте, все еще безоговорочно полагаются на эту тенденцию, так как они обычно оканчивают изложение индийской философии рассмотрением адвайта-веданты, как будто она является кульминационным моментом индийской философской мудрости.

Убедительные доводы против синтеза были выдвинуты таким традиционным ученым, как Пхранибхушана. Он указывает, что некоторые представители соперничавших философских систем применяли такой же прием с целью доказательства превосходства своих собственных систем.

Так, например, представитель системы санкхья Виджняна Бхикшу доказывал во введении к «Санкхья-правачана-бхашья», что доктрины других систем явились лишь ступеньками на пути к конечным философским выводам санкхьи. Далее, известный представитель ньяя-вайшешики Удаяна в «Атмататтва-вивека» пытается доказать, что в своем постепенном восхождении к *мокше* (освобождению) душа встречается со взглядами, которые становятся все более широкими. Разные школы философии, представляющие различные взгляды, обреченные на исчезновение, составляют последовательные ряды согласно восходящей шкале духовной реализации, а при такой схеме низшее всегда предназначается в качестве ступеньки для высшего и должно быть заменено им.

Конечно, ведантисты стремятся истолковать все это таким образом, чтобы доказать, что Удаяна, но-

минально являясь автором трактатов ньяя-вайшешики, в душе был ведантистом. Пханибхушана показывает тщетность такой попытки, поскольку в той же работе Удаяна утверждал, что если Веда действительно содержали учение о нереальности мира — что, как мы должны помнить, является основным утверждением адвайта-веданты, — то можно обвинить Веда в ошибке (*анрита-доша*), но Веда в действительности были лишены этого недостатка.

Тем не менее факт заключается в том, что, подобно Виджняна Бхикшу и другим известным поборникам адвайта-веданты, Удаяна в этой ранней работе действительно пытался сделать своего рода синтез, но делал это, по-видимому, с точки зрения ньяя-вайшешики. Однако согласно утверждению Пханибхушаны, подобного рода синтез может быть выдвинут любой философской системой, и его нельзя серьезно относить к какой-нибудь одной из них.

Причины этого очень просты. Приверженцы любой системы считали именно свои взгляды скорее истиной, чем средством достижения какой-то другой истины, изложенной в других системах. Кроме того, великие индийские философы при опровержении систем соперников скорее опровергали их как вообще ложные с точки зрения философии, чем как представляющие собой часть истины, ведущей к реализации того, за что они сами выступали. Поэтому, несмотря на изощренность текстуальной интерпретации, проявляемую поборниками «синтеза», невозможно скрыть подлинную борьбу идей в индийской философии или отрицать тот факт, что противоречия составляли движущую силу в индийском философском развитии.

## ЧТО ТАКОЕ ДАРШАНА?

Из вышесказанного следует, что системы индийской философии нельзя рассматривать изолированно друг от друга. Развитие каждой системы в значительной степени обуславливалось ее взаимосвязями с другими системами и противоречиями между ними, любую систему можно правильно понять только при постоянном сопоставлении с другими. Это создает определенные сложности при ознакомлении с любой философской системой. Вместе с тем имеются и иные трудности, с которыми мы сталкиваемся с самого начала, так как, прежде чем рассматривать какую-либо систему, необходимо себе ясно представлять два вопроса. Во-первых, какой именно смысл наши философы вкладывали в понятие «философия»? Во-вторых, сколько существует основных философских систем и в каком порядке следует их рассматривать?

Наиболее часто для обозначения понятия «философия» используется индийское слово *даршана*. Однако достоверно не известно ни когда оно вошло в употребление, ни его точное значение. «Слово *даршана*, — пишет Дасгупта, — в смысле истинного философского знания впервые было использовано в “Вайшешика-сутре” Канады, которая, по моему мнению, была создана в добуддийский период». Другие исследователи, по-видимому, сочтут, что данному тексту приписывается слишком древнее происхождение, более того, представляется сомнительным, что слово *даршана* вообще обознача-

ло понятие философии. Как указывает Таркалам-кара, подлинные основатели философских систем никогда не использовали это слово для обозначения своей философии; только такие сравнительно более поздние философы, как Шанкара и Уда-яна, использовали его в этом значении. Более того, Якоби указывает, что это слово не встречалось в старых трактатах, например в «Артхашастре», а для понятия философии использовалось слово *анвикши-ки*, которое впоследствии стало обозначать понятие логики. Во всяком случае, в нашей стране философия существовала еще до того, как слово *даршана* стало ее символом.

Кроме того, отсутствует уверенность в подлинном значении слова *даршана*. Будучи производным от корня *дришъ* («видеть»), оно дословно означает акт «непосредственного восприятия». Однако современные ученые обычно неохотно вкладывают в него значение физического восприятия или понятие вроде изучения в древнем даосистском смысле или в смысле современной европейской логики. Если это восприятие не является физическим, то оно должно быть интуиционным. Но интуицией чего? *Атмана*, или «Я», т.е. чистого эго, выдвинутого адвайта-ведантой в качестве абсолютной реальности.

«Что такое истина, — спрашивает У.Мишра, — которую *даршана* помогает нам познать? Единственная истина — конечная цель индийской интеллектуальной деятельности — есть непосредственное постижение *атмана*. Все *даршаны* стремятся к истинному знанию *атмана* соответственно своим собственным точкам зрения». Интуитивное постижение *атмана*, как утверждается далее, означает *мокшу*, или освобождение.

Таким образом, *даршана*, или философия, в представлении индийцев означает просто дисциплину, ведущую к освобождению, *мокша-шастру*, согласно

индийской терминологии. Таркаламкара утверждает, что другие дисциплины ведут к знаниям вообще, и только *даршана* является дисциплиной, дающей особое знание, которое приносит освобождение. Нам даже говорили, что именно это является отличительной особенностью индийской философии. «По словам Макса Мюллера, — пишет Хириянна, — в Индии философия рекомендуется “не для приобретения знаний как таковых, но для достижения высшей цели, к которой человек может стремиться в своей жизни”». Эта высшая цель заключается в том, чтобы найти и следовать «по пути к другому берегу через бурный океан *сансары*», т.е. мирской суеты земного существования.

Если считать подобную концепцию соответствующей истине, то напрашивается только один вывод: кроме адвайта-веданты, в Индии вообще нет философии, что совершенно определенно не соответствует истине.

Определять *даршану* как *мокша-шастру*, а затем утверждать, что поскольку все наши философии назывались *даршаны*, постольку индийская философия по существу представляет собой стремление к *мокше*, логически недопустимо и исторически неверно. Система локаята, например, столь же определенно называлась *даршана*, сколь достоверно она высмеивала идеал *мокши*. Далее, безразличие к идеалу *мокши* со стороны, во всяком случае, ранних мимансаков не могло помешать назвать их систему *даршаной*. Наконец, как мы уже говорили, в нашей стране философии существовали задолго до того, как ее представители решили назвать их *даршанами*.

## ОРТОДОКСАЛЬНАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ

Что же собой представляют эти философские системы? К сожалению, ответы древних и средневековых авторов на этот вопрос расходятся.

Каутилья в «Артхашастре» упоминает только три системы — санкхью, йогу и локаяту.

Джайнские авторы Харибхадра Сури, Джинадатта Сури и Раджашекхара Сури соглашались с Маллинатхой, Джаянтой Бхаттой и составителем «Сарвамата-санграхи» относительно числа философских систем — шести, однако перечни этих шести систем сильно отличались друг от друга.

В наиболее известном компендиуме под заглавием «Сарва-даршана-санграха» рассматривается всего шестнадцать систем, но они не были равноценны, а различия между некоторыми из них с точки зрения философии не являются существенными.

С другой стороны, в наше время распространилась практика выделять девять наиболее важных систем, хотя, как мы увидим ниже, под вывеской этих девяти систем в действительности развивались самые разнообразные, в корне различные философские взгляды.

Традиционная классификация девяти систем выступает под двумя широкими рубриками — ортодоксальной (*астика*) и еретической (*настика*). Если, по мнению великого грамматика Панини, *настика* — это человек, не верящий в потусторонний мир, а ортодокс, или *астика*, верит в него, то,

согласно послепобуддийской, но дохристианской традиции, *астика* — это человек, верящий в непогрешимость и высший авторитет Вед. По-видимому, стимул развития этой точки зрения был дан законодателем Ману, провозгласившим, что *настика* — это просто осквернитель Вед. Во всяком случае, эта традиция закрепилась, и критерием ортодоксальности в индийской философии обычно считается признание абсолютной непогрешимости Вед.

Именно в этом проявляется пристрастие к ведической ортодоксальности. Буддисты и джайны имели собственные священные книги и поэтому, с их точки зрения, к последователям Вед следовало относиться как к *настикам*. Кроме того, хотя некоторые системы выступали как ортодоксальные в ведическом смысле слова, они не имели ничего или имели очень мало общего с Ведами по духу или, по крайней мере, в содержании своих основных философских догм. Начиная с традиционной классификации, мы получаем одно преимущество даже вопреки ее явной ограниченности, так как во всяком случае она указывает на огромную роль, которую играло отношение к авторитету Вед в индийской философии.

Согласно ведической ортодоксии, три системы провозглашены еретическими, и в их решительно антиведической позиции нет никакого сомнения. Сюда входят:

- 1) материалистическая философия, называемая «локаята», «чарвака» или «брихаспатья»;
- 2) различные философские взгляды, претендующие по меньшей мере на формальную принадлежность к учению Будды и потому обычно считающиеся буддийскими;
- 3) вероучение-философия — по-видимому, более древнее, чем буддизм, — называемое «джайнизм»; название происходит от слова *джина*, «по-

бедитель», т.е. тот, кто, как предполагается, достиг полной власти над собой посредством покорения своих чувств.

Затем шесть систем считаются ведическими, к ним относятся:

- 1) *пурва-миманса*;
- 2) *веданта*, дословно «конец Вед», также называемая «уттара-миманса»;
- 3) *санхья*, подлинное значение названия и происхождение системы точно не известны;
- 4) *йога*, хотя, как мы увидим, она занимается практическими вопросами, а не собственно философской теорией;
- 5) *ньяя*, система, первоначально занимавшаяся в основном методологией полемики и вопросами, связанными с логикой;

6) *вайшешика*, система, занимавшаяся прежде всего основными категориями действительности, например: материей, качеством, всеобщностью и т.д.

Авторитет Вед имеет решающее значение только в двух системах из перечисленных шести, а именно в мимансе и веданте. Однако нам следует рассмотреть так называемую ведическую ортодоксальность, приписываемую и четырем остальным системам. Первый вопрос заключается в следующем: что такое Веда, отношение к авторитету которых по традиции считалось столь важным в индийской философии?



## ВЕДЫ

Веда дословно значит «знание». Для ортодокса Веда означает высшее, священное знание, откровение. В прямом смысле это слово является наименованием большого количества литературных произведений, которые создавались в течение не менее чем двух тысячелетий. Вполне естественно, что они не могут быть однородными по стилю и содержанию.

Наиболее ранние из них представляют собой устно созданные песни и панегирики не имевшего письменности пастушеского народа, который называл себя *ярья* (ариями) и находился на определенной ступени варварства; они передавались последующим поколениям лишь по памяти и поэтому также назывались *шрути*, «то, что слышат». Эти чрезвычайно древние устные произведения по традиции называются *мантры* и составляют одну огромную часть Вед, другая часть более позднего происхождения представляет собой произведения в прозе и называется *брахмана*.

Мантры дошли до нас в виде четырех сборников, или Самхит, называемых «Ригведа-самхита», «Самаведа-самхита», «Атхарваведа-самхита» и «Яджурведа-самхита», или просто «Ригведа», «Самаведа» и т.д. «Ригведа» является самой древней из них и считается основой ведической литературы. В прошлом Самхиты неоднократно переделывались, но только некоторые из переработанных вариантов сохранились до нашего времени. Единственный имеющийся

у нас переработанный текст «Ригведы» содержит 1028 песен или гимнов (сукта), каждый гимн состоит в среднем из 10 строф (*рик*), всего «Ригведа» состоит из 10552 строф. В целом она считается равной по размеру сохранившимся поэмам Гомера.

Традиция приписывает эти гимны различным поэтам (*кави*), изображаемым «провидцами» (*драш-та*). Однако поскольку гимны по своему характеру являются примитивными народными песнями, постольку считать их произведениями отдельных авторов было бы неверным. Во всяком случае, создание древних песен, собранных лишь в «Ригведе», должно было занять огромный период времени, поэтому любая точная датировка «Ригведы» как цельного произведения была бы ошибочной. Даже предпринятая современными учеными датировка наиболее ранних и поздних наслоений дает слишком разные даты. Наиболее распространенные из них — 1500—1000 гг. до н.э.

В настоящее время археологи все больше склоняются к мнению о том, что создавший «Ригведу» народ, вступив в Индию, разрушил и опустошил города и крепости древней цивилизации долины Инда: с одной стороны, «Ригведа» изобилует панегириками герою-воину Индре, разрушавшему города и крепости в той местности, где в настоящее время производятся раскопки руин цивилизации долины Инда, а с другой стороны, эти руины носят признаки разрушения вследствие варварского нападения. Поэтому если это предположение оправдается и будет установлено время разрушения городов долины Инда, то мы получим точные ключи к ведической хронологии.

Однако следует ограничиться подлинным содержанием «Ригведы». Разумеется, ортодоксы утверждают, что Веды являются хранилищем абсолютной мудрости, однако изучение «Ригведы» — между

прочим, ограничения на их изучение официально существовали в стране для представителей низших каст и женщин — производит впечатление, что эти гимны, подобно песням пастушеских народов, представляли собой не что иное, как простое выражение повседневных желаний: желания иметь скот, пищу, желания, чтобы выпал дождь, желания находиться в безопасности, желания быть здоровым и иметь потомство.

Если исключить некоторые, как установлено, более поздние гимны, которые в лучшем случае создают впечатление о космологических спекуляциях и в которых современные ученые иногда склонны обнаруживать зачатки ведической философии, то философское мышление ни в коей мере не является характерной чертой «Ригведы».

По существу, более поздние философы вряд ли почерпнули что-либо из нее. Тем не менее вследствие исключительного благоговения перед Ведами, которое так или иначе укоренилось у наших философов, постоянно имели место необоснованные попытки истолковать некоторые отрывки из «Ригведы» таким образом, чтобы доказать влияние Вед на более поздние философские взгляды различных направлений.

Достаточно привести лишь один типичный пример.

Удаяна, защищая атомистику ньяя-вайшешики, утверждал, что поскольку слово *нататра*, производное от корня слова «идти» и поэтому означающее «движение», встретилось в отрывке из «Ригведы» и поскольку считается, что атомы находятся в движении, постольку атомистическая гипотеза поддерживается авторитетом Вед.

Однако в действительности цитированный из «Ригведы» отрывок принадлежал к самым последним наслоениям и в лучшем случае предзнамено-

вал появление своего рода рудиментарного божества: слово *пататра*, хотя оно обычно означало «птица», было истолковано лучшим комментатором «Ригведы» Саяной в значении «двигающиеся ноги». Ниже приводим весь отрывок в приблизительном переводе: «Это единственное божество, чьи глаза охватывают все направления, чье лицо охватывает все направления, чьи руки и ноги распространяются во всех направлениях — оно после создания неба и земли управляет ими своими двумя руками и движушимися ногами».

Это лишь частный пример того, насколько бессмысленно искать обоснование развитых философских взглядов более позднего периода в ранних песнях. Еще более сомнительно найти развитое религиозное сознание или духовный подход в современном смысле даже в действительно более поздних разделах «Ригведы».

Несомненно, что гимны и песни насыщены непомерными восхвалениями различных божеств, или *дэвов*, однако последние часто откровенно напоминают людей-героев: они награбленные еду и скот распределяют среди своих соплеменников; на сходках они сидят вместе с людьми и к ним обращаются со словами, выражающими любовь, например «друзья» или «лучшие друзья»; часто они представляют собой естественное явление или неодушевленные предметы, например: холм (парвата), трава (ошадхи), дерево (ванаспати), лес (араньяни), оружие (аюдха) вроде лука и стрел.

Иногда божества представляют собой воплощение чисто земных желаний, например «предотвращение выкидышей», «защиту против истощающих болезней», «защиту против кошмаров». Очаровательным божеством такого рода является Питу, т.е. «пища». Племенные поэты-варвары, обладая здоровым аппетитом, восхваляли его за то, что он такой приятный

и прелестный, а также за то, что он «делает тело толстым». В общем контексте всевозможных традиционных и современных утверждений, согласно которым «Ригведа» обладает высшей духовной мудростью, можно привести этот гимн Питу, поскольку он явно представляет интерес.

«Риг.» 1. 187. Божество Питу. Поэт Агастья. «Я славлю Питу, Великого, Защитника, Могучего, чьей бодрящей силой Трита славный победил уродливого Вритру. Приятный Питу, сладкий Питу, мы приветствуем тебя; стань нашим покровителем. Приди к нам, благотворный Питу, источник наслаждения, почитаемый друг, не имеющий ни к кому зависти. Твой аромат, Питу, разливается по странам так, как пыль рассеивается по странам, как ветры распространяются по небу. Эти (люди), Питу, которые тебя распределяют, сладостный Питу, они, которые поедают тебя и твои соки, растут, как и ты, с удлиняющимися шеями. Мысли могучих богов прикованы к тебе, Питу; с твоей деятельной помощью (Индра) убил Ахи. О Питу, богатство гор ушло к тебе; слушай, ты, о сладостный, будь доступен для еды. И так как мы наслаждаемся изобилием вод и растений; поэтому, о тело, позволь себе стать толстым. И так как наслаждаемся, Сома, твоей смесью с кипяченым молоком и вареным ячменем; — поэтому, о тело, позволь себе стать толстым...»

Этот рефрен «О тело, позволь себе стать толстым» — заслуживает особого внимания. Данный пример может показать нам, насколько далеко даже веданта — философия, которая претендовала на Веды в качестве своей основы, — фактически отошла от подлинного духа «Ригведы», так как другое название этой философии шарирака-миманса, а шарирака происходит от слова *шарира*, т.е. «тело», путем добавления суффикса *кан*, с тем чтобы

вложить в понятие унижительный смысл. Одним словом, название излагает свою собственную историю: оно означает философию духовного «Я», или *Атмана*, который пребывает в оскверненном теле. По всей видимости, подобная идея не имела бы никакого смысла для мужественных пастушеских народов, которые создавали и пели древние гимны и заботились прежде всего об обильной пище и крепком питье.

Питу, конечно, не является главным ведическим божеством.

Главными богами считаются Митра, Варуна, Индра и ряд других. Однако они представляют интерес прежде всего для исследователей сравнительной мифологии и, возможно, древней индийской истории. Для философии же более важным является, видимо, то, что среди ведических божеств были божества, названные в честь «пищи», предотвращения «выкидышей», «истощения» и «кошмаров», а это свидетельствует о том, что древней ведической мысли еще предстояло достигнуть уровня высокого абстрагирования, и она, по существу, не могла содержать никакой философской теории в современном смысле слова.

Более того, мы наблюдаем совершенно ненормальное положение.

Хотя философы более позднего периода без устали утверждали, что Веды лежат в основе их философий, однако, согласно ведической традиции, философия, или, если на то пошло, абстрактное мышление, отнюдь не была подлинной целью ранних сборников, или Самхит. Скорее всего, четыре Самхиты считались особыми Ведами четырех группировок жрецов, совершавших *яджню*, или ведические ритуалы: «Ригведа» принадлежала жрецам хотри, «Самаведа» — удгатри, «Яджурведа» — адхварью и «Атхарваведа» — брахманам.

Отвергать полностью эту традицию нет никакого основания и поэтому возникает вопрос: что собой представляла *яджня*, в которой, как предполагается, использовались сохранившиеся в древних сборниках гимны? «Гимны, — пишет Гордон Чайлд, — в действительности представляют собой также заклинания, их пели с целью усилить действенность жертвоприношений, которые в то же время являлись обрядами симпатической магии, исполнявшимися с целью вызвать дождь, получить богатство или обеспечить победу». Однако, если гимны выступали в то же время в качестве заклинаний, их нельзя было использовать как средство снискать «милость» в более позднем религиозном смысле.

Вывод заключается в том, что мы должны считать магическую, а не религиозную точку зрения подпочвой ведических верований. Это станет более очевидным по мере того, как мы будем переходить к рассмотрению других Самхит и особенно Брахман. Однако сначала удобнее будет изложить основные различия между магией и религией.

## МАГИЯ И РЕЛИГИЯ

Джордж Томсон писал: «Религию можно определить как систему обычаев и верований, в основе которых лежит предпосылка о том, что мир подвластен сверхъестественной силе, на которую можно воздействовать молитвами и жертвоприношениями и которая постигается верой — в противоположность знанию... У дикарей, находящихся на самой низкой ступени развития, боги отсутствуют и они не имеют понятия ни о молитвах, ни о жертвоприношениях.

Точно так же в предыстории цивилизованных народов можно обнаружить такой уровень развития, при котором не было ни богов, ни молитв, ни жертвоприношений. На этом уровне мы видим только магию. Магия основана на принципе, согласно которому посредством создания иллюзии о власти над действительностью можно на самом деле властвовать над нею. В первоначальной стадии магия была мимической. Нужен дождь — и поэтому исполняется танец, в котором движениями изображаются собирающиеся тучи, раскаты грома и идущий дождь. В фантазии разыгрывается сцена осуществления желаемого явления. В дальнейшем мимические сцены могут сопровождаться приказом, повелительным «Дождь!». Однако это приказ, а не просьба».

«Когда магия, — пишет Фрезер, — проявляется в своей чистой и неискаженной форме, она предполагает, что явления в природе должны следовать одно



за другим неизбежно и неизменно, не нуждаясь во вмешательстве личного или духовного деятеля... Маг вполне убежден, что одни и те же причины вызовут всегда одни и те же действия, что выполнение соответствующего обряда, сопровождаемого подобающим заклинанием, неизбежно приведет к желаемому результату... Он не взывает к высшим силам, он не умоляет о милости какое-нибудь воздушное нездешнее существо и не унижается перед каким-нибудь ужасным божеством.

Отметим, однако, что это великое могущество, которым колдун похваляется, не произвольно и не безгранично; он может проявить его только при условии строгого сообразования с правилами своего искусства или же с тем, что можно назвать законами природы, какими он себе их представляет... Если религия, во-первых, включает в себе веру в высшие силы, управляющие миром, и, во-вторых, стремление добиться их благосклонности, то она, очевидно, предполагает, что течение вещей в природе не всегда неизменно и не всегда следует строгим законам, она верит, что мы можем побудить могущественные существа, управляющие этим течением, к отклонению в нашу пользу потока событий, к его отведению из того русла, по которому он должен был бы протекать...

Различие между этими двумя противоположными миропониманиями зависит от ответа на основной вопрос: являются ли силы, управляющие миром, сознательными и имеют ли личный характер, или же они бессознательны и безличны? Религия, побуждающая человека к умиловлению высших сил, отвечает утвердительно на первую часть вопроса, так как всякое усилие в этом направлении подразумевает, что существо, которое надо привлечь на свою сторону, — сознательный и личный деятель... Таким образом, религия, поскольку она предполагает мир

управляемым сознательными существами, намерения которых можно изменить силою убеждения, в корне противоположна магии, а также и науке, потому что обе считают, что течение вещей определяется не страстями или причудами сознательных существ, но игрою неизблемых законов, действующих механическим путем».

Таким образом, если вообще возможно сформулировать теоретические предпосылки первобытной магии в позднейших философских терминах, то не будет неверным охарактеризовать ее не только как доспиритуалистическую и доидеалистическую, но и как определенно враждебную спиритуализму и идеализму, потому что в основе их лежит предпосылка о первичности духа — утверждение, которое, будучи выражено теологически, принимает форму идеи бога как создателя и властелина мира, а будучи выражено философски, претендует на то, что материальный мир, данный нам в ощущениях, в конечном счете является лишь видимостью, зависящей от абсолютной реальности или представляющей собой ее проявление; абсолютная реальность носит характер духа, разума или сознания. Идея о первичности духа еще только предстояло зародиться в сознании древних магов, но об этом речь пойдет ниже.

## МАГИЯ И ВЕДИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Элементы магии становятся совершенно очевидными, если мы рассмотрим более позднюю ведическую литературу, в которой сведения об использовании ритуалов представлены полнее. Так, «Самаведа» представляет собой антологию тех отрывков из «Ригведы», которые были специально предназначены для пения жрецами-удгатри во время исполнения *ядж-ни*. Ее важнейшим элементом являлась мелодия. Однако эти мелодии «Самаведы» пришли из глубокой древности и, как предполагается, обладали явной магической силой.

Винтерниц излагает эту мысль следующим образом: «Жрецы и богословы, конечно, сами не сочиняли все эти мелодии. Наиболее древние из них, по-видимому, представляли собой народные мелодии, на которые в древнее время пели полурелигиозные песни в дни солнцестояния и иные народные праздники, а другие мелодии могут относиться к эпохе той шумной музыки, которой маги-жрецы добрахманского периода — так же как и маги, шаманы и знахари первобытных народов — сопровождали свои песни и обряды... Даже в период брахманизма считалось, что мелодии “Самаведы” обладают магической силой. В “Самаведу” входит книга ритуалов, называемая “Самаведхана-брахмана”, вторая часть которой является квалифицированным руководством по магии, обучающим использованию различных *саманов* (мелодий) для магических целей».

Далее, «Атхарваведа» представляет собой в основном собрание древних магических заклинаний, предназначенных обеспечить исполнение самых различных желаний, начиная от излечения лихорадки и кончая завоеванием сердца возлюбленной.

«Действительно, — пишет Винтерниц, — многие магические песни, как и соответствующие им магические обряды, относятся к сфере понятий, которые, распространившись повсюду на земле, повторяются с поразительным сходством у самых различных народов всех стран. У индейцев Северной Америки, негров Африки, монголов и малайцев, древних греков и римлян и нередко у крестьян современной Европы мы встречаем поразительно идентичные взгляды, те же самые странные скачки мысли к магическим песням и обрядам, которые дошли до нас в “Атхарваведе” древних индийцев».

«Яджурведа» в известном смысле отмечает переход от древних *мантр* к позднему типу ведической литературы, называемой «Брахманами». Эта Самхита сохранилась в двух видах, носящих названия «Белая Яджурведа» («Шукла-Яджурведа») и «Черная Яджурведа» («Кришна-Яджурведа»); различие между ними заключается в том, что первая состоит лишь из заклинаний и формул, используемых при исполнении ритуалов, а вторая содержит к тому же высказывания мнений о ритуалах и их обсуждение. Эти обсуждения превращаются в особую тему Брахман.

Заклинания «Яджурведы» изложены отчасти в стихах и отчасти в прозаических фразах, обычно называемых «формулами». Именно в последних мы должны выявлять характерные черты «Яджурведы»: они назывались *яджус* и от них Самхита получила свое название. Однако для нас эти прозаические формулы вряд ли имеют смысл, и даже если

имеют, то он представляется гротескным, абсурдным, даже беспорядочной смесью идей. Действительно, они и не должны были иметь смысл вообще; вернее, задуманные как заклинания, они, как предполагалось, обладали магической силой.

И все же нельзя недооценивать значение «Яджурведы». Она дает нам возможность понять отношение древних ведических народов к своим ритуалам, которые, как предполагается в тексте, были откровенно магическими. Несомненно, что в «Яджурведе» упоминается много божеств, но цель ритуалов заключалась не в том, чтобы умиловить их, а в том, чтобы посредством магии заставить их служить определенным целям. «Большинство жертвенных обрядов, как и яджус-формул, предназначалось не для *поклонения* богам, а для того, чтобы воздействовать на них, заставить их исполнить желания приносящего жертву».

## БРАХМАНЫ И УПАНИШАДЫ

Теоретические обсуждения в «Черной Яджурведе» предопределили появление Брахман. Брахманы были написаны в прозаической форме, они явились продуктом более поздней эпохи. За исключением случайных легенд и ряда поразительных идей, основное содержание Брахман связано с *яджней*, или ритуалом. Этот термин обычно, хотя и не совсем верно, переводится современными учеными как «жертвоприношение».

Какая же оценка дается в этих текстах *яджне*? Она рассматривается как магия или по существу магия. «В Брахманах, — пишет А.Б.Кит, — признанным фактом является то, что жертвоприношение обладает магической силой и дает желаемые результаты совершенно самостоятельно».

Неудивительно, что некоторые современные ученые, явно пристрастные к спиритуализму, чувствуют себя шокированными «грубым материализмом» Брахман.

Вот что пишет, например, по этому поводу С.Леви:

«Мораль не имеет места в этой системе; жертвоприношение, регулирующее отношения человека с богами, является механическим действием, совершающимся благодаря внутренней энергии; будучи скрытой в недрах природы, она появляется лишь под магическим воздействием жреца». И далее: «Действительно, трудно представить что-либо более жестокое или более материальное, чем теология

Брахман; понятия, которые обычай постепенно облагородил и облек моралью, поражают своим ди-ким реализмом».

Брахманы, более поздние произведения, чем Самхиты, были присоединены к последним, а к Брахманам был добавлен еще более поздний тип литературы, называемой Араньяки, или лесные тексты. Заключительная часть Араньяк представляла собой особую разновидность литературы, названной Упанишады. Они являлись самым последним типом собственно ведической литературы. Отсюда и произошло название этих текстов — веданта, или конец Вед. Поскольку ряд позднейших философов считал их кульминационным пунктом ведической мудрости, постольку их философия также получила то же название, т.е. веданта.

Обычно принято считать, что слово *упанишад* означает «тайное знание». Его синоним *рахасьям* означает «тайна», что указывает на конфиденциальное общение. Легенды Упанишад рассказывают о том, как трудно было в то время завоевать доверие мудреца, владевшего этими тайнами: ученики должны были пройти длительный срок обучения, а цари тратили состояния с этой целью.

Вот одна из легенд: Джанашрути был благочестивым, великодушным человеком. Он повсюду строил дома для странников, думая про себя: «Повсюду люди будут есть мою пищу». И вот однажды ночью пролетали лебеди. Один лебедь сказал другому: «О, смотри, свет Джанашрути стал велик, как небо. Не касайся его, а то сгоришь». Другой лебедь спросил: «Скажи, кто этот человек, о котором ты говоришь так, словно бы он был Райквой, человеком с тележкой?» Первый лебедь сказал: «Прошу тебя, расскажи о Райкве, человеке с тележкой». Второй лебедь ответил: «Как при игре в кости все переходит к победителю, так и все доброе, созданное людьми, пе-

реходит к нему. То же я говорю о том, кто знает то, что он знает».

Джанашрути случайно услышал этот разговор. Утром он попросил своего слугу разыскать Райкву, человека с тележкой. После длительных поисков слуга наконец увидел человека, который сидел под тележкой и почесывался, и спросил у него: «Господин, это вы Райква, человек с тележкой?» — «Да, это я», — ответил тот. Тогда Джанашрути взял шестьсот коров, золотое ожерелье, колесницу, запряженную ослицей, пошел к Райкве, предложил их ему и сказал: «Господин, расскажи мне о том божестве, которое ты почитаешь». Но Райква с негодованием отверг дары. Тогда Джанашрути взял тысячу коров, золотое ожерелье, колесницу, запряженную ослицею, свою дочь и предложил их Райкве вместе с деревней, в которой тот жил, и попросил научить тайному знанию. Райква, приподняв голову дочери за подбородок, сказал, что поделится знанием не ради всех даров, а ради привлекательности милого лица.

Образ человека, который чесался, сидя под тележкой, и был очарован красотой юной девушки, видимо, не соответствует общепринятой идее о мудреце Упанишад, но суть здесь заключается в том, что знатный человек тех времен, который, возможно, был мелким царьком в своем районе, без колебания предложил даже свою собственную дочь, чтобы научиться мудрости, которой обладал Райква. Отсюда можно себе представить огромное значение, придаваемое тому, что передавалось как тайная мудрость, или *упанишад*, в тот период.

С течением времени Упанишады приобрели огромный авторитет, и это название употреблялось для самых различных текстов с целью воспользоваться им. В настоящее время существует не менее 200 позднейших текстов такого рода, которые, собственно гово-



ря, не имеют никакого отношения к подлинно древней ведической традиции. Среди них даже имеется одна, под названием «Упанишада аллаха», излагающая взгляды ислама и написанная в период царствования Акбара. Если не говорить об этой более поздней литературной продукции, то сохранились лишь 13 действительно древних, входивших в ведическую литературу текстов. Ниже дан их перечень, в котором указывается на их связь с основными Араньяками, Брахманами и самхитами.

Определить время создания Брахман, Араньяк и Упанишад очень трудно, если вообще возможно. Тем не менее современные ученые склонны относить создание основных Упанишад в целом к добуддийскому периоду, т.е. к периоду до VI в. до н.э. Только «Майтри» и «Мандукья» могли появиться в послебуддийский период, да и то ненамного позже.

Из основных Упанишад «Иша» является последней главой «Белой Яджурведы». Далее, «Айтарея», «Каушитаки», «Чхандогья», «Кена», «Брихадараньяка» и «Тайттирия» по традиции считаются составными частями Брахман или Араньяк, однако остальные нельзя считать таковыми, хотя, возможно, они являются частями какой-либо Брахманы или Араньяки, ныне утраченной. Только «Майтри» и «Мандукья» были позднее добавлены к списку основных Упанишад.

Из основных Упанишад «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Тайттирия», «Айтарея» и «Каушитаки» написаны прозой, все они наряду с «Кеной», половина которой также в прозе, считаются наиболее древними. «Майтри», «Прашна» и «Мандукья», хотя и написаны прозой, являются позднейшими. «Катха», «Иша», «Шветашватара» и примерно половина «Кены» относятся к промежуточному периоду.

Объем Упанишад также различен. В русском переводе, сделанном А.Я.Сыркиным, «Брихадараньяка» состоит из 91 печатной страницы, «Чхандогья» — из 93, тогда как «Мандукья» занимает только 4, «Кена» — 6 и «Айтарея» — 7 страниц. Более того, нельзя забывать, что главные Упанишады по своей природе, по-видимому, представляют собой компиляции. Все основные Упанишады содержат одновременно и более древние, и более поздние элементы, и поэтому возраст каждого отрывка необходимо определять, насколько это возможно, исходя из уровня развития мысли, выраженной в данном отрывке.

## ЭМАНСИПАЦИЯ МЫСЛИ

Линия, разделяющая Брахманы и Араньяки, Араньяки и Упанишады и даже Брахманы и Упанишады, не всегда ясно выражена, тем не менее отличительной чертой Упанишад является новый дух в целом. Мы видим в них первое освобождение спекулятивного сознания от всепоглощающего увлечения магическими ритуалами. Наконец-то можно было поставить вопросы подлинно философского характера и искренне искать ответы на вопросы — «Что есть причина? Каким образом мы появились на свет? Для чего мы живем? Для чего мы созданы?».

В этом чувствуется нечто поразительно свежее после утомительной путаницы литургических Брахман. Конечно, поставленные в Упанишадах вопросы часто носят наивный характер и предлагаемые ответы обычно также крайне упрощены. Но исключительно важен тот факт, что с появлением этих текстов наш народ вступил наконец в эпоху, в которой, по крайней мере, некоторые наши мыслители смогли отойти от такого явно бесполезного занятия, как почти бесконечная полемика о способах жертвоприношения, заклинаниях и, конечно, вознаграждениях.

Традиционные формы признания этого сдвига центра внимания в Упанишадах заключаются в том, что они стали называться джняна-канда, или раздел Вед о знании, в противоположность Брахманам, называемым карма-канда, или раздел Вед о ритуалах.

Конечно, как мы увидим ниже, первое освобождение интеллектуальной деятельности от мертвого груза первобытных ритуалов привело, по крайней мере, в одном важном аспекте к развитию спиритуалистического мировоззрения, отрицающего существование мира. С точки зрения истории, именно в этом, по-видимому, заключается судьба чистого разума, впервые пытающегося познать действительность вне практики и конкретной жизни.

Однако это вовсе не означает, как можно заключить из крайне восторженных работ современных ученых, что в Упанишадах имел место резкий разрыв с прошлым или открытая революция против системы ритуалов. В действительности ничего подобного не было. Мы по-прежнему видим богатых покровителей философов, которые, подобно царю Джанаке, содержали на службе жрецов для исполнения *яджни*, а также жрецов, которые соперничали друг с другом в знании ритуалов и соответственно в требованиях вознаграждений за жертвоприношения.

Даже «Брихадараньяка» и «Чхандогья», считающиеся с точки зрения философии наиболее важными, не свободны от почтительных спекуляций на древних ритуалах, причем некоторые из них первоначально должны были входить в магию первобытного периода. Ранняя часть «Чхандогьи», которая, как считают, по духу представляет собой скорее Араньяку, насыщена высказываниями о магической силе древних заклинаний: ведические песни и мелодии постоянно претендуют на обладание присущей им силой осуществить желание, вызвать дождь, приобрести скот или иметь потомство.

Далее, среди метафизическо-психологических рассуждений «Каушитаки» встречаются описания обрядов жертвоприношения, посредством которых можно приобрести то или иное благо или очаровать

возлюбленную, описания обрядов, предотвращающих смерть детей, и даже магии для уничтожения врагов. Все это делает тексты разнородными как по стилю, так и по содержанию. Внезапные изменения темы, отсутствие логичной композиции, непрерывное использование метафор являются постоянными камнями преткновения на пути классификации или методичного анализа.

Следовательно, рискованно присоединяться к утверждению Дейссена о том, что «все Упанишады трактуют одну и ту же тему — доктрину *брахмана* и *атмана*». Нельзя утверждать, что Упанишады умалчивают о *брахмане* и *атмане* или что данная доктрина не является исключительно важной для этих текстов, однако наличие философских и протофилософских рассуждений наряду со всевозможными архаическими элементами явно указывает на то, что Упанишады еще далеко не достигли уровня позднейших философских трактатов.

Более того, как бы ни возражали ортодоксальные философы, нельзя ожидать, что в Упанишадах может быть последовательно выработана какая-либо монолитная философская точка зрения. Бхандаркар писал: «То, что Упанишады проповедуют не одну, а разные системы, должно вытекать из факта, что они представляют собой компиляции, подобные “Ригведа-самхите”». «Если что-либо и становится очевидным, — пишет Тибо, — при беглом ознакомлении с Упанишадами — и это впечатление только окрепнет при более внимательном изучении, — так это то, что они не представляют собой единого целого... Изложенные в различных Упанишадах доктрины не только приписываются различным учителям, но даже отдельные разделы одной и той же Упанишады принадлежат разным авторитетам».

Следовательно, вопреки всему тому, что написано о философии Упанишад, нельзя забывать, что их

внутренняя структура показывает, что они являются разнородными по материалу и составными по композиции, что в них различные направления в области интеллектуальной деятельности почти полностью перемешаны и в их учении с трудом можно обнаружить последовательность.

Поэтому, вместо того чтобы сводить Упанишады к одной-единственной философии, что, как мы видим, было бы серьезной ошибкой, следует стремиться восстановить различные философские взгляды, имеющие место в Араньяках и Упанишадах и представляющие собой взгляды отдельных философов, имена которых упомянуты в текстах. Таким образом, можно выделить учения Махидасы Айтареи, Гаргьяны, Пратарданы, Уддалаки, Балаки, Аджаташатру и Яджнявалкьи, не говоря о менее значительных учениях Суравиры-Сакалы, Мандукеи-Каунтхаравьи, Райквы, Бадхвы, Шандили, Сатьякамы Джабалы и Джайвали.

По мнению Баруа, Махидаса Айтарея был «отцом индийской философии», а благодаря Яджнявалкье, упоминаемом в «Брихадараньяка-упанишаде», «мысль послеведического периода» не только не «пришла в упадок», но в основном предвосхитила будущее направление развития индийской философии.

Выделение Баруа в Упанишадах различных учений приобретает особенное значение, так как ортодоксальные философы утверждают, что Упанишады характеризуются только одной философией. Его утверждение о том, что во времена Яджнявалкьи «вся Северная Индия гремела от философских битв», может быть, страдает некоторым преувеличением, однако в нем также заключена истина, которую часто игнорируют или просто не замечают.

Ценность этих высказываний значительно подбивается странным стремлением ученого отыскать эквиваленты греческой философии в философских

учениях Упанишад: Махидаса выступает у него как индийский Аристотель, Гаргьяяна — как Платон, Уддалака — как Анаксагор и Пифагор. Далее, по мнению Баруа, философия Варуны не только имела сходство с философией Диогена из Аполлонии, но и пыталась также «приспособить к принципам элеатов неэлеатские мысли», а ум Яджнявалкьи «представляет собой практический ум Сократа, переходящий к абстрактному мышлению Платона, или, вполне может быть, что у него ум Платона, склонный стать сократовским», и так далее.

Сделанные наугад сравнения, вроде приведенных выше, говорят сами за себя и уведат нас от трезвого понимания греческой и индийской философии. Это, конечно, не означает, что параллельное развитие философских взглядов не имело места в Древней Греции и Индии. Как мы увидим ниже, взгляды, приписываемые Яджнявалкье в «Брихадараньяка-упанишаде», имели сходство со взглядами Парменида и Платона и, во всяком случае, должны были играть ту же самую роль в истории идеологического развития нашей страны. Возможное влияние индийской мысли на развитие греческой философии, так же как и возможное влияние греков на индийскую мысль, подвергалось многократно серьезному обсуждению, но оно не имеет ничего общего с поисками греческих параллелей для каждой важной фазы развития индийской философии.

Далее, все еще спорным является вопрос о том, насколько исторически реальными лицами были мыслители, упомянутые в Упанишадах. Так, например, мы по-прежнему далеки от понимания подлинного значения *ванши*, или линии учителей, встречающейся в разных вариантах в ведической литературе: в «Шатапатха-брахмане», «Брихадараньяка-упанишаде» и так называемой «Ванша-брахмане», включенной в «Самаведу». По мнению Кита,

считать таких важных философов Упанишад, как Яджнявалкья и Санаткумара, историческими личностями — значит проявлять излишнюю доверчивость. Более того, практически одни и те же взгляды приписываются в Упанишадах разным учителям.

По-видимому, на современном этапе исторических знаний более целесообразно согласиться с предложением Тибо о том, что в эпоху Упанишад распространились определенные спекулятивные идеи; они, вероятно, представляли собой не «творение одного ума, но общий результат спекуляций, созданных на протяжении поколений». И далее: «В Упанишадах они, во всяком случае, появляются как интеллектуальная собственность, которую может присвоить и выразить в новом виде каждый, кто ощущает соответствующую потребность».

В дальнейшем мы рассмотрим значение этого положения, так как даже в более позднюю эпоху некоторые философы, явно не примыкавшие к ведической ортодоксии — особенно школа буддийских философов, называвшихся шуньявадинами, — действительно присвоили и переделали на свой лад ряд образцов интеллектуальной собственности эпохи Упанишад, а именно ту, которая содержала возможности для наиболее крайнего вида философского идеализма, который был присвоен и переделан соответствующим образом философами адвайта-веданты — ярыми поборниками ведической ортодоксии, называвшимися также майявадинами.

Именно в этом заключалось поразительное сходство между точками зрения шуньявадинов и майявадинов вне зависимости от их сектантской неприязни друг к другу. Мадхва, представитель реалистической школы веданты, удачно заметил, что «Шунья шуньявадинов тождественна брахману майявадинов». Более подробно этот вопрос также будет рассмотрен ниже.



## ВЕДИЧЕСКИЕ ФИЛОСОФИИ

Две философские системы, возникшие в строгой преемственности с ведической традицией, рассматривали Веды как непогрешимый авторитет и претендовали на разработку систематической философии на ее основе. Наиболее распространенное название этих систем — миманса и веданта, хотя иногда их называют пурва-миманса и уттара-миманса. Однако подлинная принадлежность этих двух систем к ведической литературе требует некоторого разъяснения.

Во-первых, ни одна из них не имеет в своей основе подлинно всестороннего исследования всей ведической литературы. Веданта стоит на точке зрения Упанишад и претендует на систематизацию содержащейся в них философии. Нельзя сказать, что она выражает сомнения в отношении авторитета Самхит и Брахман; она просто игнорирует их.

Отношение мимансы к ведической литературе выглядит еще более странным. Она выдвигала сложные аргументы с целью доказать, что Веды целиком непогрешимы и вечны, т.е. даже бог не мог создать Веды, не говоря уже о возможности человеческого авторства. Она широко цитировала древние *мантры*, однако цель этого была далека от создания какой бы то ни было систематической философии, выходящей за пределы их (*мантр*) буквального значения.

Еще более любопытно ее отношение к Упанишдам. Будучи частями Вед, они также считаются вечными и непогрешимыми, однако философские и

протофилософские взгляды Упанишад, не дав ничего позитивного общей точке зрения мимансаков, поставили их в затруднительное положение, так как Упанишады рьяно выступали против тех философских взглядов, которых придерживались мимансаки. Философские взгляды мимансаков логически вытекали из их безоговорочной приверженности *яджне*, а поскольку *яджня* была для них всем, то они стремились доказать, что Веды не содержат ничего, кроме ритуальных предписаний и запретов.

Но это — явный абсурд. Ритуальные предписания заполняют «Яджурведу» и особенно Брахманы, однако никоим образом не исчерпывают подлинное содержание «Ригведы» и Упанишад. Какое же отношение имеют они к Ведам? Мимансаки придумали остроумный ответ: в Ведах нельзя понимать в буквальном смысле ничего, кроме прямых предписаний. Все остальное, по их терминологии, представляет собой *артхавады*, т.е. косвенные или иносказательные восхваления ритуальных предписаний.

Приведем типичный пример. В «Яджурведе» говорится следующее: «Вайю воистину самое быстрое божество». Буквальное значение этой фразы нельзя назвать предписанием, поэтому мимансаки утверждали, что прямое значение фразы не является истинным. Его следует понимать в общем контексте с другой выдержкой из Веды, которая предписывает совершать посвященные божеству Вайю ритуалы. При таком толковании смысл данной выдержки заключается в косвенном прославлении ритуального предписания: поскольку Вайю божество, способное быстро двигаться, постольку посвященные Вайю ритуалы гарантируют результаты в самом ближайшем будущем.

Можно ли действительно истолковывать любой отрывок Вед с целью извлечения косвенного значения или нет — это, конечно, другой вопрос, но

мимансаки были удовлетворены своей общей теоретической позицией и заявляли, что косвенное прославление ритуальных предписаний необходимо ввиду того, что ритуалы, в конце концов, требуют затрат усилий, а поэтому нуждаются в своего рода психологическом импульсе для их совершения, и косвенное прославление обеспечивает этот импульс. Изобретательные жрецы, жившие за счет вознаграждений при жертвоприношениях, пожалуй, не смогли бы выдвинуть более тонкую аргументацию. Тем не менее в результате попыток жрецов в более поздний период упорно придерживаться ритуалистической точки зрения, в индийской философии создалось на редкость странное положение.

В более поздний период времени ритуалы, как явствует из Брахман и обширной литературы мимансы, хотя и выражали определенные интересы различных слоев общества и отдельных лиц, однако понимание подлинного характера ритуалов оставалось в сущности примитивным, другими словами, они считались магическим действием, а не религиозным умилованием, и теоретическая защита точки зрения древней магии побудила мимансаков разработать философские взгляды, решительно выступавшие против спиритуалистической и идеалистической точек зрения, и отсюда являющиеся радикальными даже в настоящее время.

## МИМАНСА

«Миманса-сутра» — первоисточник этой системы — представляет собой собрание 2500 афоризмов, приписываемых Джаймини. Она считается наиболее древней из *сутр*, и определить точное время ее создания невозможно; она появилась, по-видимому, в период от 200 гг. до н.э. до 200 гг. н.э., однако происхождение философии должно быть еще более древним. Джаймини сам приводит значительное число выдержек из произведений своих предшественников. Теоретические обсуждения ритуалов, главной темы мимансы, были предприняты в литературе Брахман, прямым результатом которой и явилась миманса.

Джаймини — это очень древнее имя, но исторические данные о нем полностью отсутствуют. Один из переработанных текстов «Самаведы», так же как и сопровождающая его Брахмана, носят его имя. Весьма странно, что имя Джаймини упомянуто в «Миманса-сутре», причем, по меньшей мере один раз, в качестве явного противника. По-видимому, другие мимансаки, жившие ранее, также носили это имя, причем их взгляды на ритуалы расходились. Существует мнение, что Джаймини — это древняя *готра*, т.е. название рода.

Наиболее старый из сохранившихся до настоящего времени комментариев к «Миманса-сутре» был сделан Шабарой и, следовательно, называется «Шабара-бхашья». О Шабаре также нет никаких исторических данных. Г.Джха считает, что он жил

не позднее IV в. н.э., однако были комментаторы, жившие раньше Шабары, который излагает их взгляды и приводит выдержки из их произведений. Наиболее выдающимся из них считается некий Вриттикара. Однако более древние комментарии были утеряны, и «Шабара-бхашья» стала основой для всех последующих обсуждений системы миманса.

После Шабары крупнейшими мимансаками были Прабхакара и Кумарила. Они оба комментировали «Шабара-бхашью». Основная работа Прабхакары называется «Брихати», а вторая работа, меньшего размера, — «Лагхви». Работа Кумарилы состоит из трех частей, озаглавленных «Шлока-варттика», «Тантра-варттика» и «Туптика», причем первая с точки зрения философии является наиболее важной.

Взгляды Кумарилы, Бхатты и Прабхакары значительно отличались, иногда эти различия носили принципиальный характер. В результате произошел раскол мимансы на две школы, названные согласно именам их представителей, т.е. школа Бхатты и школа Прабхакары. По преданию, Прабхакара был учеником Кумарилы и за резкую критику своего учителя получил от самого Кумарилы саркастическое звание гуру, что значит «наставник». Однако Джха считает эту точку зрения необоснованной. По его мнению, Прабхакара жил раньше Кумарилы, жизнь и деятельность которого, по-видимому, следует отнести к VIII в. н.э. Кит отвергает, как явную выдумку, предание о том, что взгляды Кумарилы якобы разбил великий философ адвайта-веданты Шанкара, так как Кумарила, несомненно, жил раньше Шанкары.

Наиболее выдающимся представителем школы Прабхакары был Шаликанатха, живший, видимо, в IX в. н.э. Его «Пракарана-панчика» считается ти-

пичным изложением взглядов данной школы. Он также написал «Риджувимала» и «Дипашикха», представляющие собой комментарии к произведениям Прабхакары «Брихати» и «Лагхви». Работы, излагающие взгляды школы Бхатты, весьма многочисленны. Наиболее выдающимися авторами являлись Мандана Мишра, живший несколько позже Кумарилы, и Партхасаратхи Мишра, живший, вероятно, в XVI в. н.э.

Миманса представляет собой наглядный пример того, что ортодоксальная система индийской философии без насущной необходимости не признает существования бога. Иногда современные ученые делают совершенно нереальные попытки доказать, что эта по преимуществу ортодоксальная философия ни в коем случае не могла быть атеистической. В ответ мы можем привести выдержку из работы известного мимансака XVII в. н.э. Кхандадевы и показать, что в тот период, когда сильно сказывалось влияние богословия, он, ознакомившись с первоначальным атеизмом системы, был шокирован и даже пришел в ужас. «Таким образом, — пишет он, — взгляды Джаймини изложены. Излагая их, я осквернил собственный язык. Единственная надежда заключается в том, чтобы отдаться на милость бога».

Другие современные ученые считают отрицание идеи бога крупнейшим недостатком системы миманса. Говоря об отсутствии доктрины бога в этой системе, Радхакришнан писал: «Этот пробел в пурва-мимансе был настолько явным, что позднейшие авторы постепенно протаскивают в пурва-мимансу бога». Конечно, верно, что такие авторы, как Веданта Дешика и Ападева, действительно пытались «протаскать бога» в мимансу, но Веданта Дешика не был сторонником мимансы, по философским взглядам он принадлежал к вишиштадвайтской

школе веданты. Более того, иногда отмечают, что название его работы — «Сешвара-миманса», т.е. «Миманса с богом», явно указывает, что концепция бога была чужда первоначальному духу мимансы. Далее, по мнению Ападевы, бог спас Веды во время разрушения мира, или *пралайи*, однако это высказывание полностью игнорирует достоверную точку зрения ранних мимансаков, так как вопреки разногласиям и Кумарила, и Прабхакара убедительно доказывали, почему концепция *пралайи*, подобно концепции *сришти*, т.е. сотворения мира, является в лучшем случае фикцией.

Во всяком случае, воображаемый пробел, вызванный отсутствием концепции бога, мало беспокоил подлинных основателей системы миманса; наоборот, они стремились показать, почему признание бога противоречит основам их философии. По-видимому, более целесообразно было бы сначала рассмотреть их доводы по этому вопросу, а затем перейти к подлинным причинам отрицания ими бога.

Аргумент Шабары, отвергающий бога, заключается просто в том, что отсутствуют доказательства его существования. Чувственное восприятие не обнаруживает бога, а остальные источники знания в конечном счете основаны на чувственном восприятии. Поскольку позднейшие философы ньяя-вайшешики особенно претендовали на доказательство существования бога, постольку Прабхакара и Кумарила были вынуждены выступить против них.

Согласно основному доводу ньяя-вайшешики, все, что состоит из частей, т.е. если оно не является ни атомом, ни бесконечностью, по своему характеру представляет собой следствие, например горшок, а как следствие оно должно иметь причину в виде разумного деятеля. Например, в случае с горшком им является гончар. Все в этом мире и

мир в целом состоит из частей; следовательно, мир по своему характеру является следствием, и как таковому ему нужна причина в виде разумного творца. Исходя из размеров задачи, которую этому мыслящему агенту предстоит выполнить, его следует представлять всеведущим и всемогущим, т.е. богом. Он создает мир из атомов, вечной материальной причины мира, и периодически разрушает его.

Кумарила и Прабхакара резко выступили против этого аргумента. Согласно их точке зрения, отдельные вещи мира имеют начало и конец, но это не значит, что мир в целом когда-либо создавался или разрушался. Поэтому, отвергая идею периодического создания и разрушения мира, оба утверждали, что происходит лишь «непрерывный процесс становления и отмирания». Что же касается причины отдельных вещей мира, то нет необходимости допускать больше того, что уже известно. Так, например, земные родители, а не сверхземной бог, считаются причиной появления детей; следовательно, зачем допускать что-либо другое для объяснения их рождения?

Кумарила, что было характерно для него, обратил довод ньяя-вайшешиков против них. Довод основан на примере (*дриштанта* или *удахарана*) гончара, являющегося причиной горшка. Если гончар действительно является причиной горшка, то бог не может быть причиной, а следовательно, нет никакого основания считать, что бог является причиной всего сущего. Если же, с другой стороны, бог действительно мыслится в качестве причины всего сущего, то гончар не может быть подлинной причиной горшка. Другими словами, ньяя-вайшешики должны отказаться от своего вывода или от примера, на котором он основан, потому что пример явно противоречит выводу.



Другой основной аргумент ньяя-вайшешиков в защиту существования бога обычно относится к аргументам нравственного порядка. В общих чертах этот аргумент заключается в следующем. Согласно закону *кармы*, каждый индивид должен пожинать плоды своих поступков, хороших и дурных, достойных и недостойных. Хорошие поступки влекут за собой хорошее качество, а дурные — дурное качество, которые сохраняются даже после совершения поступков. Совокупность всех этих качеств называется *адришта*; она, как предполагается, влечет за собой соответствующие последствия.

Весьма примечательно, что, по мнению ньяя-вайшешиков, *адришта* представляет собой нечто несознательное и неразумное, так как их последующее предположение состоит в том, что несознательное не может управлять самим собой. Следовательно, необходимо признавать существование разумного деятеля, который один может управлять *адриштой*, а разумный деятель, управляющий *адриштой* отдельных душ, должен быть вечным, всемогущим и всеведущим.

Однако, возражает Прабхакара, концепция бога, управляющего *адриштами* людей, необоснованна. Во-первых, бог не может познать *адришту*, так как *адришта* невоспринимаема, а потому ее познание не может быть перцептивным, любой же другой вид познания предполагает действие разума, ассоциируемого с телом (предполагается, что у бога тело отсутствует). Во-вторых, даже если бы бог познал *адришту*, он не смог бы управлять ею, так как управление требует определенной связи между богом и *адриштой*. Эта связь может быть в форме контакта (*саньйога*) или присущности (*самавая*). Контакт может быть только между двумя субстанциями, в то время как *адришта* является скорее свойством, чем субстанцией, даже если бог и представляет собой

субстанцию. Далее, свойство может вступить в соединение только с той субстанцией, качество которой оно представляет, поэтому *адришта*, будучи качеством человеческих душ, не может иметь связь типа соединения с богом.

Кумарила высмеял внутреннюю непоследовательность теистической позиции. Лишенная тела душа не может ничего создать, поэтому создателю Праджапати необходимо иметь тело, чтобы создавать. Но поскольку никто не может создать свое собственное тело, другой создатель должен создать тело создателя и так до бесконечности. Далее, если даже глупец ничего не делает без цели, то какую цель мог преследовать всемогущий и всемилостивый бог, создавая полный горя и страданий мир?

Следует напомнить, что Кумарила выдвигал аргументы даже против выдвинутой ведантой концепции творения, согласно которой *брахман*, или чистое сознание, является абсолютной реальностью и творение обуславливается неопишмым неведением, называемым *майя*. Но *майя*, утверждал Кумарила, представляется такой же нереальной, как сновидение, и как таковая ничего не может создать. Кроме того, что могло бы быть причиной созидательной деятельности *майи*? *Майя* не может быть вечной, потому что в таком случае создание также было бы вечным, деятельность *майи* также не может быть порождена *брахманом*, который представляется вечно чистым и обособленным, а согласно веданте третьего пути нет.

Однако почему мимансаки так старались опровергнуть существование бога? Подлинный ключ к их атеизму следует искать в их взглядах на Веды и ведические божества. Как говорилось выше, Веды рассматривались ими как свод ритуальных предписаний. В то же время в связи с выполнением ритуалов в ведических текстах упоминались

всевозможные божества. Как же в таком случае соотносились ритуалы и божества? Были ли ритуалы просто обрядами поклонения, предназначенными доставить удовольствие божествам, с тем чтобы они даровали желанные результаты? Шабара детально разбирал этот вопрос и решительно отвечает: «Нет». Божества не имеют материальной формы и, следовательно, не могут ни поглотить жертвоприношения, ни получить удовольствия от них. Более того, не может быть и речи о том, чтобы они даровали желанные результаты, потому что они не имеют подлинной власти над земными вещами и не способны осуществить связь между желаемыми вещами и исполнителем ритуалов.

Что же в таком случае представляют собой ведические божества? Шабара фактически подходит к утверждению, что у мимансаков нет возражений против того, чтобы рассматривать их как имена или звуки, необходимые для ритуальных заклинаний, предоставляя таким образом современному ученому возможность дать следующий комментарий: «В таком случае звук *Индра* это все, что осталось от великого ведического героя или бога? Возможно, что так. Этот вопрос не интересует мимансаков, в сущности, они об этом ничего не знают», или, скажем более точно, мимансу он не беспокоил.

Одним словом, Шабара категорически утверждал, что ритуалы не были актами поклонения или умиловивления. Из детального разбора Шабарой данного вопроса явствует, что он старался разграничить ритуалы, как понимают это слово мимансаки, и то, что обычно понимается как сущность религии. И так как он утверждал, что ритуалы сами по себе, т.е. механически, или, другими словами, благодаря присущей им силе и согласно свойственным им законам, приносят результаты, то совершенно

очевидно, что под ритуалами он имел в виду акты магии, как мы их называем в наше время.

Это положение находит свое подтверждение в том, как теисты критикуют мимансаков. Рамануджа говорил, что, согласно Джаймини, ритуалы *сами по себе* приносят желанные результаты, точно так же как в обыденной жизни такая деятельность, как вспашка земли и т.д., приносит прямое или косвенное вознаграждение. В ответ Рамануджа выдвинул положение о «вознаграждении высшей личностью, так как священные тексты, в которых имеются ссылки на различные *яджни*, провозглашают, что только божества (Агни, Вайю и др.), которых умилоствуют жертвоприношениями, представляющими собой не что иное, как средство умилоствовать богов, являются причиной вознаграждений, проистекающих из жертвоприношений». Таковы две взаимоисключающие точки зрения на Веды и ведические божества, и различие между ними представляет собой различие между магией и религией.

Естественно, мимансаки восприняли магическую точку зрения на ведические ритуалы, так как они в конечном счете унаследовали традиции, изложенные в Брахманах, а в них, как мы уже видели, *яджня* рассматривалась по существу как магия. Первобытному магу не было нужды логически защищать действенность магических актов, но обстановка в корне изменилась для позднейших философов, защищавших это же самое теоретическое понимание ритуалов.

В более поздний период против действенности магических актов было выдвинуто серьезное возражение. Обычно считалось, что ритуалы принесут результаты впоследствии, т.е. спустя некоторое время после совершения акта. Но каким образом может то, что прекратило свое существование, вооб-

ще принести какой-либо результат? Отвечая на этот вопрос, мимансаки разработали свою теорию *анурвы*, т.е. возникшей под воздействием ритуальных актов невидимой силы, которая продолжает действовать даже после проведения акта, вплоть до времени достижения фактического результата, а затем приступили к невероятно тщательной разработке деталей этой теории.

Ключ к пониманию мимансы следует искать в предпосылке, лежащей в основе примитивной магии. Защита этой примитивной предпосылки в атмосфере разработанных философских взглядов выпала на долю таких позднейших искушенных мыслителей, как Шабара, Кумарила и Прабхакара, и привела к установлению странных идеологических связей. Защита теистических позиций была выдвинута позднейшими ньяя-вайшешиками, против которых мимансаки, как сторонники доспиритуалистических установок, лежащих в основе примитивной магии, были вынуждены решительно бороться. В то же время им пришлось пойти на создание своего рода объединенного фронта с ньяя-вайшешиками.

Ссылаясь на мимансу, Хириянна выражает удивление, что «некоторые ее мелкие доктрины близки тем догматам, которые обнаружены в философских разделах Вед, но, как ни странно, большая часть и более важные из них... были заимствованы из ньяя-вайшешики». Но это было неизбежно. Из доктрин философских разделов Вед, т.е. Упанишад, в конце концов наиболее сильной доктриной стала та, которая была преимущественно спиритуалистической по своему мировоззрению. Мимансаки, будучи не в состоянии заимствовать ее, сочли необходимым бороться и опровергать ее. В борьбе против спиритуалистического мировоззрения они нашли естественных союзников в ньяя-вайшешиках, которые, во-

преки своему теизму, были решительными противниками философского спиритуализма.

Прежде чем приступить к рассмотрению вопроса об опровержении спиритуализма мимансаками, было бы полезным иметь некоторое предварительное представление об этом мировоззрении в индийской философии.

Спиритуализм представляет собой точку зрения, которая приписывает первичность духу, сознанию или разуму, т.е. считает его основной реальностью и, следовательно, утверждает, что материальный мир, данный нам в ощущениях, вторичен. Как мы увидим ниже, эта точка зрения впервые была выдвинута в Упанишадах, т.е. примерно в VI в. до н.э.

Упанишады не являлись философскими трактатами в точном смысле этого слова, и спиритуалистическое мировоззрение было провозглашено в них главным образом в форме мистической или интуитивной реализации. Начало философской защиты этой точки зрения было положено рядом философов, не принадлежавших к ведической ортодоксии, а именно теми, кого обычно называют буддистами-махаянистами, хотя впоследствии она осуществлялась адвайта-ведантистами, глубоко верными ведической ортодоксии.

Одна из двух важнейших школ махаянистского буддизма называлась йогачара, а ее крупнейшие представители относились к V в. н.э. Ее общие философские выводы практически совпадают с выводами Беркли в европейской философии; один из ее основных аргументов также состоит в том, что так как невозможно выйти за пределы собственных идей и познать объект помимо познающего разума, то только идеи реальны и, следовательно, материальный мир не существует.

Однако между доктринами буддийской йогачары и Беркли существует серьезное различие, которое

знакомит нас с характерной особенностью индийского спиритуализма. Хотя Беркли отрицал внешний материальный мир и рассматривал все сущее как идеи разума, он все же стремился отделять факты от вымысла, т.е. избежать химерической схемы вещей. Это он пытался сделать путем обращения за помощью к идее бога. Все сущее, по Беркли, — это, конечно, идеи. Однако идеи, запечатленные в наших чувствах, не являются лишь нашими собственными чувствами, как, например, наши фантазии, но идеями бога, разума, духа или творца.

Буддисты же были атеистами, и поэтому не могло быть речи о том, чтобы философы-йогачары следовали подобной аргументации. Они считали, что так как только идеи реальны, то мир опыта является явно вымышленным, потому что он не воспринимается как нечто мыслимое или воображаемое. Величайший представитель школы йогачара Васубандху начинает свой трактат со следующих слов: «Весь видимый мир является не чем иным, как проявлением сознания, и не имеет реальности, кроме как в чистом и простом сознании. Вещи, представляющиеся содержанием сознания, абсолютно нереальны, т.е. эти явления не имеют объективного бытия и представляют собой лишь субъективные идеи. Мир феноменов имеет тот же статус, что и галлюцинации человека с больным зрением, который видит вместо одного волоса целый пучок, или двоящуюся луну и т.д.».

Эту теорию, по-видимому, следует скорее назвать иллюзионизмом, чем спиритуализмом в обычном понимании. Обязательно ли такая точка зрения вытекает из спиритуалистического мировоззрения — это другой вопрос. Как мы видели, Беркли был вынужден апеллировать к богу, с тем чтобы спасти спиритуализм от превращения в иллюзионизм. Но эта сторона вопроса не беспокоит индийских спери-

туалистов: если мир опыта не имеет внутренней реальности, то разве может быть его статус иным, чем статус объектов сновидений или повседневных иллюзий? Может быть, они рассчитывали доказать на основе сновидений или иллюзий органов чувств возможность существования чего-то внутренне духовного, представляющегося как объективная реальность? Более того, начиная с Упанишад, наши спиритуалисты обнаруживают явную склонность провозглашать первичность духа посредством доказательств нереальности, или иллюзорности, материального мира.

Эта тенденция была доведена до крайности школой мадхьямика, второй философской ветвью махаянистского буддизма, и адвайта-ведантой — обе неистово утверждали, что мир явлений абсолютно нереален. Более того, продолжали они, поскольку мир нереален и поскольку так называемые источники нашего достоверного познания пытаются представить его как нечто реальное, то эти источники следует считать недействительными и ложными. Именно в этом заложен ключ к доктрине внутренней ложности познания, которая вообще приписывалась буддизму, однако, как мы увидим, являлась точкой зрения всех индийских спиритуалистов, в том числе и адвайта-ведантистов.

Теперь мы можем перейти к рассмотрению того, как мимансаки опровергали идеализм. Кумарила разъяснял необходимость этого с точки зрения мимансы. Если все нереально, то ни ритуалы, ни получаемые от них результаты, одним словом, ничего из того, чем миманса в основном занимается, не может иметь никакого значения, или, если мир подобен сновидению, то вместо того чтобы прилагать усилия в виде ритуальных обрядов, люди предпочли бы спать и наслаждаться удовольствиями во сне. Таким образом, побудительный мотив к опровержению спиритуализма был отнюдь не тем, что мы называем



научным побуждением; но поскольку он возник, постольку вынудил мимансаков разработать убедительные философские доводы против спиритуалистического мировоззрения.

С такими доводами выступил еще Вриттикара, выдержки из которого приводит Шабара. Согласно спиритуализму, нет ничего, что стояло бы над сознанием. Объект познания представляет собой лишь часть самого познания, т.е. идею. Различно воспринятые формы являются лишь формами познания, а не формами какого-либо гипотетического сверхдуховного объекта.

Доказывая это положение, индийские спиритуалисты постоянно приводят примеры со сновидениями и иллюзиями чувств: видимый во сне слон, подобно змее, ошибочно воспринятой как веревка, является мысленным, а поскольку не существует убедительного критерия для разграничения сновидений и опыта в бодрствующем состоянии, то объекты, воспринятые на основании опыта в нормальном, бодрствующем состоянии, должны быть истолкованы точно таким же образом. Вывод заключался в том, что всякое знание, претендующее на постижение чего-то вне сознания, должно расцениваться как ложное.

Однако, утверждает Вриттикара, то, что воспринимается, не может быть только идеей, и воспринятая форма не может быть формой знания, потому что существует объективное принуждение в актах восприятия. Если перед человеком лежит ткань, то он должен воспринимать ее как ткань, а не как горшок. Таким образом, восприятие обнаруживает объекты вне сознания, а не идеи. Кроме того, бесполезно доказывать, что все восприятия подобны опыту сновидений и иллюзий органов чувств, потому что сновидения в конечном счете отрицаются опытом в бодрствующем состоянии, а иллюзии — последую-

щим правильным восприятием, и отсюда был сделан вывод, что они порождались дефектными причинами: сновидения — сном, иллюзии — недостатком нужной освещенности и т.д.

Однако восприятия в нормальном, бодрствующем состоянии не отвергались, и не считалось, что они порождаются дефектными причинами. С другой стороны, утверждал Вриттикара, восприятия в нормальном, бодрствующем состоянии характеризуются ясностью и определенностью (*супаринишчая*), т.е. в противоположность сновидениям и иллюзиям органов чувств заключают в себе свою собственную определенность.

Прабхакара и Кумарила развили направленную против спиритуалистов аргументацию Вриттикары. Мы можем ограничиться рассмотрением взглядов только Кумарилы ввиду их выдающегося значения для индийской философии.

Спиритуализм, говорил он, имеет две основы: эпистемологическую (*праманашрита*) и онтологическую (*артхапарикшанашрита*). В индийской философии последняя означала прежде всего критику атомистической гипотезы, вероятно, потому, что большинство противников спиритуализма использовали атомистическую гипотезу при объяснении объективной реальности. Однако поскольку атомистика является преимущественно теорией ньяя-вайшешиков, постольку будет более уместным рассмотреть спиритуалистические возражения против атомистики при обсуждении этой системы.

Кумарила также сосредоточивал свое внимание главным образом на эпистемологических аргументах своих противников, несомненно, вследствие того, что они составляли их наиболее сильные моменты. Эпистемологическая аргументация также имела две стороны: Кумарила называл первую выводной, логической (*ануманашрита*), а вторую характеризовал как

основанную на исследовании способности восприятия (*пратьякша-шакти-парикшана-шрита*).

Выводная аргументация спиритуалистов была суммирована Кумарилой следующим образом: «Восприятие столба и т.д. является ложным, так как это просто восприятие, а все то, что представляет собой восприятие, является ложным точно так же, как и восприятия сновидений и т.п.». Такова типичная форма индийского силлогизма, в связи с чем необходимо иметь в виду, что «поясняющий пример» (*удахарана* или *дриштанта*), на основании которого строится общая связь (*вьяпти*) между средним термином (*хету*) и большим термином (*садхья*), играет то, что называется «решающей ролью».

При рассмотрении указанного выше силлогизма Кумарила поэтому сосредоточивал свое внимание прежде всего на поясняющем примере, на котором силлогизм основывался.

Ложность восприятий в состоянии сна, конечно, с готовностью допускалась всеми. Но что же было действительной основой для этого допущения? Очевидно, следующее: проснувшись, человек понимает, что это именно так. Это означает, что ложность восприятий в сновидениях устанавливается на основе восприятия в бодрствующем состоянии. Но разве восприятие в бодрствующем состоянии, будучи истинным, может объявить восприятие в сновидениях ложным? Другими словами, отрицая восприятия в сновидениях как ложные, необходимо признать восприятия в бодрствующем состоянии как истинные и, таким образом, пример спиритуалистов противоречит выводу, который они стремились сделать.

Кумарила выдвигает собственный контрсиллогизм: «Познание внешних объектов является истинным, потому что другое, отрицающее его, познание отсутствует, точно так же как опыт в бодрству-

ющем состоянии, отрицающий опыт сновидений, является истинным».

В данном случае единственная возможная защита спиритуалистической точки зрения могла бы выразиться в том, чтобы опыт в бодрствующем состоянии, который отрицает опыт сновидений, был бы в конечном счете отвергнут. В действительности, как мы увидим, начиная с Упанишад, у спиритуалистов развилась тенденция утверждать, что так называемый нормальный опыт в бодрствующем состоянии был отвергнут сверхобычным опытом мистического, или *йогического* транса. Кумарила же мог ясно видеть, как спиритуалистическая точка зрения стремилась извлечь пользу из подобного утверждения. Поэтому он выступил против возможностей мистического опыта, или опыта *йоги*. Приобрести такой опыт не было возможности, по крайней мере, в этой жизни. Кроме того, если одна философская система смогла обосновать свои заключения на основании опыта примыкавших к ней мистиков, то точно так же другие системы могли выдвинуть своих собственных *йогов* и брать обоснования для выводов из их мистического опыта. Одним словом, так называемый опыт *йоги* являлся для Кумарилы не чем иным, как явной фантазией.

Между прочим, решительное отрицание опыта *йоги* представляло собой революционное явление в то время, ибо кроме крайних материалистов-локаятиков ни один индийский философ не осмеливался даже поставить вопрос о правомерности *йоги*.

Как писал Щербатской: «Психология транса действительно является характерной чертой многих индийских систем, а не только буддизма. Она почти неизбежно появляется в том разделе каждой индийской системы, который называется "путь" (*марга*) и в котором рассматриваются средства перехода от мира явлений к абсолюту.

Исключая ортодоксальных мимансаков и материалистов, каждая система в этом разделе, но не в других, содержит известную долю мистицизма... Однако как европейская мысль не полностью и не всегда свободна от мистицизма, так и индийская мысль не обязательно подвержена ему. Не говоря уже о многочисленных материалистических доктринах, даже ортодоксальные мимансаки придерживались о *йоге* мнения, которое, по-видимому, представляет собой то же самое, что многие из нас (в той мере, в какой мы не мистики) думают о ней, т.е. что *йога* является явной фантазией, как и любой другой обычный фанатизм».

Однако вернемся к критике спиритуализма, высказываемой Кумарилой.

Вместе с ньяя-вайшешиками он стремился также рассмотреть вопрос о ложности опыта сновидений. Но каково точное значение фразы «ложность опыта сновидений»? Для спиритуалиста она означает, что действительные или внедуховные объекты, соответствующие тем, которые бывают в сновидениях, не существуют, иными словами — ложность означает отсутствие существования объектов (*нираламбанатва*).

Однако Кумарила и ньяя-вайшешики утверждали, что это абсурд. Опыт сновидений является ложным только как опыт, тогда как объекты сновидений реально существуют во внешнем мире, однако, с точки зрения видящего сны человека, они существуют в ином контексте места и времени. Как же в таком случае видящий сны человек может знать по опыту объекты, относящиеся к иному месту и иному времени? Ответ Кумарилы очень прост. Опыт сновидений является не формой восприятия, а формой памяти; в памяти воспроизводятся воспринятые в другое время и ином месте реальные объекты. Тем не менее, как мы увидим,

ньяя-вайшешики не удовлетворились таким простым ответом.

Основанная на анализе восприятия спиритуалистическая аргументация по существу является точно такой, которая была выдвинута Беркли: познание объекта, чему имеется реальное непосредственное доказательство, выражается в чем-либо духовном, в восприятии или идее. Следовательно, нет ничего вне сознания. В индийской терминологии это положение называется *сахопаламбха-нияма*, т.е. принцип, согласно которому опыт объекта означает опыт познания.

Однако, утверждает Кумарила, нет никакого доказательства, что познающий разум и познанный объект тождественны. Активность познающего и пассивность познаваемого не относятся к одному и тому же явлению. В момент восприятия человек неизбежно осознает, что он воспринимает объект, а не свое собственное духовное состояние. Так, воспринимая различные цвета, человек не представляет себе, что эти цвета относятся к его духовному состоянию; наоборот, он осознает, что они принадлежат различным объектам. Далее, если познающий и познаваемое действительно тождественны, то нет основания отделять их друг от друга, с другой стороны, если рассматривать их отдельно, то нет основания утверждать, что они тождественны.

Кроме этого, исходя из спиритуалистической предпосылки об идентичности познающего и познаваемого, невозможно объяснить разнообразие восприятий. Человек воспринимает иногда ткань, иногда горшок или другие вещи. С точки зрения спиритуалистов такое разнообразие не могло быть следствием разнообразия воспринимаемых объектов — ведь они существуют только в нашем сознании. Поэтому нужно было придумать другие доводы. Так, буддийские спиритуалисты утверждали, что благодаря вечному

ряду *санскар* (впечатлений прошлого опыта) возникает бесконечное число духовных состояний, которые играют двойственную роль познающего и познаваемого. Но *санскара*, утверждает Кумарила, немыслима без предшествующего восприятия, так же как восприятие немыслимо без объекта.

Мы видели выше, что индийские спиритуалисты полностью основывались на свидетельствах иллюзорных перцепций, которые, по их мнению, являются примерами, доказывающими, что даже восприятия в бодрствующем состоянии не обязательно представляют собой восприятия объективной реальности. В результате проблема иллюзий приобрела большое значение в индийской философии, и представители различных систем выдвинули различные теории. Таким образом, появилось пять основных теорий иллюзий, причем три из них принадлежат спиритуалистам и две — их противникам.

Три спиритуалистические теории называются асаткхьяти, атма-кхьяти и анирвачания-кхьяти, они соответственно принадлежат буддийским мадхьямикам, буддийским йогачарам и адвайта-ведантистам. Согласно первой иллюзия является восприятием несуществующего как существующего; согласно второй иллюзия представляет собой восприятие субъективного как объективного, а третья рассматривает иллюзию как восприятие неопишуемой нереальности, так или иначе временно создаваемой.

Ниже мы детально рассмотрим различия между данными тремя теориями, однако в настоящий момент нас интересует вопрос о том, как эти три теории должны были подтвердить позиции спиритуалистов, которых больше всего беспокоила проблема ощущаемой реальности материального мира.

Спиритуалисты стремились оправдаться тем, что ощущаемая реальность имеет место и при иллюзорных восприятиях, вопреки тому, что эти восприя-

тия не являются восприятиями объективной реальности. Если веревка, принимаемая за змею, не существует, хотя представляется существующей, или идея представляется как объект, или невыразимая нереальность представляется существующей, то вполне возможно, что то, что представляется реальным при другом типе восприятий, не является таким; дело в том, утверждали идеалисты, что это имеет место во всех случаях опыта в нормальном, бодрствующем состоянии. Поэтому, помимо утверждения существенного различия между иллюзорными и действительными восприятиями, противники спиритуализма должны были доказывать, что даже при иллюзорном восприятии не может быть речи о несуществующем, или о чисто духовном, или о неописуемой нереальности, представляющей реальную. Это заставило их разработать собственное альтернативное толкование иллюзий.

Решительно выступая против тенденции полагаться на свидетельства иллюзий с целью объяснить свидетельства нормальных или действительных восприятий, мимансаки школы Прабхакары стремились отрицать сам факт их существования. В этом заключалась сущность их теории, называемой «акхьяти», т.е. невосприятие.

Согласно этой теории то, что считается иллюзиями, на самом деле является не чем иным, как недостаточным восприятием подлинного различия между двумя несовершенными формами познания. Одна из них обычно носит характер восприятия, а другая — воспоминания.

Так, например, в типичном случае с так называемой иллюзией со змеей и веревкой в действительности имеют место два несовершенных случая познания. Во-первых, восприятие веревки происходит не в виде законченного восприятия веревки, а в форме несовершенного восприятия ее вообще,



как просто «это» (*идам*), без указания на отличительные признаки веревки. Во-вторых, воспоминание о ранее воспринятой змее выражается не в форме законченного воспоминания, т.е. воспоминания, ассоциируемого с временем и местом, где змея была воспринята ранее.

В терминологии школы Прабхакары такое воспоминание называется *прамушта-таттака-смарана* — «воспоминание об объекте, лишенное указаний на время и место». Ошибочность с этой точки зрения состоит просто в невозможности постигнуть соответствующее различие между двумя отдельными случаями несовершенного познания. Таким образом, данная точка зрения является скорее точкой зрения невосприятия, чем реального восприятия.

Тем не менее, утверждали представители школы Прабхакары, эти два случая познания, хотя и несовершенного, представляют собой случаи познания реальных объектов, а не абсолютного ничто, или чисто духовного или неопишуемого нереального. Утверждая таким образом реальное или объективное содержание в обоих случаях познания, представители школы Прабхакары считали себя застрахованными от эпистемологического спиритуализма.

Мимансаки школы Бхатты выдвинули другую теорию иллюзорного восприятия, которая, даже отличаясь коренным образом от а-кхьяти школы Прабхакары, также была предназначена для опровержения спиритуализма. Она, в сущности, полностью совпадала с теорией ньяя-вайшешиков и обычно называлась теория аньятха-кхьяти.

Не отрицая самого факта иллюзорных восприятий и не истолковывая их просто как восприятия, упускающие различие между двумя отдельными случаями познания, эта теория признавала, что иллюзорное восприятие существует и представляет собой единый, хотя и составной, опыт. Оно является иллюзорным

постольку, поскольку представляет собой восприятие (*кхьяти*) одной реальной вещи в другой (*аньятха*), т.е. это случай неправильного восприятия. Следовательно, вопреки тому, что иллюзия представляет собой единый опыт, она воспринимает два различных объекта. Например, в типичном случае иллюзии со змеей и веревкой существуют два отдельных объекта — веревка и змея; конечно, веревка воспринимается не как абсолютная веревка, а как лишь некоторое «это».

Такое восприятие, будучи несовершенным, не является иллюзорным, потому что качества «этого» действительно принадлежат веревке, находящейся перед воспринимающим ее. Если иллюзорное восприятие в конечном счете исправляется знанием («это не змея, а веревка»), то действительно отрицается только та часть предыдущего опыта, которая относилась к змее, в то время как другая часть опыта, связанная с «этим», остается в силе.

Таким образом, иллюзорное восприятие отчасти является действительным восприятием объективной реальности. Оно иллюзорно постольку, поскольку объективная реальность воспринимается как то, чего нет, например как змея. Но даже это положение не поддерживает тезис спиритуалистов, потому что, хотя восприятие ошибочно, объект восприятия вполне реально существует в объективном мире. Змея, ошибочно воспринятая в веревке, тем не менее реально существует в другом месте, в другое время, и иллюзорное восприятие змеи не может изменить ее онтологический статус. Поэтому иллюзия представляет собой восприятие одной реальной вещи в другой.

Что касается системы мимансы, то нам остается рассмотреть еще одну имеющую большое эпистемологическое значение тему. Это — весьма своеобразная теория внутренней достоверности познания (*сватах-праманья-вада*). Однако подлинное значе-

ние этой теории или по меньшей мере одной из ее важных сторон, можно лучше всего понять на фоне выводов наших философов-спиритуалистов, скатившихся до утверждения о внутренней недостоверности познания. Более того, поскольку философы ньяя-вайшешики также присоединились к полемике и внесли существенный вклад в разработку проблемы достоверности и критерия истины, постольку ее будет более удобным рассмотреть в связи со взглядами ньяя-вайшешиков.

## ВЕДАНТА

Другая крупная система философии, возникшая как непосредственное продолжение Вед, называется веданта.

Как мы видели, данное название буквально означает «Конец Вед» и относится к Упанишатам, последнему разделу ведической литературы. Поэтому веданта прежде всего означает философию Упанишад. Все ведантисты претендовали на истолкование основных учений Упанишад, однако Упанишады не являются систематизированными трактатами, изложенные в них философские и протофилософские взгляды не содержат единства. Следовательно, позднейшие философы, претендующие на истолкование взглядов Упанишад, неизбежно должны были столкнуться с задачей выработки на их основе единой, последовательной философии.

Впервые такая попытка была сделана в работе «Веданта-сутра», или «Брахма-сутра», так как *брахман* в Упанишадах — понятие абсолютной реальности. Эта работа приписывается некоему Бадараяне. Исторические данные о нем полностью отсутствуют, и точное время систематизации философских взглядов в форме *сутры* неизвестно. Дасгупта считает, что *сутра* могла быть создана во II в. до н.э., однако Якоби определяет время между 200 и 500 гг. н.э.

Все позднейшие ведантисты признают «Брахма-сутру» основной работой по философии веданты, однако *сутры* слишком туманны, чтобы дать ясное

представление о философских взглядах, и поэтому сохраняются широкие возможности для их всевозможных интерпретаций. С течением времени были предприняты попытки обосновать значительное число философских взглядов с помощью различных интерпретаций «Брахма-сутры», причем все они претендовали на право называться философией веданты.

Нам не следует увлекаться вопросом о том, какое из толкований действительно наиболее соответствует смыслу «Брахма-сутры» и, следовательно, Упанишадом. Более важно сосредоточить свое внимание на той интерпретации, которая как философская точка зрения оказалась наиболее сильной. Она называется адвайта-веданта или майя-вада. Согласно этой теории *брахман*, или абсолютная реальность, тождествен «Я», иными словами — чистому сознанию, и поэтому материальный мир абсолютно нереален, а представление о нем является плодом незнания, т.е. *авидьи*, или *майи*.

Хотя данную философию связывают в особенности с именем Шанкары, однако в действительности она появилась в более раннее время. Из представителей периода, предшествовавшего деятельности Шанкары, крупнейшим был Гаудапада, считающийся наставником учителя Шанкары. Весьма любопытно, что вместо комментариев к «Брахма-сутре» он написал трактат в стихах «Мандукья-карика». Судя по названию, он должен представлять собой комментарий к «Мандукья-упанишаде», однако в действительности это в значительной степени самостоятельная философская работа.

Шанкара был плодовитым автором. Помимо комментария к «Брахма-сутре», озаглавленного «Шарирака-бхашья», он написал комментарии к основным Упанишадом и «Гите». Ему также приписывают ряд других работ.

Собственные произведения Шанкары отличаются не столько подлинной логической проницательностью, сколько исключительно ярким литературным стилем. Крупнейшими комментаторами работ Шанкары были Вачаспати Мишра, Падмапада и Сурешвара. Они истолковывали главным образом позитивный смысл позиций Шанкары, однако данная философия, как мы увидим ниже, в гораздо большей степени негативна, чем позитивна, и негативное значение этой доктрины было исследовано лишь позднейшими диалектиками Шрихаршой и Читсукхой. Помимо упомянутых, существует множество других работ о философии адвайты.

Слово «адвайта» буквально означает единый. Философия адвайты представляет собой философию абсолютного монизма, потому что она не признает реальным ничего, кроме *брахмана*, или чистого сознания. Однако такая философия едва ли оставляет место для собственно теистических сентиментов. Поскольку только «Я» обладает реальностью, постольку его истинное познание — т.е. своеобразное мистическое восприятие его подлинной природы — считается высшей целью; этот путь представляется приносящим освобождение.

Согласно этой философии даже бог может считаться реальным только с эмпирической точки зрения, а преданность и возносимые ему молитвы имеют лишь прагматическое значение. Таким образом, теистические сентименты допускаются в лучшем случае как своего рода уступка в рамках философии, предназначенной, по существу, преодолеть их. Однако значительное число теистических сект продолжало процветать в нашей стране; те из них, которые придерживались мифологии Шивы, назывались шиваитскими, а секты, считавшие богом мифического Вишну, назывались вишнуитскими.

С ростом престижа «Брахма-сутры» и комментария Шанкары к ней перед этими сектами возникла необходимость опровергнуть точку зрения веданты и обосновать свои взгляды в согласии с «Брахма-сутрой». Таким образом, появилось множество альтернативных толкований «Брахма-сутры» с теистических позиций. Основным вопросом, на который все они искали ответ, являлся вопрос об отношении индивидуальной души (*джива*) и *брахмана*. *Брахман* значило просто «бог» для представителей этих сект, и вишнуиты, например Рамануджа и Нимбарка, считали богом Вишну, а шиваиты, подобно Шрикантхе, полагали, что богом является не кто иной, как Шива.

Наиболее раннее теистическое толкование «Брахма-сутры» было выдвинуто Бхаскарой. Его взгляды известны под названием *бхедабхеда-вада*, или доктрина тождества в различии. Согласно данной доктрине индивидуальная душа (*джива*) в одно и то же время и тождественна, и отлична от бога (*брахмана*). Иллюстрацией к этому положению была характерная аналогия волн и моря: волны отличны от моря и вместе с тем тождественны ему.

Вслед за этой доктриной появился ряд комментариев к «Брахма-сутре», написанных с вишнуитских позиций. Они отличались друг от друга только незначительными расхождениями в деталях.

Наиболее знаменитым является комментарий Рамануджи. Теория Рамануджи известна под названием *вишиштадвайта-вада*, или доктрина ограниченного монизма. Изучив в юности философию адвайты под руководством учителя, ее верного сторонника, Рамануджа со временем подпал под влияние вишнуитского движения альваров — философского течения в стране тамиллов, и стремился в противоположность непримиримому адвайтизму Шанкары развить в законченную систему философскую основу доктрины

преданности богу, которая была изложена в поэтической форме в гимнах (*прабандха*) альваров; для осуществления данной задачи его обучение под руководством учителя адвайтизма оказалось особенно полезным.

В комментарии «Шри-бхашья» к «Брахма-сутре» Рамануджа проповедовал несомненно монистическую (*адвайта*) доктрину, потому что все сущее представлялось как брахман или бог, но эта доктрина являлась ограниченным монизмом (*вишиштад-вайта*), так как она включила в себя учение о реальности единичных душ и внешнего, или материального, мира.

В соответствии с этой доктриной высшей реальностью является бог, одаренный всеми благами свойствами, состоящими не только в знании, но включающими в себя знание как атрибут, всемогущий, всеобъемлющий, всепрощающий. Все сущее содержится в боге, и поэтому система не признает существования второго независимого элемента.

Но в пределах единства имеются явные элементы множественности, которые не могут быть плодом воображения, если силы и образы действий (*пракара*) бога абсолютно реальны. Они представляют собой души различных типов и степеней (*чит*) и материю в различных формах (*ачит*), которые сообща составляют тело бога, находящееся от него в таком же зависимом положении, в каком находится формирующая тело животного или растения материя от души или духа. Материя и души существуют в боге вечно и не имеют абсолютной цели.

В этих теистических взглядах преданность богу, или *бхакти*, как средство спасения играет исключительно важную роль. Если, согласно Шанкаре, чистое познание, или *джняна*, освобождает от незнания и, следовательно, приносит освобождение, то, по мнению Рамануджи, освобождение в конеч-



ном счете зависит от милости бога и может быть достигнуто только посредством непрерывного посвящения ему.

Нимбарка, Мадхва, Валлабха и Чайтанья также являлись выдающимися проповедниками вишнуизма, и все они, за исключением Чайтаньи, который, по-видимому, не написал ничего, комментировали «Брахма-сутру». Теория Нимбарки называется *двайтадвайта-вада*, или доктрина дуалистического монизма.

Согласно этой точке зрения, отношение бога и единичной души дуалистическое и вместе с тем не-дуалистическое. Оно иллюстрируется аналогией с воздухом, принимающим различные формы или действующим различным образом в различных условиях.

Его учение было основано на учении Рамануджи, от которого его отделял незначительный период времени. Он расширил и развил его учение с тем, чтобы приписать квазинезависимое положение единичной душе (*джива*) и неодушевленному миру.

Но этот ограниченный индивидуализм нельзя понимать в том смысле, будто они могут или действительно существуют отдельно или обособленно от *брахмана*. Они по своей сущности постоянно составляют единое целое с тем, что есть все и во всем. Поэтому система Нимбарки сохраняет, по крайней мере по форме, монистические позиции. *Джива* и мир обособлены от *брахмана* лишь в том смысле, что развиваются или эволюционируют из его свойств и энергии, или *шакти*, таким образом, чтобы составить мир одушевленных и неодушевленных форм. Они существуют в нем в утонченном (*сукшма*) состоянии, которое в мире явлений преобразуется в грубое (*стхула*) тело, по существу все еще соединенное с ним и не имеющее обособленного существования или жизни.

Огромное значение в этой доктрине, как и во взглядах Рамануджи, придается *бхакти*, или преданности богу, хотя последователи Нимбарки и поклонялись мифологическому Кришне и его возлюбленной Радхе.

Теория *Мадхвы* называется *двайта-вада*, или доктрина чистого дуализма. Согласно ей, бог является единственной действующей причиной созидания. Таким богом, согласно мифологии, считается Вишну, перевоплощающийся в своего сына — бога воздуха Вайю. Сам Мадхва считается воплощением Вайю, который спустился на землю, чтобы уничтожить последователей Шанкары и его учение.

Это, конечно, миф, но резкая реакция в нем против абстрактного монизма Шанкары вполне очевидна.

Последователи этой секты характеризовали *майя-ваду* Шанкары как замаскированный буддизм. Мадхва отказывался идти на любой компромисс с монизмом, даже на такой, на который шли другие вишнуиты, например Рамануджа и Нимбарка. Основой философской системы является *двайта*, или дуализм. Однако под этим понятием подразумевается не дуализм духа и материи или добра и зла, а различие между независимым высшим духом (*параматман*) и зависимым от него принципом жизни (*дживатман*).

Существует пять реальных и вечных различий (*панча-бхеда*):

- а) между богом и единичной душой;
- б) между богом и материей;
- в) между душой и материей;
- г) между одной душой и другой;
- д) между одной частицей материи и другой.

Подобно другим проповедникам вишнуизма Мадхва придавал огромное значение преданности (*бхакти*) как пути к спасению. Тем не менее в массе

теологических и мифологических деталей, встречающихся в произведениях этой секты, большую философскую ценность представляет его беспощадная критика *майя-вады* и настойчивое утверждение независимого существования материи; аргументация в защиту этих положений, несомненно, обогатила антиидеалистическую традицию индийской философии.

Теория Валлабхи называется *шудхадвайта-вада*, или доктрина чистого недуализма. В ней излагается отношение бога и души по аналогии с золотом и золотыми украшениями. Единичные души рассматриваются как искры верховного духа, или бога, и, будучи обособленными, они считаются тождественными в своей сущности богу.

Как и остальные вишнуиты, Валлабха придает огромное значение преданности, или *бхакти*, и теории божественных перевоплощений, или *аватар*. Характерной чертой взглядов его секты, по-видимому, является решительное отрицание аскетизма, что позволило некоторым современным ученым охарактеризовать последователей Валлабхи как индийских эпикурейцев. Валлабха утверждал, что поклонение богу не должно выражаться в постах и самоподавлении, что единичная душа, будучи частью высшей души, имеет право на уважение и что должен быть уход за телом, которое заключает ее в себе, и его нельзя подвергать ограничениям, предписываемым аскетическими системами.

Чайтанья, по всем предположениям, не написал ни одной философской работы. Его философские взгляды, изложенные его последователями, называются *ачинтья-бхедабхеда-вада*, или теория невыразимого тождества в различии. Трудно поверить, чтобы теологические тонкости, разработанные для защиты этой теории, могли привлечь массы. С другой стороны, остается фактом, что под руковод-

ством Чайтаньи возникло крупнейшее в период позднего Средневековья в Индии массовое движение, охватившее даже самые низшие слои общества. Чайтанья говорил с народом единственным языком, который тот мог понять: все люди равны перед богом и молитвенными гимнами.

Из других, невишнуитских, истолкователей «Брахма-сутры» Шрикантха считал *брахмана*, или бога, мифологическим Шивой и рассматривал его как материальную и вместе с тем как действующую причину мира. Виджняна Бхикшу истолковывал «Брахма-сутру» с другой, теистической, точки зрения, и хотя он предпочитал называть ее точкой зрения санхьи, на самом деле она не отражала подлинного духа этой философии.

Вишнуизм, особенно культ *бхакти*, или божественной любви, символизировал в средневековой Индии важные социальные и религиозные реформы, в подлинном историческом значении которых еще предстоит разобраться в ходе будущих исследований. Как философов нас, однако, интересует то, что за теологическими диспутами и уходом в мифологическую фантазию скрывался резкий протест против крайнего спиритуализма адвайта-веданты и борьба против него на подлинно философском уровне, о чем свидетельствуют произведения таких выдающихся мыслителей, как Рамануджа и другие. С другой стороны, адвайта-веданта все еще пользуется значительным влиянием в наших философских кругах, и поэтому нам следовало бы обратить особое внимание на этот вариант философии веданты. Однако поскольку философия адвайты действительно заимствовала определенные тенденции из Упанишад, постольку небольшой обзор последних будет полезен для нашего понимания адвайта-веданты.

## СПИРИТУАЛИЗМ УПАНИШАД

Мы уже сделали несколько упоминаний о философской мысли Упанишад, которая, конечно, не будучи единственной в них, тем не менее являлась весьма существенной и во всяком случае играла самую важную роль в последующей истории философии нашей страны. В изложении Дейссена эта мысль выступает в виде простого отождествления *брахмана* с *атманом*.

Какова бы ни была концепция *брахмана* ранее, в Упанишадах он стал выражать понятие «абсолютная реальность». *Атман* означал «Я». Таким образом, доктрина сводится к формулировке, что «Я» — это абсолютная реальность. Этот смысл кратко выражен в «великих афоризмах» (*махавакья*) Упанишад, например: «Ты есть то», «Я есть брахман» и т.д.

Однако «Я», или *атман*, не означает одно и то же понятие во всех текстах Упанишад, так как оно имело свою историю развития. В некоторых более разработанных спекуляциях Упанишад оно стало означать «чистое познание», или «чистое сознание». Таким образом, согласно спиритуалистическому мировоззрению, которое в конце концов сформировалось в Упанишадах, абсолютная реальность — это чистое сознание. Следовательно, материальный мир, обычно известный по опыту, сам по себе не имеет внутренней реальности. Это положение стало отправным пунктом всех последующих спиритуалистических философий, как ведических, так и буддийских.

Оговариваясь, что это утверждение — будто данное положение являлось основной идеей всей доктрины Упанишад — представляет собой явное преувеличение, мы можем кратко показать, каким образом данная точка зрения появилась в текстах Упанишад. «Брихадараньяке» и «Чхандогье» не только приписывается роль самых авторитетных из всех Упанишад, но они действительно наиболее важны с точки зрения философии. В этом смысле наиболее существенными разделами «Брихадараньяки» обычно считаются те, в которых изложены рассматриваемые неким Яджнявалкьей философские и протофилософские вопросы. Поэтому мы начнем с них.

Яджнявалкья провозглашает: «Слушай, воистину это “Я” (*атман*), которого должно видеть, которого должно выслушивать, о котором должно думать, о котором должно размышлять... Слушай, воистину этот мир можно познать, только видя, слушая, думая и понимая “Я”».

В «Чхандогье» сам мифический творец мира Праджапати был выбран для того, чтобы заявить то же самое: «Я» (*атман*), которое лишено зла, вечное, бессмертное, не испытывающее горя, не ощущающее ни голода, ни жажды, чье желание есть действительность, чье понимание есть действительность — его должно искать, его должно желать познать. Тот получает все миры и осуществляет все желания, кто познает и понимает это «Я».

Но почему познание «Я» считалось настолько важным? Праджапати не дал ответа. Однако Яджнявалкья в «Брихадараньяке» выдвигает интересный аргумент о том, что необходимо полностью перейти от интереса к внешнему к поискам внутреннего, от всего мира — к одному «Я»: «Слушай, воистину муж дорог не из-за любви к нему, но муж дорог из-за любви к “Я”. Слушай, воистину

жена дорога не из-за любви к ней, но жена дорога из-за любви к «Я». Слушай, воистину сыновья дороги не из-за любви к ним, но сыновья дороги из-за любви к «Я». Слушай, воистину богатство дорого не из-за любви к нему, но богатство дорого из-за любви к «Я», и т.д. Даже принадлежность к брахманам и кшатриям, миры, боги и существа (*бхута*) дороги не из-за любви к ним, а из-за любви к «Я». Одним словом, как заключает Яджнявалкья: «Слушай, воистину все дороги не из-за любви ко всему, но все дороги из-за любви к «Я»».

Мы можем воспринимать эти положения как своего рода психологию или этику. Однако то, что Яджнявалкья намеревался обсудить, было метафизикой. Из вышесказанного следовало, что «Я» является абсолютной реальностью, стоящей выше всего остального, и подлинное понимание явлений представляет собой в сущности понимание «Я»: кто познал «Я», тот познал все, кто познал что-либо, кроме «Я», тот не познал ничего. «Все покидает того, кто знает что-либо иное, кроме «Я»». Принадлежность к брахманам и кшатриям, эти миры, эти боги, эти существа — все здесь есть то, что есть «Я».

С помощью ряда несколько грубоватых метафор Яджнявалкья разъясняет, что так как «Я» является реальностью всего сущего, то ничего нельзя воспринять без восприятия «Я» или, наоборот, восприняв только «Я», можно воспринять все остальное: «Это происходит так, как если бы били в барабан и человек не был бы в состоянии воспринять внешний звук, но путем восприятия барабана и барабанщика воспринимается и звук». То же самое говорится о звуке раковины и лютни. По-видимому, весь мир рассматривался как своего рода эманация «Я», — наподобие эманации звуков из музыкальных инструментов.

Но какова же была природа этого «Я», восприняв которое, можно воспринять все в этом мире? Яджнявалкья говорит о нем, как о великом существе (*бхута*) и вместе с тем лишь как о массе знания или сознания (*виджнянагхана*): «Это великое бытие, бесконечное, беспредельное, является лишь массой сознания».

Эта масса знания или сознания, возведенная до статуса абсолютной реальности, означает прежде всего принижение знания в обычном смысле.

Так, в «Чхандогье» Нарада, обращаясь к философу Санаткумаре, исповедуется: «Господин, я знаю “Ригведу”, “Яджурведу”, “Самаведу”, “Атхарваведу”, легенды и предания (*итихаса-пурана*), и как пятую Веду, Веду Вед (т.е. грамматику), умилоствление духов предков, математику, науку о предсказаниях, хронологию, логику, политику, науку о богах, науку о священном знании, демонологию, науку о власти, астрологию, науку о заклинании змей и изящные искусства. Вот что я знаю, господин».

Этот исчерпывающий список включает в себя все отрасли знания, к которым проявлялся интерес в то время, и перечисленные здесь названия встречаются и в других местах Упанишад.

Особенно следует отметить, что Нарада чувствует неудовлетворенность вопреки всем своим знаниям и поэтому обращается к Санаткумаре за подлинной мудростью. Вполне естественно, что в ответ Санаткумара прежде всего объявил все перечисленные отрасли знания всего лишь «простыми названиями» (*нама ева*).

«Есть ли что-нибудь большее, чем название?» — спросил Нарада. Разумеется, есть, и Санаткумара разъяснил ему, что бесконечность (*бхута*), под которой подразумевается «Я», представляет собой абсолютную реальность: «В этом мире люди называют



“величием” коров и лошадей, слонов и золото, рабов и жен, поля и жилища. Я не говорю этого. Я не говорю этого... Оно (бесконечное) действительно внизу. Оно сверху. Оно на западе. Оно на юге. Оно на севере. Оно действительно весь этот мир. Я действительно снизу. Я сверху. Я на западе. Я на востоке. Я на юге. Я на севере. Я действительно весь этот мир... “Я” действительно снизу. “Я” сверху. “Я” на западе. “Я” на востоке. “Я” на юге. “Я” на севере. “Я” действительно весь этот мир».

Мы не видим в данном случае попыток к доказательному рассуждению. Тезис представлен в форме, которую спиритуалисты называли бы мистической интуицией. Но мы здесь имеем философский подход в потенции, который включает в себе способность осуждать и отвергать не только все отрасли человеческого знания и нормального восприятия, но даже реальность самого мира и жизни.

Этот подход, таким образом, превратится в решающее препятствие для науки и прогресса. Во имя высшего знания он мог развиваться и, как мы увидим, действительно развился в философию, которая, сводя природу к фантому воображения и провозглашая такие источники познания, как мышление и опыт, недействительными, должна была выступить против всех попыток познать тайны природы. Одним словом, претензия на самое глубокое осмысление превратилась в свою противоположность.

Интересно отметить, как Дейссен, сам типичный спиритуалист, пришел в явный восторг от этих наметок отрицающей мир философии в Упанишадах:

«Очень скоро пришлось понять, что знание *брахмана* коренным образом отличалось от того, что мы называем “знанием” в обыденной жизни. Ибо можно, подобно Нараде в “Чхандогье”, быть в курсе всех постижимых отраслей знания и эмпирической

науки и все же убедиться в своем незнании (*авидья*) *брахмана*.

Это мышление, первоначально чисто негативное, становилось с течением времени все более позитивным по своему характеру. Оно было негативным постольку, поскольку основанное на опыте знание не вело к познанию *брахмана*, и позитивным постольку, поскольку возникало понимание того, что знание эмпирической реальности являлось подлинным препятствием к познанию *брахмана*. Концепция *авидьи* развилась от негативной идеи простого незнания к позитивной идее ложного знания. Основанное на опыте знание, открывающее нам мир множественности, тогда как в действительности существует только *брахман*, и тело, тогда как в действительности имеется только душа, должно быть ошибочным знанием, заблуждением, *майей*.

Это был достопримечательный шаг вперед. Этот шаг равен тому, который сделали Парменид и Платон, выступив с утверждением, что мир чувств обманчив; который сделал Кант, показав, что реальность опыта — это только видимость, но не действительность. Исключительно интересно найти ранние наметки этого мышления в Индии и проследить, как *авидья* превратилась из негативной идеи незнания в позитивную идею ложного знания».

Мы постараемся проследить это позже, когда вернемся к рассмотрению идеалистической философии адвайта-веданты и буддийского течения махаяны, а пока ограничимся Упанишадами.

Один из результатов отрицания чувств и даже разума заключался в том, что данная доктрина обратилась против самой себя и дошла до отрицания возможности познать *брахман*, т.е. именно того познания, ради защиты которого было осуждено нормальное человеческое познание.

Познать что-либо — значит знать его как «это» или «то». Однако «Я», которое лишь одно является реальным, нельзя понять с точки зрения чего-либо другого; точнее, любая попытка познать его как «это» или «то» тонет во мраке неведения. Отсюда и вытекает знаменитое заявление Яджнявалкьи о том, что единственным подходом к «Я» может быть только негативный подход: «То “Я” не является этим, но не является тем (*нети нети*). Оно непостижимо, ибо его нельзя постигнуть. Оно неразруσιμο, ибо его нельзя разрушить. Оно не связано, ибо не связывает себя. Оно беспрельдно. Оно не трепещет. Его нельзя повредить».

Однако в этом случае может ли такой чисто негативный подход действительно привести к позитивному знанию «Я» или *брахмана*? Яджнявалкья отвечает отрицательно ввиду того, что знание предполагает двойственность («это» и «не это»), однако чисто познающее «Я» означает отрицание двойственности: «Ибо если есть двойственность, то как будто единый видит другого, единый слышит другого, единый говорит другому, единый думает о другом, единый понимает другого. Если воистину все становится лишь собственным “Я” единого, то как и кого единый стал бы обонять? То как и кого единый стал бы видеть? То как и кого единый стал бы слышать? То как и кому единый стал бы говорить? То как и о ком единый стал бы думать? То как и кого единый стал бы понимать? Как стал бы единый понимать того, под кем единый понимает все это? Слушай, как единый стал бы понимать понимающего?»

Весьма интересно, что с тех же позиций было провозглашено, что хотя «Я» или *брахман* находится за пределами возможного познания, каждое живое существо получает доступ к нему, даже не сознавая этого. «Как можно много раз проходить по месту,

где спрятан золотой клад, и, не зная об этом, не находить его, так и все живые существа день ото дня приходят в тот мир *Брахмы (брахма-лока)*, но не находят его, ибо в действительности их уводит с пути то, что ложно».

Сравнение с захороненным сокровищем, конечно, вполне ясно, но как могут живые существа иметь частый доступ к *брахману*, не зная об этом? Шанкара в своем комментарии к этой Упанишаде отвечает на этот вопрос одним словом: *сушуптика-ле*, т.е. в состоянии глубокого, без сновидений, сна, который мы понимаем обычно как, по меньшей мере, полное торможение мозговой деятельности. Этот ответ может показаться довольно странным, однако он полностью соответствует точке зрения Яджнявалкьи. Он также позволяет нам понять, что философ-спиритуалист, отвергая точку зрения о нормальном сознании в бодрствующем состоянии, вынужден искать убежище в сознании сновидений, сне без сновидений и в конечном счете даже в смерти.

Глубоко презирая нормальный опыт в бодрствующем состоянии, Яджнявалкья обращается ко сну:

«В состоянии сна он выходит за пределы этого мира и форм смерти». Каким же образом это может произойти? «Воистину, этот человек, рождаясь и получая тело, соединяется со злом. Когда он, умерев, уходит, то оставляет после себя зло. Воистину существуют только два состояния этого человека: состояние пребывания в этом мире и состояние пребывания в потустороннем мире. Есть промежуточное, третье, состояние, т.е. состояние сна. Находясь в промежуточном состоянии, человек видит оба состояния — пребывание в этом мире и пребывание в потустороннем мире. И каков бы ни был подход к состоянию пребывания в потустороннем мире, посред-

ством этого подхода человек видит зло (этого мира) и радости (потустороннего мира).

Когда человек засыпает, то он берет с собой вещество этого всесодержащего мира, сам разрывает его на части, сам воссоздает его и видит сновидения благодаря своему собственному блеску, своему собственному свету. И тогда человек становится самоозаренным. Там нет ни колесниц, ни упряжек, ни дорог. Но он создает и колесницы, и упряжки, и дороги. Там нет ни блаженства, ни наслаждений, ни удовольствий. Но он сам создает и блаженство, и наслаждения, и удовольствия. Там нет ни водоемов, ни покрытых лотосами озер, ни ручьев. Но он создает и водоемы, и покрытые лотосами озера, и ручьи. Ибо он — создатель».

В качестве иллюстрации Яджнявалкья приводит древние стихи:

*В состоянии сна возносясь и снижаясь,  
Он — бог, он создает для себя многие формы —  
Теперь он как будто наслаждается с женщинами,  
Теперь он как будто смеется и даже созерцает  
страшные зрелища.*

Яджнявалкья предвидел возможное возражение его точке зрения и заранее давал ответ: «Кое-кто говорит: "Это соответствует его бодрствующему состоянию, ибо что он видит наяву, то он видит и во сне". (Это неверно, ибо) там (то есть во сне) человек самоозарен».

В данном случае имеет место попытка установить два момента. Во-первых, во сне «Я» до некоторой степени освобождается от материального торможения бодрствующего состояния и обладает сравнительно более явной реализацией самого себя, потому что оно является самоозаренным. Во-вторых, объекты, опыт о которых приобретается во сне, не обладают внесубъективным существовани-

ем, потому что они были созданы самим «Я» и «воссозданы» им.

Оставалось сделать только еще один шаг к тому, чтобы превратить второе предположение в незыблемую основу эпистемологического спиритуализма. Если сновидения являются доказательством способности «Я» создать или воссоздать воображаемые объекты, то следует признать, что «Я» может создать объекты опыта, и поэтому ничто не мешает предположить, что «Я» совершает то же самое даже в бодрствующем состоянии.

Мы видели, что позднейшие спиритуалисты основательно разработали этот тип аргументации и что мимансаки и ньяя-вайшешики при опровержении этой точки зрения всячески стремились доказать, что объекты сновидений не являются воссозданием находящегося в состоянии сна «Я» и обладают реальным существованием вне сознания.

Конечно, сновидения считались позднейшими спиритуалистами иллюзорными и ложными, а не сравнительным приближением к истине, как утверждал Яджнявалкья. Однако мы не должны придавать слишком большого значения этому различию. Ибо даже эти позднейшие спиритуалисты были вынуждены утверждать, что сновидения, давая возможность человеку понять, что объекты опыта являются не чем иным, как результатом опыта этого человека, помогают ему прийти к правильному пониманию общей ложности опыта в состоянии бодрствования и таким образом открыть перед ним путь к высшей реализации, для которой в ином случае единственной основой являются чувственные иллюзии.

Если для спиритуалистов Упанишад сновидения означают относительное освобождение от оков земного существования, то освобождение становится более полным при погружении в состояние глубо-

кого сна без сновидений. Вопреки своим собственным утверждениям, что объекты сновидений создаются или воссоздаются «Я», Яджнявалкья, по-видимому, очень неохотно, но был вынужден признать, что человека во сне беспокоят страхи бодрствующего состояния. «Когда человеку снится, что его убивают или побеждают, или слон разрывает его на части, или что он падает в пропасть, — в таких случаях он представляет себе вследствие незнания те же самые страхи, которые он ощущает в бодрствующем состоянии».

Этот частичный недостаток состояния сна, выражающийся иногда в страхах, ощущаемых в бодрствующем состоянии, исчезает по мере того, как человек все более погружается в состояние глубокого сна без сновидений. «Как сокол или орел, который описывает круги в небе и, устав, складывает крылья и летит к своему гнезду, так и человек стремится к такому состоянию сна, при котором он не ощущает желаний и не видит сновидений».

Это состояние сна без сновидений, или *сушупти*, и является состоянием реализации чистого «Я», или *брахмана*, потому что в таком состоянии разумная душа отрешается от всего внешнего и внутреннего. «Это, воистину, такая форма того, кто выше желаний, лишен зла, не знает страха. Как муж в объятиях любимой жены забывает абсолютно обо всем, так и человек в объятиях разумной души отрешается от всего. Воистину, это его (подлинная) форма, в которой его желания удовлетворены, в которой душа является его желанием, в которой он не ощущает ни желаний, ни печалей. Там отец — это не отец, мать — не мать, мир — не мир, боги — не боги, Веды — не Веды, вор — не вор. Там разрушитель семени — не разрушитель, чандала — не чандала, паулкаса — не паулкаса, нищий — не нищий, аскет — не аскет.

Ему не сопутствует добро, ему не сопутствует зло, ибо тогда он выше всех душевных печалей».

И далее:

«Воистину, где кажется двойственность, там один может видеть другого, один может обонять другого, один может осязать другого, один может говорить другому, один может слышать другого, один может думать о другом, один может касаться другого, один может знать другого. Но тот, чей мир есть *брахман*, становится океаном, провидием без двойственности... Вот высший путь человека. Вот его высшее достижение. Вот его высший мир. Вот его высшее блаженство. Только частью этого блаженства живут другие существа».

Однако беда заключается в том, что необходимо возвращаться в бодрствующее состояние после пребывания в состоянии глубокого, без сновидений сна. Таким образом, реализация абсолютного, монистического «Я» в *сушупти* носит временный характер. Каким же образом можно достигнуть постоянной реализации? Из последующего обсуждения в Упанишаде создается впечатление, что Яджнявалкья мог предложить только один ответ. Этот ответ — «смерть», но, разумеется, смерть не того, кто еще не освободился, т.е. того, кто имеет желания или склонности, потому что ему предопределено родиться снова, но смерть того, у кого нет желаний: будучи именно *брахманом*, освобожденная душа входит в *брахман*.

Ниже приводится данное Яджнявалкьей описание того, как умирающий избавляется от ложного чувства двойственности: «Он становится единым, — говорят они, — он не видит». «Он становится единым, — говорят они, — он не обоняет». «Он становится единым, — говорят они, — он не осязает». «Он становится единым, — говорят они, — он не говорит». «Он становится единым, — говорят



они, — он не слышит». «Он становится единым, — говорят они, — он не думает». «Он становится единым, — говорят они, — он не осязает». «Он становится единым, — говорят они, — он не знает». Его душа озаряется. Благодаря этому озарению «Я» уходит или через глаз, или через голову, или через другие части тела. После его ухода уходит и жизнь. После того как уходит жизнь, уходит дыхание. Он становится единым с разумом. То, что есть в разуме, уходит вместе с ним. Его знания, его деяния и его прежний разум овладевают им. Как гусеница, дойдя до конца былинки, сжимается, чтобы сделать следующий шаг, отбрасывает тело, рассеивает незнание и сжимается (чтобы совершить переход)... Как человек поступает, как человек ведет себя, таким он и становится. Делаящий добро становится добрым. Делаящий зло становится злым. Человек становится добродетельным благодаря добродетельным поступкам и дурным — благодаря дурным поступкам... Теперь он человек, который не желает, — он, который не имеет желания, который свободен от желания, желание которого удовлетворено, желание которого составляет душа, — и его дыхание не уходит. Будучи действительно *брахманом*, он уходит к *брахману*».

Таким образом, в спиритуалистической философии смерть (особого рода) символизировала конечную философскую мудрость. Другие философы, придерживавшиеся этой же точки зрения, по-видимому, колебались встать на столь крайние позиции. Поэтому вместо смерти они говорили о гипотетическом состоянии мистического транса — вероятно о так называемой *йоге* — и называли его *турия*, или четвертым состоянием, которое, по их предположению, приносило высшую реализацию подлинного «Я». Ниже мы увидим, как эта концепция *йоги*, уходящая своими корнями в примитивные обряды, обыч-

но называемые шаманством, внесла разлад в сферу индийской философии.

*Йога* считалась состоянием разума, ведущим к полному уходу сознания в себя, т.е. уходу от всего внешнего; философы — представители различных систем — полагали ее отраслью знаний, необходимой для достижения высшей философской мудрости. Однако современная наука рассматривает состояние полного ухода сознания из внешнего мира как своего рода каталепсию, которую, вероятно, можно вызвать искусственно.

Во всяком случае, даже если такое состояние можно вызвать искусственно в качестве условия для достижения позитивной способности проникнуть в тайны природы, к чему в конце концов и стремится наука, подобное предложение использовать *турию*, или *йогу*, представляло собой не столь уж значительное усовершенствование мысли Яджнявалкьи о том, что только со смертью можно получить высшее озарение. Одним словом, спиритуалистическое мировоззрение Упанишад действительно стало величайшим препятствием для развития позитивных наук вне зависимости от того, выдвигало ли оно точку зрения смерти, или *турий*.

Согласно легенде из «Брихадараньяка-упанишад», сказочно богатый царь Джанака был так потрясен этим изложением спиритуализма, что несколько раз одарил философа Яджнявалкью тысячей коров, а Яджнявалкья, конечно, не проявил философского безразличия к этим материальным дарам. Таким путем легенда возвращает нас на землю после свободного полета в сфере чистого сознания. Однако после возвращения на землю перед нами возникает простой и здравый вопрос: чем же в действительности является сознание, во имя которого философы-спиритуалисты намеревались создать отрицающую мир спекулятивную надстройку?

С точки зрения позитивной науки на этот вопрос существует только один ответ. Сознание представляет собой не что иное, как функцию организма, в особенности мозга. Однако в Индии только *чарваки*, или *локаятики*, смело провозгласили данное положение, хотя, конечно, мы не можем ожидать от них позитивных или научных знаний о нервной системе и особенно о деятельности мозга. С другой стороны, спиритуалисты должны были осуждать позитивную науку, т.е. все отрасли позитивного знания, которые они только могли себе представить, с тем чтобы возложить на сознание роль созидателя всего сущего, включая сюда и тело, функцией которого оно являлось.

Ирония заключалась в том, что им было необходимо притуплять сознание, для того чтобы вышеупомянутое положение звучало убедительно. Поэтому, отвергая свидетельства нормального бодрствующего сознания, идеалисты должны были искать убежище в сновидениях, снах без сновидений и, наконец, подобно Яджнявалкье, в смерти. Вот каким образом спиритуалистическое мировоззрение в индийской философии осуждало само себя с самого своего зарождения.

## АДВАЙТА-ВЕДАНТА

Шанкара, развивая спиритуализм, пытался разработать философское обоснование отрыва теории от практики. *Джняна*, или знание, и *карма*, или действие, утверждал он, диаметрально противоположны, и поскольку вторая не имеет никакого отношения к первой, постольку она является крупной помехой для нее.

Полемика в основном, конечно, разгорелась вокруг теологической терминологии, так как в тот период времени слово *карма* означало главным образом ритуал, или *яджню*. Причина, по которой Шанкара воспринимал слово *карма* в этом смысле, вполне ясна: ему были хорошо известны последствия, к которым в философии привела ритуалистическая точка зрения, выдвинутая мимансаками, не оставившими места для спиритуалистического мировоззрения. На всем протяжении своего комментария к «Брахма-сутре» Шанкара прежде всего стремился опровергнуть две философские позиции — мимансаков и философов санкхьи, согласно которым Вселенная представляет собой результат трансформации изначальной материи.

Шанкара в то же время в широком плане подверг осуждению *карму*, подобное осуждение было также необходимо для его философии.

Согласно ей *брахман*, или абсолютная реальность, представляет собой не что иное, как «Я», т.е. чистое сознание. Кроме него, нет ничего реального, любое чувство двойственности непременно ложно. Од-

нако карма предполагает наличие двойственности во многих вещах — в теле, в мире и т.д., использование категории кармы означало признание двойственности, а двойственность противоречила осознанию исключительной реальности чистого эго. Поэтому, отвергая карму во всех ее формах, Шанкара должен был основываться только на чистом знании, или *джняне*.

Многие другие философы также, вероятно, формально признали эту концепцию знания, ведущего к освобождению, но никто из них не относился к ней так серьезно, как Шанкара, для которого знание отождествлялось с освобождением. Согласно мнению других философов, знание лишь давало возможность действовать в направлении, которое вело к освобождению.

Однако что же собой представляла эта *джняна*? Прежде всего, она не являлась ни логической, ни рационалистической категорией. «Мы видим, что аргументы, — говорил Шанкара, — которые некоторые умные люди придумали с большим трудом, оказываются ложными, что доказывают другие, более талантливые люди, а аргументы последних опровергаются, в свою очередь, третьими; следовательно, поскольку мнения разных людей различны, постольку нельзя считать, что аргументация имеет прочную основу». В данном контексте он не отвергает достоверность логического доказательства как такового, потому что оно использовалось в Ведах, или *шрути*.

Но такая точка зрения чревата явной опасностью, ибо отрицание независимой значимости аргументации может легко ударить рикошетом по значимости *шрути*.

Разве философы, принадлежавшие к разным школам веданты, не разрабатывали разные философии на основе одного и того же *шрути*, и разве они не

отвергали друг друга методами, которые характеризовали их как логиков? Далее, *шрути* имела свою собственную *карма-канду*, или ритуальную часть, предписывающую действие. И самое главное заключалось в том, что принятие в расчет нормальных источников знания угрожало привести к признанию реального существования тела и внешнего мира.

Поэтому с целью укрепить свои позиции Шанкара должен был отрицать пригодность всевозможных источников знания — чувств, разума и даже Вед, что он и делал в введении к комментарию к «Брахма-сутре»: «Взаимная подмена “Я” и “не-Я”, которая называется “незнание” (*авидья*), является предпосылкой, из которой вытекают все практические различия — как создавшиеся в обыденной жизни, так и установленные Ведами — между средствами познания, объектами познания и всеми священными текстами вне зависимости от того, касаются ли они предписаний и запретов или конечного освобождения.

Но как могут средства правильного познания, такие, как восприятие, вывод и т.д., и священные тексты иметь своим объектом то, что зависит от незнания? Потому, отвечаем мы, что средства правильного познания не могут действовать до тех пор, пока отсутствует познающая личность, и потому, что существование последней зависит от ошибочного представления, что тело, чувства и т. д. тождественны или принадлежат «Я» или познающей личности. Ибо без использования чувств восприятие и другие средства познания не могут действовать. И без основы (т.е. тела) чувства не могут действовать. Никто также не может действовать посредством тела, которому не придана природа «Я». При отсутствии всего перечисленного «Я», которое по своей природе свободно от всех связей,

также не может стать познающим агентом. А если познающий агент отсутствует, то средства правильного познания не могут действовать. Следовательно, восприятие и другие средства подлинного познания и ведические тексты имеют своим объектом то, что зависит от незнания (*авидьи*)».

Таким образом, осуждение действия в угоду познанию означало осуждение самого познания или, во всяком случае, того, что мы привыкли называть познанием. С точки зрения позитивных наук, осуждение познания было действительно опрометчивым, даже гибельным шагом, однако спиритуалистическая точка зрения настоятельно требовала сделать этот шаг. Позднейшим последователям Шанкары, например Шрихарше и Читсукхе, еще предстояло развивать и защищать данную точку зрения с позиций индийской логики, подразумевая тем самым, что только доктрина внутренней недостоверности всех знаний может действительно выразить взгляды адвайта-веданты.

Верные духу философов-спиритуалистов Упанишад адвайта-ведантисты, отвергнув все возможные источники нормального познания, могли исходить только из сновидений и чувственных иллюзий, что осуществлялось главным образом двумя путями.

Во-первых, Гаудапада и Шанкара многократно повторяли старую точку зрения Упанишад о том, что по мере последовательного подавления нормального сознания в процессе сна и еще большего подавления при глубоком сне без сновидений достигается все более полная реализация подлинного «Я». У Яджнявалкьи, Аджаташатру и Санаткумары эта точка зрения явилась в целом простой декларацией. Шанкара же в комментарии к Упанишадам пытался выработать сравнительно глубокое обоснование для нее, однако доктрина оставалась по существу неизменной.

Во-вторых, взяв за основу положение из Упанишад о том, что субъект в состоянии сна является творцом всего того, что он видит в сновидениях, Гаудапада превратил это положение в коренную эпистемологическую основу спиритуализма. То, что человек видит во сне, является духовным или внутренним, а явное различие между состоянием сна и бодрствующим состоянием отсутствует. Другими словами, опыт в бодрствующем состоянии следует понимать с точки зрения сновидений, и так как объекты сновидений являются плодом воображения, то объекты в бодрствующем состоянии представляют собой то же самое.

Гаудапада пытался подкрепить данный довод примерами с явными чувственными иллюзиями, которые должны были доказать, что даже в бодрствующем состоянии могут восприниматься объекты, которых может и не быть в данном месте.

Та же самая система аргументации, как мы увидим ниже, была выдвинута буддистами школы махаяны для защиты практически той же самой философской позиции, и изложение данной проблемы Гаудападой настолько напоминает аргументацию махаянистов, что Дасгупта и другие исследователи склонны называть его в некотором роде буддистом. Даже Шанкара, вопреки тому, что Шербатской удачно охарактеризовал как «сектантскую неприязнь» ко всем школам буддийской философии, фактически зависел от той же самой или подобной аргументации, когда приводил доводы в пользу философского отрицания материального мира.

Адвайта-веданта в редакции Гаудапады называлась *аджата-вада*, буквально «доктрина невозникновения», смысл которой заключается в том, что мир никогда не возникал. Поскольку чистое эго всегда было единственной реальностью, постольку познаваемый на опыте мир не мог существовать, и



в таком случае нельзя считать, что *брахман* являлся причиной появления мира.

Защищая это положение, Гаудапада делал попытки отвергнуть концепцию причинности и стремился доказать невозможность реальных изменений. В Древней Греции Парменид и Зенон защищали практически те же самые взгляды, которые несли ту же опасность позитивным наукам.

Выдвигая эту точку зрения, Гаудапада просто противопоставил друг другу два противоположных взгляда на причинность и счел доказанным, что, отрицая друг друга, оба взгляда тем самым утверждают его *аджата-ваду*. «Некоторые участники диспутов хотят сказать, что все существующее (*бхута*) возникает, другие — что все несуществующее (*абхута*) возникает. Таким образом, они спорят друг с другом. В действительности все существующее не возникает и все несуществующее не возникает. Таким образом, их споры... доказывают, что ничего не возникает. Поэтому мы согласились признать доктрину *аджати* (невозникновения), которая, таким образом, возникла в ходе этих споров».

Данный аргумент звучит не особенно убедительно, однако он использовался для того, чтобы сделать далеко идущие выводы. Шанкара также использовал аргументацию этого типа, хотя он выдвинул ее в более разработанном виде. Его умозаключение, которое можно назвать скорее *виварта-вада*, чем *аджата-вада*, по существу представляло собой то же самое отрицание изменений и причинности.

В то время на арене находились две борющиеся теории причинности.

Первая называлась *арамбха-вада* (или *асаткарья-вада*) и связывалась с системой ньяя-вайшешика. Согласно этой теории, следствие является чем-то подлинно новым, а не простым выражением того, что уже содержалось в причине. Например, творо-

га не было в молоке; он является определенно чем-то новым.

Взгляды второй теории назывались *паринама-ва-да* (или *саткарья-вада*), она связывалась с системой санхьи. Согласно ей, следствие не может быть иным по отношению к тому, что уже содержалось в причине: то, что было потенциально заложено в причине, становится реализованным в следствии.

Шанкара выступил против обеих теорий, произвольно используя их аргументы друг против друга. Ему хотелось убедить нас, что, с одной стороны, следствие является чем-то новым, в то время как, с другой стороны, оно не может быть ничем новым. Другими словами, концепция причинности полна внутренних противоречий и, следовательно, представляет собой иллюзию.

Именно в этом заключается суть *виварта-вады* Шанкары, или доктрины иллюзорной модификации причины. Только причина является реальной, а то, что представляется как следствие, является лишь иллюзией. Потребность в таком взгляде на причинность была очевидна для философии адвайты.

Исходя из того, что *брахман*, или «Я», представляет собой единственную реальность, она должна была утверждать, что модификация реальности в форму Вселенной является иллюзорной.

Вышесказанное заставляет нас выяснить, почему эта философия иначе называется *майя-вада*. Ибо, говоря языком философии, наиболее серьезной проблемой, с которой пришлось встретиться Шанкаре и его последователям, явилась проблема осязаемой реальности этого нереального мира. Они в основном пытались разрешить ее по аналогии с чувственными иллюзиями. Только вследствие незнания человек может увидеть змею там, где лежит кусок веревки.

Адвайтскими терминами для обозначения понятия «незнание» являются *авидья* и *майя*. Незнание, как считается, выполняет две функции. Во-первых, оно скрывает реальную природу объекта, например веревки. Во-вторых, оно накладывает нечто воображаемое на объект, например нереальную змею.

Но какова же природа воображаемого объекта? Он явно не может быть *сам*, или чем-то реально существующим, потому что, когда иллюзия рассеивается, змеи на том месте не оказывается. Он также не может быть *асам*, т.е. несуществующим, как, например, не может существовать «сын бесплодной женщины», потому что такое чисто несуществующее не может быть объектом реального восприятия. Таким образом, не будучи ни *сам*, ни *асам*, объект может быть охарактеризован как *анирвачания*, или неопиcуемый. Отсюда адвайтская доктрина чувственной иллюзии называлась *анирвачаниятакхьяти*.

Философы адвайты пытались объяснить ощущаемую реальность материального мира с тех же позиций, с которых они истолковывали чувственные иллюзии. Как змея вследствие *майи*, или *авидьи*, воспринимается в веревке, так и мир воспринимается в *брахмане*. Незнание, с одной стороны, скрывает подлинную природу *брахмана*, а с другой стороны, воссоздает на ней ложный мир. Этот мир — творение *майи* — является, как и змея, воспринимаемая в веревке, неопиcуемо нереальным. С познанием или реализацией подлинной природы *брахмана* приобретаетcя освобождение, т.е. свобода от земных иллюзий.

Однако можно задать вопрос: разве нет различия между восприятием змеи в веревке и восприятием веревки в веревке, которое, отвергая первое, доказывает его ложность? Таким образом, только считая второе истинным, можно отвергать первое

как ложное. А если второе принять как истинное, то вывод спиритуалистов о нереальности оощуае-мого мира должен быть отвергнут.

Как мы видели, именно этот аргумент является одним из основных аргументов мимансаков и ньяя-вайшешиков при опровержении идеалистических позиций. Адвайта-ведантисты понимали, что этот довод ставит перед ними определенные трудности, и пытались увильнуть от них с помощью гипотезы о степенях нереальности и даже незнания. Конечно, змея, воспринимаемая в веревке, и мир, воспринимаемый в *брахмане*, не являются реальными, и тем не менее между ними имеется различие: первое более нереально, чем второе, потому что иллюзия змеи кратковременна и рассеивается еще в состоянии мирских оков, тогда как вторая иллюзия не исчезает до окончательного озарения, или освобождения.

По терминологии адвайта-веданты змея, воспринимаемая в веревке, имеет только *пратибхасика-самту*, или иллюзорное существование, тогда как веревка, воспринимаемая в веревке, имеет *вьявахарика-самту*, или существование с точки зрения практической жизни. Первая не может служить целям практической жизни, не говоря уже о том, чтобы представлять собой абсолютную реальность, тогда как вторая, в равной мере не являющаяся объективной реальностью, может и действительно служит этим целям.

С точки зрения абсолютной реальности, или *парамартхика-самты*, обе они, конечно, представляют собой иллюзии и, следовательно, неправильно считать, будто бы веревка, воспринимаемая в веревке, более реальна, чем змея. Другими словами, существуют степени ложности и нереальности, которые нельзя путать со степенями истины и реальности, ибо нет ничего реального, кроме *брахмана*,

а вся система практической жизни является ложной и нереальной.

В дальнейшем соответствующее различие было проведено между степенями незнания в адвайтской философии: незнание, вызывающее иллюзию змеи в веревке, называлось *тула-авидья*, в противоположность *мула-авидья*, вызывающей иллюзию мира в *брахмане*. Последний вид незнания представлял собой основное, или коренное, незнание, тогда как первый являлся незнанием в пределах основного незнания.

Крайние спиритуалисты смогли легко оправдаться в бросающихся в глаза нелепостях их философских позиций после того, как ими был принят принцип *вьявахарика-сатты*, или практического существования. Ибо любая крупница позитивного знания, здравый смысл и даже народные верования, отвергнутые как ложные, могли быть приняты обратно и получить своего рода убежище под защитой этого принципа. Однако признание практической точки зрения в отличие от абсолютной означало скрытое признание подлинной слабости спиритуалистической философии, т.е. философии чистой теории, или иначе — теории, оторванной от практики. Ибо критерий нашей практической жизни представляет собой откровенное осуждение того, за что выступает спиритуализм.

Как мы видели, Шанкара нашел необходимым отвергнуть *карму*, с тем чтобы разработать философию чистой *джняны*. Однако даже великий спиритуалист, в конце концов, является человеком, и он живет, причем в реальном мире, хотя и проповедует отрицающую жизнь философию. Так на практике принимают тот мир, который отвергают в теории.

Между прочим, буддийские спиритуалисты также столкнулись с этими трудностями и разрешили

их тем же путем, который был предложен их коллегами-адвайтистами. Разница заключалась лишь в терминологии. Вместо *вьявахарика-самты* они рассуждали о *санврити самье*, что означает то же самое, т.е. об истине с практической точки зрения, которая, разумеется, была абсолютно ложной.

А между тем все, что решительно выступало против подобных недолговечных усилий приспособить суждения нормального повседневного опыта к рамкам идеалистического мировоззрения, уже было изложено Кумарилой. Все это, говорил он, чистейший обман, ибо истина то, что истинно, а что неистинно, то не истина. Однако вместо такого открытого признания спиритуалисты лишь выдумывали запутанную терминологию и заявляли, что существует два вида истины — подлинная и иллюзорная. Если то, что было истинно с практической точки зрения, оказывалось в действительности неистинным, то что еще, помимо лжи, могло быть поводом считать ее своего рода истиной, хотя и не подлинно истинной?

В этом и заключаются затруднения спиритуалистов. Отвергнуть мир практической жизни в целом невозможно, и в то же время они не могут признать это открыто.

## СПИРИТУАЛИЗМ ПРОТИВ НАТУРАЛИЗМА

Платон был первым европейским философом, провозгласившим первичность духа по отношению к природе. Он разработал свою теорию идей для сознательного противодействия натурализму. В «Софисте» он писал: «А у них-то, судя по возражениям с той и другой стороны касательно сущности, происходит как будто борьба богов и гигантов»... Гиганты — это натуралисты. Боги — это, конечно, спиритуалисты, включая сюда и самого Платона. Наши ранние спиритуалисты выражали те же самые взгляды. Более того, их спиритуализм был для них философией богов, или *дэвов*, тогда как натурализм представлялся *упанишадой*, то есть «тайным знанием» демонов, или *асуров*.

Явное подтверждение этому можно найти в легенде из «Чхандогья-упанишады». Представитель *дэвов* Индра и представитель *асуров* Вирочана обратились к Праджапати с просьбой дать им знание подлинного «Я». Праджапати попросил их взглянуть на их собственное отражение в сосуде с водой, и они увидели себя, «вплоть до волос и кончиков ногтей». Такое знание «Я», оказавшееся знанием тела, вполне удовлетворило Вирочану, и поэтому оно получило название *упанишады асуров*. Однако Индра был разочарован и снова пришел к Праджапати научиться спиритуалистической философии, которая поэтому превратилась в «философию *дэвов*». В «Шатапатха-

брахмане» также повествуется о том, как Праджапати наделил асуров темнотой и невежеством, а в «Майтри-упанишаде» говорится, что Брихаспати, учитель дэвов, стал Шукрой — наставником асуров, чтобы научить их ложной философии.

Все это, конечно, мифы, но важно то, что они нашли употребление в более поздний период времени, например в «Вишну-пуране», с целью отпугнуть народ от натуралистической философии, называемой чарвака, или локаята. Является ли натурализм этой системы столь же древним, как и Упанишады? Во всяком случае, в Упанишадах мы встречаем проблески очень древних натуралистических взглядов, решительно отвергаемых спиритуалистами этого периода.

Например, в «Катха-упанишаде» упоминается о точке зрения, отвергающей существование потустороннего мира; в «Шветашватаре» говорится о материалистических взглядах, согласно которым материальные элементы являются абсолютной причиной. Собрав вместе все случайные свидетельства, мы можем выступить с утверждением о существовании древней натуралистической философии, названной впоследствии «локаята».

Важнейшей чертой философской системы локаята было понимание ею причинности. Согласно ей, как говорится в «Шветашватаре», природа, или *свабхава*, является причиной всего. Шанкара толковал *свабхаву* как естественную силу, свойственную различным вещам. Когда-то даже были в ходу популярные стихи, излагавшие эту точку зрения. Ашвагхоша приводит один из них:

*Кто придал остроту шипу?  
И создал разнообразных зверей и птиц?  
Сахарный тростник сладким, а ним горьким?  
Все это было создано их собственной натурой.*



Мадхавачарья приводит другое стихотворение:

*Огонь — горяч, вода — холодна,  
и освежающа прохлада утреннего ветерка.  
Откуда появилось это разнообразие?  
Оно порождено их собственной природой.*

На основе этих стихов и огромного числа соответствующих свидетельств в «Махабхарате» и других текстов Хириянна дал нам ясное изложение доктрины *свабхава*, противопоставив ее доктрине *ядриччха*, или случайности: «В то время как одна (т.е. доктрина случайности) утверждает, что мир представляет собой хаос, и приписывает наблюдаемый порядок случаю, другая (т.е. доктрина *свабхава*) признает, что “вещи являются такими, какими создает их собственная природа”. Первая отрицает причинность полностью, вторая признает ее универсальность, однако прослеживает все изменения только до вещи, к которой они относятся...

Следовательно, согласно *свабхава-ваде*, мир, в котором мы живем, подчиняется законам; отсутствует лишь внешний управляющий им закон.

Прежде всего необходимо отметить ее позитивный характер, заключенный в контрасте, иногда проводимом между нею и *адришта-вадой*, или “верой в сверхъестественное”... Другим важным моментом данной доктрины является отрицание переселения душ... В этом отношении доктрину можно противопоставить *адхьятма-ваде*, которая допускает бессмертие души. В одном из разделов “Махабхараты”, на материалах которого основано наше изложение, утверждается: “Смерть — это конец жизни существ”. Отрицание трансцендентных существ действительно является подлинной целью этого учения. Неизбежным выводом, вытекающим из отрицания вечности души, является, по-видимому, неверие *свабхава-вады* в закон *кармы* в его обычном понимании».

Если отвергаемое в «Шветашватаре» учение *свабхавы* действительно имело такое содержание, то оно не могло сильно отличаться от философии локаяты. Хириянна даже считает, что «земная метафизика» *свабхава-вады*, видимо, первоначально имела то же значение, что и слово «локаята» («ограниченная миром опыта»). Во всяком случае, адвайта-ведантисты, как, например, Мадхавачарья и Мадхусудана Сарасвати, относили *свабхава-ваду* к точке зрения локаяты. Следовательно, есть твердые основания предполагать, что если этот натурализм, в противоположность которому в Упанишадах была специально разработана спиритуалистическая точка зрения, и не был тем самым, который позднее стал известен под названием локаяты, то он по меньшей мере содержал возможности для его появления.

Это высказывание, по-видимому, не встретит серьезных возражений. Однако поскольку обычно очень мало внимания уделяется другому аспекту борьбы натурализма и спиритуализма в период Упанишад, постольку можно кратко осветить ряд интересных моментов.

Шанкара относил доктрину *свабхавы* к санкхье еще задолго до того, как Мадхавачарья и Мадхусудана Сарасвати причислили ее к локаяте. Согласно санкхье эволюция Вселенной проходит ряд последовательных этапов, называемых *махат* и т.д., в результате трансформации изначальной материи, называемой *прадхана* или *пракрити*.

Каким же образом происходит эта трансформация? Шанкара излагает точку зрения санкхьи следующим образом: «Как трава, растения, вода и т.д. независимо от какой-либо инструментальной причины превращаются благодаря своим свойствам (*свабхава ева*) в молоко, так, предполагаем мы, изначальная материя (*прадхана*) также преобразуется в *махат* и т.д. И если вы спрашиваете, каким об-

разом мы узнаем, что трава преобразуется независимо от какой бы то ни было инструментальной причины, то мы отвечаем: "Потому что такой причины не наблюдается". Ибо если бы мы действительно познали такую причину, то, конечно, должны были бы воздействовать ею на траву и другие вещи по нашему выбору и таким образом получить молоко. Однако мы так не делаем. Следовательно, преобразование травы и других вещей должно быть отнесено за счет их собственных свойств, и мы можем сделать отсюда вывод, что трансформация изначальной материи носит тот же характер.

Шанкара пытался опровергнуть данную точку зрения следующим аргументом: «Преобразование изначальной материи может быть отнесено за счет ее собственных свойств только в том случае, если мы действительно можем допустить, что трава преобразуется так, как вы утверждаете, но мы не можем допустить этого, так как наблюдается другая инструментальная причина... Ибо трава превращается в молоко только в том случае, если ее съест корова или самка другого животного, а не бык, и отнюдь не тогда, когда она останется несъеденной. Если же преобразование не имеет особой причины, то трава должна превращаться в молоко не только в организме коровы, но и в других условиях.

Пример с людьми, неспособными получить молоко, также не доказывает отсутствия инструментальной причины, ибо если человеческая деятельность и может дать некоторые плоды, то все остальное является результатом божественной деятельности. Факт, однако, заключается в том, что люди также способны благодаря имеющимся в их распоряжении средствам получить молоко из травы и растений; ибо если они хотят получить молоко в изобилии, то дают корове больше корма и таким образом получают от нее больше молока —

следовательно, спонтанную модификацию изначальной материи нельзя доказать на примере с травой и т.д.»

Неудовлетворительный характер подобного опровержения *свабхава-вады* очевиден. Вопрос следовало бы поставить так: нужно ли постулировать какую-либо причину в добавление к тому, что присуще естественным вещам?

Женские физиологические органы не подтверждают такой причины. С точки зрения доктрины *свабхавы*, причина выделения молока заключается не в траве как таковой, а в целом естественном комплексе: «трава, поедаемая коровой». То, что люди могут получить молоко в большом количестве благодаря усиленному кормлению коровы, доказывает не существование сверхъестественной причины, а лишь то, что люди могут победить природу только путем познания свойственных ей законов.

Однако давайте вернемся к санкхье. Гаудапада еще до Шанкары многословно провозгласил, что, «по мнению философов санкхьи, существует определенного рода причина, называемая *свабхава*». Однако почему ведантисты приписывали доктрину *свабхавы* санкхье?

Потому что они увидели, что основную позицию санкхьи невозможно истолковать с любой иной точки зрения. Философия санкхья в том виде, в каком она дошла до нас, являлась дуалистической; помимо изначальной материи, она признавала многочисленные *пуруши*; слово *пуруша* обычно переводится как «душа». Однако отношение к *пурушам* было довольно своеобразным. Обычно они характеризовались как вторичные и пассивные, *апрадхана* и *удасина*, и, следовательно, не играли роли в эволюции Вселенной. Другими словами, Вселенная могла эволюционировать из изначальной материи только благодаря присущей ей *свабхаве*. Отсюда Гаудапада и

Шанкара считали, что доктрина *свабхавы* была совершенно необходима санкхье.

Хириянна, как мы только что видели, разъяснил материалистическое содержание *свабхава-вады*. Поэтому если Гаудалада и Шанкара были правы, то должны ли мы рассматривать санкхью как в какой-то мере натуралистическую философию?

## СИСТЕМА САНКХЬЯ

Философия санкхья ставит перед нами многочисленные проблемы. Прежде всего, значение термина «санкхья» неизвестно, и о происхождении философии можно лишь высказывать догадки. Предание приписывает ее создание некоему Капиле, однако вместе с тем крайне запутывает вопрос, относя к нему также целый ряд противоречивых мифов. Мы также не имеем никаких материалов и о других древних основоположниках санкхьи — Асури, Панчашикхе, Водху, Санаке и Сананде. Очевидным представляется лишь то, что идеи санкхьи имеют очень древнее происхождение и их влияние было весьма значительным. Эпос «Махабхарата», медицинский трактат «Чарака-самхита», свод законов «Ману-смрити» и мифологические Пураны в тех местах, где затрагивались философские темы, были, как говорил Гарбе, «насыщены доктринами санкхьи».

Однако странно то, что почти ничего не известно о первоначальном этапе этой философии. Существует мнение, что в прошлом существовал древний трактат «Шаштитантра», излагающий систему санкхьи, но он был утерян. Помимо средневековых и позднесредневековых комментариев, до нас дошли лишь два трактата, в которых изложены взгляды санкхьи: «Санкхья-карика» и «Санкхья-сутра». Первый, состоящий из 72 рифмованных двустушии, приписывается некоему Ишваракришне. Он жил предположительно во II или III вв. н.э. Второй трак-

тат совершенно бесосновательно приписывается самому Капиле, так как временем появления этой работы считается примерно 1400 г. н.э.

Однако санхья, как мы только что говорили, должна быть очень древней системой. Она была провозглашена вечной (*сонатина*) в «Махабхарате». Гарбе и Х.П.Шастри утверждают, что она возникла в добуддийский период. Санхья, как мы увидим далее, даже вошла в Упанишады. Однако трудно сказать, насколько философия сохранила свой первоначальный вид в «Санхья-сутре» и даже в «Санхья-карикe». В «Санхья-сутре», как правильно указывает Гарбе, «доктрина санхьи уже потеряла свой первоначальный, подлинный вид; ибо они (т.е. *сутры*) стремятся оправдать расхождения между собой, с одной стороны, и учениями Упанишад и веданты — с другой».

Дасгупта об изложенном в «Карике» варианте санхьи пишет следующее: «Отсутствие ссылок Чараки (ум. 78 г. н.э.) на изложенную Ишваракришной и упоминаемую в других частях «Махабхараты» санхью представляет собой явное доказательство того, что санхья Ишваракришны является позднейшей модификацией... Васильев, ссылаясь на тибетские источники, пишет, что Виндхьявасин переделал санхью согласно своим собственным взглядам. По мнению Такакусу, Виндхьявасин — это титул Ишваракришны».

Поэтому у Виджняна Бхикшу были все основания начать свой комментарий к «Санхья-сутре» со слов о том, что время поглотило санхью, оставив от нее лишь один отрывок, и он намерен возместить утраченное, изложив его своими словами. Однако вместо восстановления утраченного, он в действительности превратил санхью в теистическую философию, основанную на его собственном понимании Упанишад и «Брахма-сутры».

«Для того чтобы, — пишет Гарбе, — перекинуть мост через пропасть между системой санхьи и его собственным теизмом (который он величает ведантическим), Виджняна Бхикшу прибегает к странным средствам, чтобы разделаться с одной из основных доктрин подлинной санхьи, которая заключается в отрицании бога».

Поэтому нам небезопасно полагаться на его комментарий как ключ к пониманию данной философской системы. Такие же опасения возникают, в большей или меньшей степени, и в отношении работ других комментаторов, ибо несчастье санхьи заключается в том, что среди ее комментаторов были сторонники чего угодно, но только не сторонники самой санхьи.

Наиболее известными комментаторами «Санхья-карики» являлись Гаудапада и Вачаспати Мишра. Мы уже видели подлинные философские привязанности первого, а второй не смог освободиться от пристрастия к веданте ввиду того, что стал основателем одной из школ адвайта-веданты — школы бхамати, названной так по имени его известной работы о комментарии Шанкары к «Брахма-сутре».

Из комментаторов «Санхья-сутры» наиболее известны Анируддха вместе с его ведантическим комментатором Махадэвой и Виджняной Бхикшу, о философии которого мы уже упоминали. Кроме того, различные ведантические авторы постоянно осваивали элементы философии санхьи, и в результате санхья как бы постепенно растворилась в веданте.

После великой философской суматохи, вызванной позднейшими буддийскими логиками, подлинно стойкие философы выступили с защитой старых взглядов мимансы, веданты, ньяи и вайшешики, однако никто не выступил в защиту санхьи, ибо к этому времени санхья как философия почти не



существовала. Как пишет Шербатской: «Санкхья как отдельная школа прекратила свое существование после реформы, которая включила ее в веданту». Некоторые ее старые концепции, несомненно, сохранились, однако они превратились в пустую оболочку, которая заполнялась всевозможными ведантическими взглядами, или были растащены по частям и использовались в чуждых философских построениях.

Такова коротко история некогда великой системы санкхьи. Ее происхождение неизвестно, ее исчезновение осталось почти не замеченным.

Мы можем, однако, начать с некоторых идей данной философии, представленных нам сравнительно более поздними источниками, например «Санкхья-карикой».

В санкхье, как и в Упанишадах, были сделаны попытки добраться до первопричины мира, но выводы, как и подход санкхьи, были совершенно иные. Она не только отвергала *брахман*, всеобщую душу, но и настойчиво отрицала существование бога. Далее, ее метод подхода был вполне рационалистическим, а полеты в сферу мистической фантазии или погружение в состояние глубокого, без сновидений сна были ей чужды. Как говорилось в «Санкхья-карике», причину мира следовало выводить из характера следствия. Соответственно была предпринята попытка понять природу причинности и сделать ее отправным пунктом философии.

Концепция причинности называлась *саткарья-вада* или *паринама-вада*, т.е. доктрина о том, что следствие представляет собой модифицированную причину. В причине содержится то, что находится в следствии.

Такой взгляд на причинность был явно выдвинут на основе повседневных наблюдений. Если следствие является чем-то совершенно новым, не тем, что уже

содержалось в причине, то любая причина может породить любое следствие. Например, урожай риса сорта шали в таком случае можно получить из семян риса сорта врихи и урожай врихи — от семян шали. Но так как семена шали могут дать только зерна шали, то следует признать, что они уже содержатся в семенах шали.

Кроме того, если бы следствие реально не существовало в причине до того, как оно появилось, то оно вообще бы не могло возникнуть, ибо разве несуществующее может стать существующим? Конечно, следствие существует в причине потенциально, тем не менее причина и следствие по существу тождественны в том смысле, что они являются скрытым и открытым состоянием одной и той же субстанции.

Отсюда следует, что характер следствия содержит ключ к характеру причины.

Каков же тогда характер мира, первопричину которого стремились установить философы санхьи?

Так как мир в своей сущности материален, утверждали они, то и причина его должна быть материальной. Выведенная таким образом причина называется *пракрити* или *прадхана*, «изначальная материя». Она не является материей в ее грубой или открытой форме, т.е. в форме, в которой воспринимается мир. Это — материя в тонкой, потенциальной форме, и поэтому она не воспринимается непосредственно, но присущая ей материальность явно доказуема. Термин санхьи для изначальной материи в ее первичном состоянии, т.е. в состоянии до ее эволюции в видимый материальный мир, — *авьякта*, то есть непроявленная. Она считается не имеющей формы, недифференцированной, безграничной и вездесущей.

Как же следует понимать строение изначальной материи? Ответ санхьи заключается в том, что его

следует понимать точно таким же путем, каким было установлено ее существование.

С точки зрения санкхьи, любой объект материального мира представляет собой неустойчивое соединение трех субстанций или реальностей, называемых *гунами*, причем в составе различных объектов обычно преобладает одна из *гун*. Три *гуны* называются: *самтв*, выражающая качества легкости, света и радости, *раджас*, выражающий качества движения, возбуждения и боли, и *тамас*, выражающий качества тяжести, затруднений и лени. Изначальная материя также считается состоящей из этих трех составных элементов.

Концепция *гун* не отвечает современным понятиям, однако несомненно и то, что как составные элементы изначальной материи гуны считались по своей сущности материальными. *Самтв* является аспектом изначальной материи, которая содержит потенциал интеллекта, *раджас* — энергии и *тамас* — массы или инерции. Если *пракрити* находится в состоянии *авьякты*, то они создают устойчивое равновесие.

Нарушение равновесия считается отправным пунктом эволюции мира из *авьякты*, однако не вполне ясно, что же считалось непосредственной причиной нарушения равновесия. Материальный мир эволюционирует в результате нарушения состояния равновесия, однако более подробное описание этого нарушения отсутствует. Во всяком случае, мы видим, что санкхья систематически стремится понять процесс эволюции. «Эта система, — пишет Б.Н.Сил, — представляет уникальный интерес в истории мысли, так как она олицетворяет собой наиболее раннюю, ясную и исчерпывающую оценку процесса космической эволюции».

Согласно терминологии санкхьи процесс эволюции происходил следующим образом: вследствие

нарушения равновесия *авьякты* сначала возник *махат*, или *буддхи*. *Махат* означает великий, а *буддхи* — разум. Из *махата* возникла *аханкара*, сознание «Я». Из *аханкары* возникли *манас*, или ум, пять *джнянендрий*, или сенсорных органов, пять *кармендрий*, или моторных органов, и пять *танматр*, или тонких элементов, которые, по мнению санкхьи, в конечном счете приводят к созданию пяти известных грубых элементов, или *махабхут*, т.е. земли, воды, огня, воздуха и *акаши*, или чистого пространства.

Уму современного человека, по-видимому, нелегко охватить все эти моменты, которые философы санкхьи старались изложить в виде последовательных этапов эволюции Вселенной таким необычным образом.

Весьма странно, что *аханкара*, обычно понимаемая как сознание эго, получила такое место в данной схеме. Естественно возникает вопрос — действительно ли это слово имело тот же смысл в первоначальной санкхье, как и в наши дни? У нас создается впечатление, что некоторые современные ученые безоговорочно одобряют всю схему и не задают ни одного вопроса о деталях, другие же находят в этих деталях выдающийся вклад в научную мысль. Б.Н.Сил даже считает возможным дать изложение всей системы в терминах европейской науки XIX века.

Такие попытки связаны с явным риском обнаружить больше идей в древней философской системе, чем их имеется в действительности. Необходимо помнить, что понятие санкхьи пришло к нам из седой древности и неизбежно содержит архаизмы, точный смысл которых для нас утерян. Однако если существует опасность преувеличения значения древних философий, то также существует опасность умаления их значения. Поэтому нельзя забывать о большом

значении точки зрения санхья на эволюцию или недооценивать ее вследствие трудности понимания отдельных деталей.

Что действительно исключительно важно в ней, так это концепция материи в вечном движении. Как пишет Щербатской, «идея вечной материи, которая никогда не находится в состоянии покоя и непрерывно преобразуется из одной формы в другую, является весьма сильным моментом системы, и делает честь философам этой школы то, что они на заре истории человеческой мысли так ясно сформулировали идею вечно движущейся материи».

Более того, необходимо особо отметить, что изначальная материя считалась в санхье имеющей все потенции движения, или *раджас*, и даже разума, или *саттву*. Подобно пяти грубым элементам, или *махабхутам буддхи, аханкара, манас*, одним словом, все, что относится к психике, считалось развившимся из изначальной материи. «Эта материя, — пишет Щербатской, — охватывает не только человеческое тело, но и духовное состояние, им придается материалистическое происхождение и сущность». В этом аспекте санхья содержит серьезные возможности для натуралистической философии, и не удивительно, что Шанкара упорно называл ее *ачетана-карана-вада*, «доктрина несознательной первопричины», и считал ее своим основным философским соперником, *прадхана-малла*.

В то же время нельзя упускать из виду и ряд серьезных недостатков этой философии, особенно проявившихся в позднейший период. По крайней мере, начиная с «Санхья-карики», философия признала помимо *пракрिति* множественность того, что называлось *пуруши*, которые обычно считают душами, и тем самым стала уязвимой для критики.

Гарбе, однако, пытается найти логическое оправдание признанию *пуруш*: «Какое место для души

можно найти в системе, которая придерживается таких взглядов?

Весьма странно, что первые ученые, глубоко изучившие систему санхьи, не смогли ответить на этот вопрос. Они считали душу совершенно излишней в этой системе и полагали, что ее основатель проявил бы больше логичности, если бы исключил ее вообще из системы». По мнению Гарбе, наиболее важной функцией души являлось «освещение происходящих во внутреннем органе процессов. Эти процессы должны были оставаться чисто механическими и несознательными до тех пор, пока душа “посредством близости” не осветит их, т.е. не наделит их сознанием».

Основной смысл подобного утверждения заключается явно в том, что сознание, в сущности, чуждо чисто материальному и чисто материальное не может содержать потенции сознания. Другими словами, это попытка доказать якобы имеющую место внутреннюю несостоятельность натуралистических позиций.

Несомненно, что поздние последователи санхьи, вероятно, вследствие явного пристрастия к веданте, ощущали точно то же затруднение, на которое откликается Гарбе. Столкнувшись с философией, которая охарактеризовала *саттву*, или потенцию интеллекта, как один из составных элементов *пракрити* и рассматривала *буддхи*, *манас* и *аханакару* в качестве продуктов изначальной материи, они находили облегчение в ее теории *пуруши*, согласно которой *пуруша*, существуя отдельно от материи, так или иначе сохранил исключительное право на сознание.

Элемент сознания в физических субстанциях, как отражение сознания *пуруши*, превратился в конечном счете в заимствованный элемент, и позднейшие последователи санхьи, следовательно, избежали опас-

ности признавать первичность материи и вторичность духа. Поэтому не следует удивляться тому, что комментаторы санкхьи, будучи предубежденными анти-натуралистами, всячески выпячивали роль *пуруши*.

Тем не менее стоит поставить ряд конкретных вопросов.

Мы видели, что некоторые современные исследователи совершенно правильно высказывают сомнение в том, что вариант философии, изложенной в «Санкхья-карике», идентичен первоначальной санкхье. Какое место в таком случае занимал *пуруша* в первоначальной санкхье? Считалась ли она чистым сознанием, от которого только и могли психические эволюты *пракрити* заимствовать сознание через посредство отражения?

Если это не так, то неизбежен следующий вопрос: явилось ли логическим усовершенствованием системы санкхья введение в вариант «Карики» концепции *пуруши* или придание *пуруше* нового смысла, или же вследствие этого санкхья стала непоследовательной и легко опровержимой?

Как указывает Дасгупта, у нас есть по меньшей мере одно определенное свидетельство о варианте санкхьи, существовавшем до появления «Карики». Этот вариант изложен в медицинском трактате «Чарака-самхита». Из него явствует, что еще в период жизни Чараки существовали самые противоречивые толкования о *пуруше*. В сущности, раздел «Чарака-самхиты», в котором рассматривается философия санкхьи, был включен с целью рассеять сомнения о *пуруше*.

Чарака упоминает пять взаимоисключающих взглядов на *пурушу*:

1) *пуруша* означает пять элементов (*дхату*), подобных *акаше* (пространству), наряду с элементом сознания (*четано-бхату*);

2) он является просто элементом сознания;

3) в него входят двадцать четыре *дхату*, а именно: *манас* (разум), десять *индрий* (т.е. пять сенсорных и пять моторных органов), пять *артх*, или объектов познания, например звук (*шабда*) и т. д., и *пракрити*, состоящая из восьми *дхату*, куда входят *авьякта*, *буддхи*, *аханкара* и пять *махабхутов* (или грубых элементов):

4) сдвоенный *пуруша*, т.е. вечный и не вечный (*анади* и *сади*), первый то же самое, что и *авьякта*, а второй — *вьякта*;

5) *пуруши* не существует.

Последний взгляд, несомненно, был для Чараки *пурвапакшей*. Необходимо, однако, отметить, что второй из перечисленных взглядов, согласно которому *пуруша* является элементом сознания, т.е. взгляд, вероятно, наиболее близкий к варианту «Карики», не был взглядом Чараки. Он также, очевидно, являлся для него *пурвапакшей*. И, разумеется, не ясно, как сам Чарака понимал природу *пуруши*. Он придавал огромное значение третьему и, возможно, считался с четвертым из перечисленных взглядов. Поскольку двадцать четыре *дхату*, перечисленные в третьем взгляде, даже в позднейшей санкхье считались в своей основе материальными, то есть основания утверждать, что Чарака не разделял позднейшее спиритуалистическое понимание принципа *пуруши*. Во всяком случае, выдающиеся современные ученые Сукхлалджи и Дасгупта излагают позицию Чараки именно таким образом.

По мнению Сукхлалджи, Чарака считал, что душа является продуктом *пракрити*, а не чем-то сосуществующим с *пракрити*, как считалось в позднейшей санкхье. «Чарака, — пишет Дасгупта, — отождествляет *авьякту*, являющуюся составной частью *пракрити*, с *пурушей* и считает, что они составляют одну категорию». Если это соответствует истине, то мы наблюдаем в «Чарака-самхите» отблески древне-



го варианта санкхьи, которой еще только предстояло отделиться от натурализма. Ибо лишь существовавшая в санкхье концепция *пуруши*, истолкованного как вечно обособленная душа, могла выступить против натурализма, а если понимание Чаракой *пуруши* было натуралистическим, то как еще мы можем характеризовать его санкхью?

Нет сомнений в том, что наши ранние идеалисты рассматривали санкхью как самого сильного соперника в философии именно потому, что они правильно понимали ее натуралистическую сущность.

Первое систематическое изложение спиритуалистической позиции в этом вопросе было сделано в «Брахма-сутре». Не менее шестидесяти афоризмов были явно предназначены для опровержения санкхьи, тогда как против остальных соперничающих философий были направлены всего лишь сорок три афоризма. Опровергнув (как он сам полагал) доктрину санкхьи, автор заявил, что таким образом опровергнуты фактически все остальные соперничающие философии. Шанкара изложил эту мысль в следующих словах: «Победой над наиболее опасным противником (*прадхана-малла*, буквально «главный борец») фактически уже одержана победа над второстепенными противниками».

Однако почему «Брахма-сутра» рассматривала санкхью как самый решительный вызов веданте? Ответ вполне ясен. Санкхья считалась *прадхана-вадой*, или *прадхана-карана-вадой*, или, говоря иначе, доктриной изначальной материи, являющейся первопричиной, тогда как веданта считалась *брахма-вадой*, или *брахма-карана-вадой*, т.е. доктриной *брахмана* как обладающей сознанием субстанции, являющейся первопричиной.

Таким образом, полемика происходила прежде всего между *ачетана-карана-вадой* и *четана-карана-вадой*, т.е. между доктриной, считающей перво-

причиной несознательную материю, и доктриной, считающей первопричиной дух или сознание.

Вот почему, изложив в первых четырех сутрах некоторые основные положения о природе *брахмана* и характере текстов веданты, автор «Брахма-сутры» немедленно поспешил разъяснить в семи последующих *сутрах*, что *брахман* представляет собой принцип сознания, или интеллектуальный принцип, и как таковой должен быть ясно отличаем от *прадханы* санкхьи, которая (прадхана), не имея сознания или будучи материальной, не может быть причиной мира.

В связи с усилиями некоторых современных ученых, пытающихся открыть зачатки философии санкхьи в Упанишадах, необходимо подчеркнуть, что, провозглашая санкхью сильнейшим философским противником веданты, «Брахма-сутра» последовательно придерживалась духа Упанишад, потому что философы Упанишад делали то же самое, хотя и своим собственным путем. Те же выдержки, которые приводятся якобы для того, чтобы показать зародыши учения санкхьи в Упанишадах, в действительности, если их понять правильно и объективно, свидетельствуют о попытках опровергнуть и отвергнуть идеи санкхьи.

Типичным примером является превознесение *пуруши* перед *пракрити* и облачение *пуруши* в патентованные ведантические идеи. «*Пуруша* выше *авьякты*, но выше *пуруши* ничего нет», — говорится в «Катха-упанишаде». «Выше *авьякты*, однако, — вторит другое место текста, — является *пуруша*... знающий, какой человек освобожден». «Теперь, — сказано в «Шветашватара-упанишаде», — все должны знать, что *пракрити* — это иллюзия (*майя*) и что всемогущий бог является создателем иллюзий (*майин*). Весь этот мир наполнен существами, являющимися частями бога». И так далее. Из этих примеров явствует, что они были предназначены

для опровержения взглядов санкхьи, хотя в них и используется типичная терминология санкхьи.

Была ли концепция *пуруши* как чистого сознания и, следовательно, как чуждой и обособленной от материи субстанции введена в санкхью вследствие роста престижа мыслей Упанишад, о чем мы имеем данные в «Санкхья-карике»? Полный и окончательный ответ на этот вопрос очень желателен. Однако вполне ясно, что после введения этой концепции санкхья превратилась в узел противоречий. Автор «Санкхья-карики» производит впечатление, что после признания *пуруши* в этом смысле он не представлял, что с ней делать и как ее приспособить к основам системы. В качестве вечно обособленного сознания *пуруша* не может иметь ничего общего с процессом материальной эволюции, тем не менее, если признать, что *пуруша* имеет отношение к этому процессу, то он должен играть в нем какую-то роль.

В «Карике» была поставлена задача возложить на *пурушу* ответственность за управление модификацией *пракрити*, но приписать ему прямое или активное управление оказалось невозможным. Тогда была придумана концепция пассивного управления на основе известной аналогии хромого и слепого. Однако Шанкара легко доказал, что данная аналогия неприемлема, потому что руководство слепого хромым не является совершенно пассивным. Более того, он утверждал, что «ваша новая позиция влечет за собой отказ от вашей старой позиции, согласно которой *прадхана* развивается сама по себе, а (нейтральная и пассивная) душа не обладает движущей силой».

Подобные трудности ощущались в «Карике» при выдумывании какой-либо реальной цели, которая бы могла служить вечно обособленной душе через процесс эволюции материи. «Карика» провозглашала, что данная эволюция происходит с целью услады *пуруши*, и вместе с тем должна была заявить,

что подлинной целью является освобождение *пуруши*. Таким образом, эти две цели противоречили друг другу.

Концепция освобождения была заимствована из Упанишад, и в результате санкхья лишилась элементарной внутренней последовательности. Если *прадхана* является реальной, а ее модификация — реальным процессом (*паринама* в противоположность *виварте*- или иллюзорной модификации в адвайта-веданте) и если, более того, она является причиной зависимости *пуруши*, то зависимость также должна рассматриваться как реальность и как таковая не может быть ликвидирована с помощью познания, хотя «Карика» некритично вторила ведантической точке зрения и утверждала, что знание вызывает освобождение.

Единственная последовательная защита концепции освобождения заключалась в утверждении того, что *пракрити* и ее модификации являются в конечном счете результатами незнания и, следовательно, они нереальны, что означало бы капитуляцию основ санкхьи перед ведантой. Но «Карика» не пошла по этому пути, и таким образом санкхья превратилась в узел противоречий.

Явилось ли это причиной, по которой в более поздний период зрелой философской деятельности никто не хотел выступить в защиту этой внутренне непоследовательной системы? Видимо, введение *пуруши* в ведантическом или почти ведантическом значении в позднейший вариант санкхьи с точки зрения логики означало регресс, так как ее первоначальный дух в конечном счете исчез, а основные положения ее древней эволюционной теории были использованы адвайта-ведантистами в концепции иллюзорной эволюции мира из *брахмана* и неведантистами — в концепции реальной эволюции мира из бога.

## ЙОГА

Создание «Йога-сутры» приписывалось Патанджали. Под этим же именем известен грамматик II в. до н.э., автор «Великого комментария» («Махабхашья») к грамматике Панини. Исходя из предположения, что составитель «Йога-сутры» и известный грамматик — это не одно и то же лицо, Якоби считает, что «Йога-сутра» была составлена после 450 г. н.э. Другие же ученые, как, например, Дасгупта, не видят оснований для того, чтобы отказаться от взгляда, согласно которому тот и другой Патанджали — одно и то же лицо. По их мнению, текст датируется значительно более ранним временем — чаще всего называют II в. н.э.

Однако совершенно ясны следующие два момента. Во-первых, *йога* не являлась, строго говоря, философским учением. Под ней разумелись определенные упражнения, которые восходили к седой древности и которые представлялись ведущими к обретению сверхъестественных сил. Во-вторых, хотя в «Йога-сутре» были подвергнуты детальному обсуждению и эти упражнения, и особая философская точка зрения, все же эти две стороны не были органически связаны между собой. Если бы не признание существования бога, эта философская точка зрения практически ничем не отличалась бы от поздней санкхьи. Таким образом, философия, проповедуемая Патанджали, называлась «санкхьей с богом». Но это признание бога не имело большого значения в философском плане.

Вот что пишет в связи с этим Гарбе: «Вводя концепцию личного бога в санхью, система *йога* преследует цель удовлетворить теистов и способствовать распространению учения о мире, излагаемого санхьей. Идея бога, не будучи органически присущей системе *йога*, включена просто механически. Те части «Йога-сутры», в которых говорится о боге, не связаны между собой и, по сути дела, находятся в прямом противоречии с содержанием и целью системы. Бог не создает мир и не правит им. Он не вознаграждает и не наказывает людей за их дела, а люди не считают единение с ним за высшую цель своих усилий. Бог — это всего-навсего “особая душа”, по существу не отличающаяся от других индивидуальных душ, которые, как и он, вечны... Ясно, что это не бог в нашем понимании и что мы имеем дело с запутанными спекуляциями, цель которых состоит в том, чтобы скрыть первоначальный атеистический характер системы и привести допущение бога в простое соответствие с ее основным учением. Эти спекуляции, несомненно, доказывают, если вообще нужно доказывать это, что в действительной санхья-йоге нет места для личного бога».

Сама философия санхьи была чем-то совершенно произвольным и внешним по отношению к практике *йоги* точно так же, как понятие о боге было таковым по отношению к санхье. Эта практика уходила своими корнями в глубокую древность. Такие материальные остатки цивилизации долины Инда, как каменные статуэтки и рисунки на «печатах», ясно указывают на то, что точно такая же практика имела широкое распространение еще в третьем тысячелетии до н.э. С течением времени она стала, так сказать, приложением ко всем видам религиозных сект и даже философских систем, в том числе и санхьи.

Дасгупта замечает: «Практика *йоги* претерпела различные изменения в различных школах, но ни одна из ее разновидностей не обнаруживает какую-то особую причастность к санкхье. Так, практика *йоги* получила развитие в соответствии с доктринами шиваитов и шактистов... Развиваясь в другом направлении, она оформилась в виде *хатха-йоги*, которую считали способной вызвать мистические и магические экстазы путем постоянного выполнения изощренных мучительных упражнений, связываемых также с исцелением и проявлением других сверхъестественных сил... Такая практика оказала также огромное влияние на развитие *тантры* и других форм поклонения...

Патанджали был, вероятно, наиболее выдающейся личностью, поскольку он не только объединил различные виды практики *йоги* и сосредоточил различные идеи, которые были или могли быть связаны с *йогой*, но и включил все их в метафизику санкхьи и придал им ту форму, в которой они дошли до нас. Вачаспати и Виджняна Бхикшу... придерживаются, как и мы, того мнения, что Патанджали не основал *йогу*, а лишь изложил ее в книге».

То, что метафизика санкхьи была чем-то совершенно внешним по отношению к *йоге*, и то, что *йога* была фактически приложением к различным системам, явствует также из многих других фактов. Их изложение мы находим у Сукхлалджи.

Так, великий пророк джайнизма Махавира в течение долгих двенадцати лет занимался в основном *йогической* практикой, и в канонической литературе джайнизма ее известным компонентам (*йоганга*) придавалось огромное значение.

Будда тоже, согласно преданию, прежде чем достичь просветления, непрерывно в течение шести лет практиковал *йогу*, и канонические сочинения

буддизма придавали этой *йогической* практике не меньшее значение.

Даже система ньяя, хотя в ней и разрабатывались главным образом проблемы эпистемологии, подвергла рассмотрению эту практику. «Ньяя-сутра», как, впрочем, и «Вайшешика-сутра», неоднократно отзывалась одобрительно о ней.

О том, что *йога* занимала важное место в системе веданты, можно легко судить на основании того, что третья глава «Брахма-сутры» носила название «Садхана» и в ней были рассмотрены такие известные компоненты (средства) *йоги*, как *дхьяна*, *асана* и др.

Ко всему этому следует еще добавить содержащееся в самом тексте «Йога-сутры» свидетельство того, что, как указывает Сукхлалджи, санкхья являлась лишь одним из многих философских направлений, с которыми была связана *йога*. В свою очередь Сарвепалли Радхакришнан высказался по этому поводу достаточно однозначно: «Йога — это практика санкхьи, а санкхья — это теория йоги». И тем не менее *йогу* правильнее рассматривать как своего рода древнюю практику, а не как особую философию.

В чем же состояла эта практика?

В «Йога-сутре» *йога* была определена как *читта-вритти-ниродха*. Такое определение возникло явно в результате попыток объяснить *йогу* в духе модифицированной санкхьи. *Читта* (ум) считается продуктом *пракрити*. Будучи по своей сущности лишенной сознания, она все же имеет некоторое родство с *пурушей*, поскольку в ней преобладает *саттва*. В случае же отражения ею сознания *пуруши* она, очевидно, становится наделенной сознанием.

Когда *читта* связана с каким-либо объектом, она принимает форму этого объекта. Данное явление носит название *читта-вритти*, т.е. модификация ума,



что с какой-то долей приближенности можно, пожалуй, называть душевным состоянием. Так как объекты большей частью являются различными, то и *читта-вритти* тоже различны, а из-за постулируемой близости *читты* к *пуруше*, или душе, душа ложно отождествляется с разнообразными модификациями *читты*.

Целью *йоги* является лишь регулируемое прекращение (*ниродха*) этих модификаций, что означает исключение возможности ложного отождествления души с разнообразными объектами.

Ясно, что такое понимание *йоги* было возможным лишь благодаря принятию философии модифицированной санкхьи, философии, на почве которой она собственно и возникла. Но мы уже отметили, что для *йоги* не была существенной опора на санкхью. О том, что подобное понимание *йоги* казалось надуманным даже самому Патанджали, свидетельствуют его дальнейшие рассуждения о способах *йоги*, т.е. о реальных *йогических* упражнениях, и в особенности те результаты, которые якобы достигались посредством этих упражнений.

«Йога-сутра» упоминает о восьми способах *йоги* — *йогангах*: 1) *яма* (воздержание); 2) *нияма* (внутренняя дисциплина); 3) *асана* (положение тела); 4) *пранаяма* (контроль за дыханием); 5) *пратьяхара* (отвлечение чувств); 6) *дхарана* (внимание); 7) *дхьяна* (медитация); 8) *самадхи* (сосредоточение).

При таком описании, данном в общих чертах, вся система, разумеется, не покажется очень архаичной. Однако как только мы станем вдаваться в детали этих процессов (таких, в частности, как *асана*, *пранаяма* и др.), перед нашим взором предстанет предыстория *йогических* упражнений, ибо мы мысленно перенесемся к ранним этапам развития человеческого общества, со всеми свойственными этой эпохе экстатическими практиками и обряда-

ми общества, во время которых всевозможные действия все еще оказываются подчиненными одной цели — приобрести сверхъестественную силу, но которые фактически являются не чем иным, как наиболее интенсивными способами намеренного стимулирования экстремальных, а подчас и просто болезненных душевных состояний.

Совершенно очевидно, что *йогическая* практика берет начало в таких первобытных верованиях и обычаях. На основании того, как Патанджали рассматривал сверхъестественные силы, или *вибхути*, которые якобы вызывались такой практикой, становится ясным, что за его сравнительно усложненным изображением *йоги* действительно крылись первобытные идеи.

Через все *йогические* тексты красной нитью проходит мысль об этих сверхъестественных силах, и несколько примеров помогут нам уяснить их характер.

В их числе была способность стать бесконечно малым или невидимым, разрастись до огромных размеров, с тем чтобы можно было достать до самых отдаленных предметов (например, дотронуться до луны кончиком пальца), или перенестись в любое место просто по своему желанию. Имеется также упоминание о таком обострении восприятий, что самые удаленные вещи, даже если они отделены стенами и тому подобными препятствиями, становятся доступными для органов чувств, таким же образом становятся известными мыслительные процессы, происходящие в умах других людей. Иными способностями, которых можно достичь, является знание прошлого и будущего, знание часа чьей-либо смерти или же умение вызывать мертвых и беседовать с ними.

Оставляя все эти явно первобытные верования в относительной неприкосновенности, Патанджали так

или иначе пытался превознести состояние, при котором якобы прекращаются все модификации ума, как высший идеал практики *йоги*.

Первобытного заклинателя, предававшегося таинственной практике и ошибочно принимавшего достигнутые таким образом гипнотические и каталептические состояния за состояния, в которых будто бы приобретались огромные сверхъестественные силы, очевидно, не волновал вопрос о том, чтобы найти всему этому какое-то теоретическое объяснение. Но в последующий период наши философы — представители различных систем — стремились к тому, чтобы как-то привести это наследие, доставшееся им от первобытного общества, в соответствие со своими собственными философскими взглядами.

Вероятно, никогда не удавалось полностью оторваться от веры в то, что практика *йоги* способствует приобретению различных сверхъестественных сил. Но вместе с тем предпринимались настойчивые попытки, направленные на то, чтобы рассматривать эту практику как метод, позволяющий человеку подготовить себя физически и духовно к правильному пониманию основных философских истин. Это с неизбежностью привело к тому, что с течением времени у философов различных направлений появилась тенденция защищать свои философские взгляды на основании единственного в своем роде опыта, вытекавшего из практики *йоги*.

Даже такие логики, как Дигнага и Дхармакирти, утверждали, что существуют восприятия четырех видов, из которых восприятие четвертого и самого высокого типа является *Йогическим*. Комментируя это положение, Дхарматтара заявил, что одним из возможных объектов *Йогического* восприятия является четырехкратная благородная истина Будды.

Подобные же заявления могли быть без особых затруднений сделаны также представителями и других философских направлений, поскольку не было объективного критерия, который бы позволил судить о действительности такого гипотетического, единственного в своем роде опыта. Кумарила, как мы уже отмечали, увидел в таких заявлениях опасность для философии и без обиняков сказал, что так называемый «единственный в своем роде» опыт, приобретаемый посредством *йоги*, является в конечном счете плодом субъективного воображения и поэтому ничего не может дать для решения вопроса о достоверности какого-либо философского взгляда.

## БУДДА И РАННИЙ БУДДИЗМ

Будда умер в 483 г. до н.э., когда ему было около 80 лет. Сам он ничего не написал, и нет ни одной работы по буддизму, которая была бы создана при его жизни. Тем не менее до нас дошла чрезвычайно богатая и древняя буддийская литература.

Оставляя на время в стороне вопрос о том, как удалось ее зафиксировать, постараемся составить себе какое-то общее представление о ее характере. Почти вся древнейшая буддийская литература состоит из коротких сборников, содержащих речи, высказывания, стихотворные произведения, рассказы, правила поведения. Все это объединено в более значительных по размеру сборниках, каждый из которых носит название *питака*, что значит «корзина». Были составлены три такие *питаки*, в совокупности названные «Трипитака», что значит «три корзины».

Эти *питаки*, написанные на языке пали, следующие:

1) «Виная-питака», что значит «корзина поведения», где содержатся предписания, управляющие жизнью буддийского ордена (*сангхи*, или монашеской общины) и устанавливающие правила поведения монахов и монахинь в повседневной жизни;

2) «Сутта-питака» — лучший источник по дхарме, т.е. религии Будды и его самых первых последователей, написанная в прозе и стихах; она содержит наиболее важные произведения буддийской ли-

тературы, сгруппированные в пяти малых сборниках, так называемых *никаях*;

3) «Абхидхамма-питака», или «корзина самой возвышенной религии», касается, хотя и более схоластично, того же круга вопросов, что и «Сутта-питака».

Все эти сборники считались каноническими. Но на языке пали существовали и неканонические труды, как, например, «Милинда-паньха», где воспроизводится диалог, который, как предполагают, происходил между буддийским проповедником Нагасеной и греческим царем Менандром (Милиндой), правившим в северо-западной Индии примерно в 125—95 гг. до н.э.

У буддистов также были труды, написанные на санскрите. Но они более позднего происхождения.

Кроме того, имелся ряд сравнительно поздних биографий, как, например, «Махавасту» («Книга великих событий») на смешанном санскрите, «Лалитавистара» («Подробное описание деятельности Будды») в прозе на санскрите с длинными стихотворными вставками на смешанном санскрите, «Буддхачарита» Ашвагхоши — эпическая поэма на чистом санскрите.

«Джатака-мала» («Гирлянда рассказов о рождении») Арьяшурь, жившего в IV в. н.э., была написана в стиле классической санскритской литературы. Однако чуть ли не все из 34 рассказов, помещенных в ней, были взяты из палийского сборника *джатак*, объединяющего в составе «Сутта-питаки» 550 рассказов и представляющего собой важный источник по социальной и экономической истории буддийской Индии.

Ни один из ранних буддийских текстов не был собственно философским. Строго говоря, философские течения в буддизме появились много времени спустя после Будды, и мы на них остановимся

позднее. Здесь же мы можем ограничиться кратким обзором этического-религиозных идеалов, которые проповедовал Будда, и той картины мира, которую эти идеалы предполагали.

Буддийская традиция свела собственное учение Будды к четырем благородным истинам (*арья-сатья*), к чему примыкала доктрина о зависимом происхождении вещей — *пратитья-самутпада*. Теория цепи причинной зависимости из двенадцати звеньев (*двадаша-нидана*), служащая для объяснения земных несчастий, равно как и понятие *нирваны*, были, собственно говоря, включены в первое понятие, тогда как из последнего вытекали революционные учения о всеобщем непостоянстве (*анитьята-вада*) и об отрицании неизменной души как субстанции (*анатма-вада*).

Четыре благородные истины состоят в том, что:

- 1) все — это страдание;
- 2) у страдания есть причина;
- 3) страданию можно положить конец;
- 4) существует путь, ведущий к прекращению страдания.

В знаменитой бенаресской проповеди они изложены следующим образом: «Вот, о монахи, благородная истина о страдании. Рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, соединение с нелюбимым есть страдание, разлука с любимым есть страдание, всякое неудовлетворенное желание есть страдание; короче говоря, пятикратная привязанность [к земному] есть страдание.

Вот, о монахи, благородная истина об источнике страдания: это жажда [бытия], ведущая от рождения к рождению, связанная со страстью и желанием, находящая удовлетворение там и тут, а именно: жажда удовольствий, жажда бытия, жажда могущества.

Вот, о монахи, благородная истина о прекращении страдания: это уничтожение жадности путем полного подавления желания, ее удаление и изгнание, отделение самого себя от нее, ее недопущение.

Вот, о монахи, благородная истина о пути, ведущем к прекращению страдания. Это священный восьмеричный путь, а именно: праведная вера, праведное намерение, праведная речь, праведные поступки, праведный образ жизни, праведное усилие, праведная мысль, праведная самососредоточенность».

Определяющим во всем этом являлась первая благородная истина, и поэтому сразу же возникает вопрос; почему Буддой в такой степени завладела мысль о том, что мир есть не что иное, как океан несчастий? В другой работе я уже попытался ответить на этот вопрос, указав на колоссальные социальные сдвиги того времени.

Это было время, когда Северо-Восточная Индия впервые стала свидетельницей возникновения жестоких государств — Магадхи и Косалы — на развалинах племенных организаций. Поскольку характерными для такой эпохи были вульгарная жадность, грубая страсть к наслаждениям, грязная скверность, корыстное стремление к грабежу общего достояния, то обложение налогом, ростовщичество, вымогательство и тому подобное порождали новые и доселе неслыханные лишения в жизни людей, у которых были еще свежи воспоминания о свободе, равенстве и братстве в племенной организации и соседи которых, как, например, маллы, вадджи, шакьи, находились все еще в состоянии племенной безыскусственности.

Сам Будда принадлежал к племени шакьев и никогда не переставал гордиться своим племенем. Однако племенное равенство и вольность находились уже под угрозой, потому что возникающие



государства не могли мириться с длительным существованием подобных примеров демократии. В основу политики ранних государств была положена цель истребления и покорения племен.

Видуабха, правитель Косалы, как полагают, при жизни Будды подверг самой зверской резне шакьев, народ Будды, не пощадив ни детей, ни женщин. Аджаташатру, царь Магадхи, превозносимый в Упанишадах как великий философ, заявил: «Я искореню вадджи, я уничтожу вадджи, я принесу этим вадджи погибель». Он даже отправил своего первого министра к Будде, чтобы получить благословение на выполнение этого зловещего решения.

Будда, сильно тосковавший по жизни в племенной организации, был, естественно, встревожен таким обнаженным проявлением жадности к богатству и власти. Он говорил: «Царь, хотя бы он уже завоевал все царства земли, хотя бы он был правителем всей земли по эту сторону моря, вплоть до берега океана, жаждал бы, будучи все еще ненасытным, тех владений, которые лежат за морем». Будда мог также наблюдать, как эта жадность царей бумерангом ударяла по ним самим, делая непрочной их власть и иллюзорным их богатство. Двумя из его покровителей в ранние годы были царь Магадхи Бимбисара и царь Косалы Прасенаджит. Первый был замучен своим сыном Аджаташатру и умер от голода, второй был вероломно предан своим сыном Видудабхой.

Будда говорил: «Государи, правящие царствами, владеющие сокровищами и богатствами, с жадностью взирают друг на друга, потворствуя своим ненасытным желаниям. И если они действуют так без устали, плывя в потоке непостоянства, влекомые алчностью и плотским желанием, то кто же тогда может спокойно ходить по земле?»

Ко всему этому должны были еще прибавиться неслыханные доселе бедствия, порожденные в жизни людей новыми институтами — налоговым обложением, рабством, вымогательством, пытками, закладом имущества, ростовщическим процентом. В обширной литературе *джатак* много говорится об этом. Будда и сам видел все это. Но что следовало предпринять? Он слишком реалистично смотрел на мир, чтобы верить в какого бы то ни было бога, молитвы и жертвоприношения, которые, как он знал, не могли дать эффективного средства против несчастий, которые он наблюдал всюду вокруг. Он не призывал людей молиться и приносить жертвы.

В «Буддахачарите» Ашвагхоша даже привел тщательно разработанные атеистические аргументы, которые, как считают, были высказаны самим Буддой. Не мог Будда также придавать значение аскетическому самоподавлению, которое он считал «мучительным, недостойным и бесполезным». Кроме того, он был слишком обеспокоен, чтобы всерьез принять положение Упанишад о том, что метафизическая мудрость может принести избавление.

Он просил своих последователей отвернуться от «мнений, касающихся начала и будущего вещей», ибо какой толк в том, чтобы вести себя подобно глупцу, который, будучи пронзенным стрелой в бок, тратит время на размышление о том, откуда она взялась и кто ее изготовил, вместо того чтобы сразу же вытащить ее вон. Поэтому Будда просто молчал, когда ему задавали метафизические вопросы, которые он считал никчемными.

Короче говоря, проблема, которая его больше всего волновала, была, по существу, проблемой практической. Она касалась умопомрачительного множества страданий, которые он наблюдал вокруг, и ему хотелось найти практическое ее разрешение.

Но как вообще можно было решить эту проблему в современных ему условиях?

Конечно, не могло быть и речи о действительном устранении несчастий в том мире, в котором он жил. Это невозможно в принципе. Поэтому у пророка оставался лишь один-единственный выход — найти идеальное решение реальной проблемы, а в качестве неременного условия этого осуществить такое психологическое преобразование личности, при котором чувство переживаемого несчастья может быть преодолено. «Новую доктрину, — говорил Будда, — я проповедую для того, чтобы рассеять умственный дурман, который возникает даже в настоящей жизни». В другом месте он указывал, что его цель состоит в даровании «спокойствия сердца». Но как этого достигнуть? Только созданием теории и практики религии, соответствующей эпохе. И это была поистине религия без бога, ибо вера в бога не является обязательной для религии.

Вполне очевидно, что неспособность Будды выступить с требованием отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях, было исторически обусловлено. Поэтому единственный оставшийся выход состоял в том, чтобы создать тип иллюзии, соответствующей эпохе. «Я, — провозгласил Будда, — обрел спокойствие и достиг *нирваны*. Чтобы основать царство истины, я направляюсь в город Каши; я буду бить в барабан бессмертия во тьме этого мира». Но где следовало искать это царство истины?

Знаменательно, что Будда не смотрел вперед: он не обращал свой взор на то, что уже появилось и проявлялось с каждым днем все полнее и полнее, — великолепие и величественность возникающих государств. Вместо этого он глядел назад, на племенные коллективы и их образ жизни. Он, очевидно, призывал к нравственному улучшению мира.

Излагая четвертую благородную истину. Будда говорил о праведной вере, праведном намерении и тому подобных моральных ценностях, которые, о чем мы можем легко судить на основании *джатак*, с наибольшей жестокостью попирались в современном ему обществе. Он мог ясно видеть тщетность обращения ко всем этим ценностям в обществе в целом. Поэтому он призывал людей принять посвящение *наббаджджа* и *упасампада*, т.е. «выйти» за пределы реального общества и «войти» в жизнь *сангх* — монашеского ордена.

Внутри *сангх* положение было иным. Построенные сознательно по образцу племенных коллективов, без наличия частной собственности и с соблюдением среди братии полного равенства, лишь они одни могли обеспечить реальный доступ к высокому нравственному уровню старого родового общества, к которому Будда на деле призывал. Именно такие *сангхи* могли стать сердцем бессердечного мира, духом бездушных лорядков.

В «Виная-питаке» с большой подробностью рассматриваются организационные принципы *сангх*. Но новая религия нуждалась также в теоретическом базисе, и он был суммарно изложен в виде четырех благородных истин. Из них третья истина, а именно о прекращении страдания, содержала в себе знаменитую концепцию *нирваны*. *Нирвана* понималась как состояние, при котором полностью преодолено страдание, полностью рассеян умственный дурман.

Однако грандиозная надстройка этой философии страдания базировалась явно на второй благородной истине, т.е. на том, что у страдания есть причина. Поэтому Будда был вынужден подробно развивать это положение и, поступая таким образом, он пришел к теоретической формуле, которая была поистине революционной.

В поисках причины страдания ранний буддизм с самого начала располагал теорией естественной причинности, известной как доктрина *пратитья-самутпада*. Она означала следующее: «При наличии того появляется это, в результате возникновения того возникает это». Она истолковывалась и в негативном плане: «При отсутствии того не возникает и это, в результате прекращения того прекращается это».

Итак, «ряд (зависимых друг от друга явлений), хотя он и начат, допускает возможность того, что ему будет положен конец». Конечно же, для раннего буддизма эта доктрина имела главным образом практическое значение. Если все зависит от определенных условий и поэтому должно прекратиться с устранением этих условий, то это должно касаться и такого основного явления мира, как страдание или несчастье.

Другими словами, страдание возникает при некоторых определенных, поддающихся установлению условиях, и при их устранении оно должно прекратиться. И Будда с большой серьезностью задавал вопрос об условиях страдания и отвечал на него, выдвигая как аргумент цепь причинной зависимости из двенадцати звеньев — *двадаша-нидана*:

«Из неведения (*авидья*) возникают впечатления и предрасположения (*санскары*), из предрасположений возникает сознание (*виджняна*), из сознания возникает психофизическое единство (*нама-рупа*), из психофизического единства возникают шесть *аятан* (т.е. пять органов чувств и манас), из шести *аятан* возникает контакт (*спарша*), из контакта возникает ощущение (*ведана*), из ощущения возникает жажда (или желание, *тришна*), из жажды возникает привязанность (*упадана*), из привязанности возникает желание быть рожденным (*бхава*), из желания быть рожденным возникает рожде-

ние (*джати*), из рождения возникают старость и смерть, печаль, стенание, страдание, уныние и отчаяние. Таково происхождение всей бездны страданий».

Из этой доктрины *пратитья-самутпада* были в раннем буддизме также выведены действительно важные философские концепции: учение о всеобщем непостоянстве и учение об отрицании души как субстанции.

Не совсем ясно точное логическое основание такого вывода из доктрины *пратитья-самутпада*. Возможно, считалось, что все зависит от сочетания определенных условий, и, возможно, предполагалось, что ничто из родившегося при данном сочетании условий не может быть постоянным, а отсюда делалось заключение, что все неизбежно должно иметь свой конец, точно так же, как система ньяя считала само собой разумеющимся философским положением мысль о том, что все вызванное к жизни обязательно должно быть преходящим.

Во всяком случае учение о всеобщем непостоянстве и учение об отрицании неизменной души так или иначе были связаны в раннем буддизме с доктриной *пратитья-самутпада*, и нет сомнения в том, что значение этих учений было истинно философским.

Оба они возникли как реакция на идею Упанишад о том, что душа является чистой субстанцией, не подверженной никаким изменениям. Поскольку, дескать, душа есть первичная реальность, то все конкретные психические состояния в конечном счете нереальны.

Ранний же буддизм проповедовал как раз обратное: реальны преходящие ощущения и мысли вместе с физическим остоном, с которым они связаны, а идея о какой-либо душе, возвышающейся над всем этим, есть не что иное, как предрассудок.

Таким образом, личность рассматривалась как нечто целое (*сангхата*), состоящее из психических состояний и тела.

Эта совокупность иногда описывается путем использования старого выражения из Упанишад как *нама-рупа*, хотя его значение здесь весьма существенно видоизменено. Под первым термином, *нама*, имеется в виду не «имя», как в Упанишадах, а психические факторы, составляющие целое, а под вторым термином, *рупа*, — физическое тело, так что составное слово обозначает психофизический организм и может пониматься как приближительный эквивалент «духа и тела». Это значит, что Будда принимал за реальность... как раз те явления, которые в Упанишадах объяснялись как непервичные, и отрицал основу, которая одна объявлялась ими поистине реальной.

Согласно более подробному описанию, в раннем буддизме индивидуальность состоит из пяти *скандх*, или факторов, а именно: *рупа*, *виджняна*, *ведана*, *санджня* и *санскары*, из которых *рупа-скандха* соответствует физическому телу, а остальные *скандхи* — психические.

Материальные предметы, как и собственная индивидуальность, тоже считались совокупностями воспринятых качеств, и, согласно раннему буддизму, ни одна из совокупностей не могла оставаться сама собой даже в течение двух следующих друг за другом моментов.

Итак, и душа, и материальный мир представляют собою поток (*сантана*). Для пояснения этой концепции обычно используются два символа: поток воды и «производящее себя и пожирающее себя» пламя. Таким образом, будет видно, что каждая из наших так называемых вещей — это только ряд (*витхи*), т.е. последовательность сходных вещей или явлений, и все понятия об устойчиво-

сти, которые мы с ними связываем, являются исключительно плодом воображения.

С точки зрения философии, эта идея о том, что все является сущим только в вечном потоке, была наиболее значительным вкладом раннего буддизма, и ничуть не удивительно, что точно такой же взгляд с таким же пояснением (ссылкой на огонь) был примерно через два поколения провозглашен Гераклитом в Древней Греции, и теперь он снова восстанавливается в правах современной наукой, хотя уже в нем кроется, конечно, несравненно более богатое содержание.

«И вот мы снова, — говорит Ф.Энгельс, — вернулись к взгляду великих основателей греческой философии о том, что вся природа, начиная от мельчайших частиц ее до величайших тел, начиная от песчинок и кончая солнцами, начиная от протистов и кончая человеком, находится в вечном возникновении и исчезновении, в непрерывном течении, в неустанном движении и изменении. С той только существенной разницей, что то, что у греков было гениальной догадкой, является у нас результатом строго научного исследования, основанного на опыте, и поэтому имеет гораздо более определенную и ясную форму».

Буддисты сделали для ранней индийской философии то, что Гераклит сделал для ранней греческой философии. Это являлось тем более значительным, что эта концепция изменения или становления была выработана на основе синтеза идеи бытия и идеи небытия. «Этот мир, — говорил Будда, — вообще основывается на двойственности — “это есть” и “это не есть”. Но в глазах всякого, кто в истине и мудрости воспринимает, как зарождаются вещи в мире, нет никакого “это не есть” в этом мире. В глазах же того, кто в истине и мудрости воспринимает, как исчезают вещи



в этом мире, нет никакого "это есть" в этом мире».

Здесь мы сталкиваемся, возможно, с первым примером диалектического мышления в индийской философии, хотя следует в то же время помнить, что у буддистов оно появилось не в результате научного подхода, а как религиозная реакция на Упанишады.

## ДЖАЙНИЗМ

Джайнизм, вероучение, которое и ныне все еще существует в Индии, не проявляя никаких признаков упадка, возник гораздо раньше, чем родился Будда. Джайнская религия некогда претерпела раскол на две соперничающие секты — шветамбаров («одетых в белое») и дигамбаров («покрытых небом»): первые считали идеалом ношение белой одежды, тогда как идеалом вторых был отказ от всякой одежды. У обеих сект имелось мифологическое объяснение их происхождения, однако действительная история раскола неясна. Различие между сектами проявлялось в основном скорее в обрядах, чем в догмах и доктринах, и поэтому едва ли оно имеет интерес для нас.

Великим пророком этой религии был Махавира, старший современник Будды. Однако, согласно джайнской традиции, он не является основателем вероучения. Его считают последним в длинном ряду следующих один за другим пророков — тиртханкаров.

Непосредственным предшественником Махавиры был Паршва, который, по мнению Якоби, реально существовал примерно на 250 лет раньше Махавиры. Предшественником Паршвы джайны считают Ариштанеми, умершего за 84000 лет до кончины Махавиры. Ариштанеми же следовал за Нами, который, как утверждалось, почил за 500000 лет до Ариштанеми. Этот ряд можно было бы продолжить. Разрыв во времени между пророками разросся, таким образом,

до столь фантастических размеров, что джайны в конце концов оказались не в ладах со счетом и были вынуждены довольствоваться просто заявлением, что их религия — вечная.

Однако перечень тиртханкаров интересен для нас тем, что все они обладали каким-либо явным тотемическим символом: бык, слон, лошадь, обезьяна и т.д. Благодаря этому мы получаем некоторое представление о процессах в первобытных верованиях, куда уходит джайнизм своими истоками. Как мы увидим, первобытные элементы представляли собою питательную почву джайнизма на протяжении долгой истории его сохранения в стране.

Относительно своей канонической литературы джайны заявляют, что первоначально имелось четырнадцать пурв и одиннадцать анг, причем ни одна из пурв не дошла до нас. Дигамбары полагают, что ни одна из одиннадцати анг также не сохранилась, а те тексты, которые сохраняются в качестве одиннадцати анг и считаются у шветамбаров подлинными, на самом деле фальсифицированы. Во всяком случае, они представляют собою самую древнюю джайнскую литературу, которой мы ныне располагаем. В течение долгого периода они устно передавались из поколения в поколение вплоть до 454 г. н.э., когда была произведена окончательная редакция канона.

Но главным источником, содержащим систематическое изложение философии джайнов, была «Таттвартхадхигама-сутра» Умасвати, которую объявляют своей как дигамбары, так и шветамбары. Все последующие изложения джайнской философии основывались на этом труде.

За долгую историю своего существования джайнизм имел целую плеяду логиков, призванных защищать его древние устои. Наиболее выдающимся из них был Акаланка, которого признавали обе

секты. Его предшественниками являлись Сиддхасена (из секты шветамбаров), Самаятабхадра (из секты дигамбаров), а следовали за ним Видьянанда, Прабхачандра, Харибхадра, Хемачандра и Яшовиджая, из которых первые два относились к дигамбарам, а трое остальных — к шветамбарам. Самым эрудированным и плодовитым из джайнских авторов был Хемачандра: он выделялся среди всех как поэт, грамматик и логик.

Джайнская точка зрения особо характеризовалась учением *анеканта-вада*, к которому примыкали логические доктрины *сьяд-вада* и *сантабхангиная*. *Анеканта-вада* иногда истолковывается как учение об отрицании абсолютного, хотя более верно представлянию об этой доктрине, возможно, способствовало бы указание на отрицание крайностей. Она являла собою попытку проложить средний путь между учением Упанишад о том, что первичная реальность абсолютно неизменна, т.е. не имеет начала, не подвергается каким-либо изменениям, не имеет конца, и буддийской доктриной вечного потока.

Вместо того чтобы присоединиться к какой-либо одной из двух альтернативных точек зрения, считавшихся крайними, джайны пытались найти компромиссное решение и признать частичную истину там и тут: истинна неизменность, но истинным является и изменение. Соответственно отрицалась постоянная и неизменная природа реальности, и она рассматривалась как подверженная процессам становления, бытия и разрушения.

Таким образом, сама доктрина сводилась к банальному до некоторой степени утверждению: «...существующие вещи неизменны лишь со стороны их субстанции, но формы их проявления и их качества зарождаются и погибают. Иначе говоря, все, что бытует материально, продолжает существовать вечно

как материя; эта материя, однако, может приобретать любую форму и качество. Так, глину как субстанцию можно считать неизменной, но форма кувшина, сделанного из глины, или его цвет может возникнуть и пропасть».

Для защиты подобной позиции философского компромисса джайны выработали особый диалектический взгляд, известный под названием *сьяд-вада*. *Сьят* значит «возможно» и объясняется как *катханчит*, что в данной связи можно перевести как «некоторым образом». Таким образом, это было учение о «возможно» или «некоторым образом». Другими словами, выдвигалось положение, что любое суждение, как и всякое другое (включая сюда и суждение, противоположное первоначальному), некоторым образом истинно, т.е. ни одно из суждений не является полностью истинным, но каждое из них представляет частичную истину.

А это значит, что суждение «кувшин существует» только некоторым образом истинно: оно истинно в том смысле, что «кувшин существует сам по себе». В то же время суждение «кувшин не существует» тоже только некоторым образом истинно, потому что кувшин не существует в какой-либо иной форме — скажем, в форме ткани. Поэтому оба этих суждения, а именно: «вещь существует» и «вещь не существует» — следует определять словом *сьят*, что значит «возможно» или «некоторым образом».

Этот взгляд дополнялся доктриной семи *най* (*сантабхангиная*). Слово *ная* означало способ выражения природы вещи, т.е. вид суждения. Джайны полагали, что имеется всего семь возможных способов суждения о чем-либо, а именно:

- 1) существует;
- 2) не существует;
- 3) как существует, так и не существует;

- 4) не поддается описанию;
- 5) существует и не поддается описанию;
- 6) не существует и не поддается описанию;
- 7) и существует, и не существует, и не поддается описанию.

Но раз все перечисленные виды суждений были лишь некоторым образом истинны, то их следовало ограничить словом *съят*. Это привело к логической схеме семи видов суждения, условных по своему характеру.

Все они в применении к обычным вещам означали лишь громоздкую схематизацию явных трюизмов.

Сказать, что кувшин существует как кувшин и поэтому не существует в виде ткани, а следовательно, он некоторым образом существует и некоторым образом не существует, — это значит придать какую-то толику диалектической окраски тому, что является просто банальным.

Якоби думает, что первоначально эта доктрина была развита джайнами для того, чтобы заглушить агностицизм Санджаи Белаттхипутты — современника Будды и Махавиры, — и пишет: «Разве провозгласил бы какой-либо философ такие трюизмы, если бы они не служили тому, чтобы заглушить голос некоторых опасных оппонентов? Искусно проводимые диспуты агностиков, вероятно, сбили с толку и ввели в заблуждение множество их современников. Поэтому *съяд-вада*, должно быть, явилась для них счастливым путем, выводящим из лабиринта *аджняна-вады* (агностицизма). Это было оружие, с которым агностики обрушивались на врага и которое обернулось против них самих. Кто знает, какое число их последователей приняло веру Махавиры, убежденное в правоте *саптабхингаи*».

Если так было на самом деле, то едва ли с точки зрения философии под этим можно было понимать

какое-то усовершенствование, ибо это являлось просто подменой агностицизма эклектизмом.

Одним из результатов изложенной выше доктрины был такой взгляд, согласно которому противные философские точки зрения являются возможными частичными истинами. Вместо того чтобы отнестись к какой-либо философии как к целиком истинной или целиком ложной, джайны стремились обнаружить — по крайней мере формально — какую-то истину в любом философском учении, которое могло быть выдвинуто, и тем самым принять его, как некоторым образом истинное.

Понятно, что отстаивать такое положение, сохраняя при этом настоящую философскую строгость, трудно.

Не следует забывать, что доктрина *сантабхангина* не предназначалась для того, чтобы осуществить действительный синтез противоречий; ее цель состояла лишь в том, чтобы привести к какому-то внешнему компромиссу между всеми философскими взглядами. А это — по крайней мере в области философии — как раз и невозможно.

Философ обязательно должен быть приверженцем какого-то учения в том смысле, что он должен позитивно отстаивать свои собственные взгляды. Даже скептику приходится защищать свой скептицизм.

Сами философы джайнизма фактически были вынуждены защищать свои собственные позитивные взгляды от взглядов, так сказать, своих противников. Если бы их прямо спросили о том, являются ли эти взгляды, как и противные взгляды, только некоторым образом истинными, смогли бы они ответить утвердительно и претендовать при этом на философскую строгость?

Эти позитивные взгляды джайнов предстают ныне перед нами как любопытная смесь примитив-

ных представлений и этически-религиозных идеалов. Все вещи, то есть все субстанции, были разделены на два широких класса: неодушевленные субстанции (*аджива-кая*) и души (*джива*).

В первый класс входили следующие виды:

- 1) *кала*, т.е. время;
- 2) *акаша*, т.е. пространство;
- 3) неуловимая субстанция, названная словом *дхарма* и понимаемая как условие движения;
- 4) неуловимая субстанция, названная *адхарма* и понимаемая как условие покоя;
- 5) *пудгала*, т.е. материя.

За исключением времени (*кала*) все остальные виды субстанции, а именно как душа, так и четыре вида неодушевленной субстанции, получили название *астикая*, т.е. занимающие одновременно различные места (*прадеша*), хотя не ясно, что именно имелось под этим в виду. «Пространство, *дхарма* и *адхарма* являются необходимыми условиями существования всех других вещей — душ и материи. Пространство предоставляет им место для существования, *дхарма* дает им возможность двигаться или быть движимыми, а *адхарма* — возможность покоиться».

Типичным методом объяснения этих интересных понятий *дхармы* и *адхармы* было проведение аналогий: *дхарма* — это вода для рыбы, вода, которая дает рыбе возможность двигаться, не принуждая ее к движению; *адхарма* — это тень для путника, которая дает ему возможность отдыхать, не принуждая его к отдыху.

Эти идеи, вероятно, представляли собою стадию мышления, на которой не было достигнуто достаточно абстрактное понимание пространства, ибо функция пространства, как мы его понимаем, охватывает собою функции, приписываемые *дхарме* и *адхарме*.



Ту же самую особенность, заключающуюся в неполной абстракции, можно было обнаружить и в джайнистском понимании материи, души и *кармы*.

*Пудгала*, т.е. материя, представлялась как комбинация четырех известных элементов, а именно: земли, воды, огня и воздуха; всем им приписывалось атомное строение. Однако атом понимался по-особому. Атомы представлялись вязкими или же сухими. По мнению джайнов, атомы вступали в соединение друг с другом, когда один из атомов был вязким, а другой сухим или когда два атома различались между собой по степени вязкости или сухости, а полученные комбинации атомов соединялись с другими. Кроме того, атомы считались подверженными изменению и развитию (*паринама*). Атомистики мы коснемся также и при рассмотрении системы ньяя-вайшешика.

Эта атомистическая гипотеза дополнялась тем, что так или иначе проводилось различие между двумя состояниями материи (*пудгала*), а именно между тонкой материей и грубой материей. Воспринимаемые вещи считались состоящими из грубой материи, тогда как тонкой материи приписывалось свойство находиться вне чувственного опыта.

Но под тонкой материей едва ли подразумевалось то, что мы привыкли называть материей. Это была материя, которая, в частности, подверглась трансформированию в различные виды *кармы*.

*Карму* тоже понимали весьма своеобразно. Обычно под ней разумелось человеческое деяние, и индийские философы обычно считали, что она приводит к хорошим или дурным результатам в этой жизни или в какой-либо другой, которую совершившему деяние суждено было прожить в свое удовольствие или в страдании. Однако в джайнизме *карма* представлялась и как нечто по своему существу материальное, которое пристало к душе

в известной мере так же, как грязь пристаёт к липкому веществу.

Как ключом к лучшему пониманию этой теории *кармы* нам, пожалуй, стоит воспользоваться джайнистским толкованием души, с которым данная теория так тесно переплеталась.

Джайны думали, что все, не говоря уже о животных и растениях, обладает душой, что все (даже четыре элемента) представляет собою тела душ. Это учение, как указывает Якоби, должно своими истоками восходить к какой-то примитивной форме анимизма. Согласно джайнизму, естественными атрибутами души являлись совершенное знание, совершенная интуиция, или вера, высшее блаженство, но они ослаблялись или затмевались осквернением *кармы*.

Осквернение душ, по представлениям джайнов, происходит следующим образом. Тонкая материя, готовая превратиться в *карму*, вливается в душу — это явление носит название прилива (*асрава*). При обычном положении вещей душа является прибежищем страстей (*кашья*), которые, действуя как липкая субстанция, задерживают тонкую материю, вступающую в контакт с душой. Тонкая материя, привлеченная таким образом душой, вступает с ней, так сказать, в химическое соединение; это называется связыванием (*бандха*) *карма-материи*.

«Связанная», или усвоенная душой, тонкая материя превращается в восемь видов *кармы* и образует своего рода тонкое тело (*кармана-шарира*), которое не покидает душу при всех ее переселениях и будущих рождениях и определяет индивидуальное состояние и удел данной души... Когда же частная *карма* проявила себя подобным образом, она удаляется или счищается с души. Этот процесс устранения называется *нирджара*. Если он будет проходить непрерывно, то вся карма-материя будет

в конце концов удалена из души, и душа, теперь уже не обремененная грузом, который удерживал ее внизу до времени ее освобождения (ибо материя весит, а карма — материальна), сразу возносится к самой вершине Вселенной, где обитают освобожденные души.

С точки зрения нашего современника, такие представления ничем не отличаются от мифологической фантазии. И на самом деле, сказочные по своему характеру подробности разработанной в джайнизме теории кармы в значительной мере были почерпнуты из примитивной мифологии и едва ли имели какое-либо отношение к логическому образу мышления.

Этика джайнов вытекала непосредственно из их теории кармы.

Высшей целью считалось освобождение от всей старой кармы и прекращение прилива новой кармы. Поэтому вся совокупность правил монашеского поведения нужна была джайнам для того, чтобы предотвратить образование новой кармы. Этой же цели служит подвижничество (*тапас*), которое к тому же уничтожает старую карму быстрее, чем при обычном ходе вещей.

Но для действительного достижения этой цели джайны практически ничего не могли предложить. Они тоже говорили о праведной вере, праведном знании, праведном поведении как о факторах, ведущих к освобождению. Они тоже придавали огромное значение древней практике *йоги* и действительно создали весьма обширную литературу по этому вопросу. Однако специфическая особенность этики джайнов состояла, пожалуй, в том, что большой упор делался на практику непричинения вреда, или *ахимсы*. Фактически джайны построили на этом настоящее вероучение.

## ПОЗДНИЕ ШКОЛЫ БУДДИЗМА

Предлагая идеальное решение реальной проблемы, т.е. религию, предназначенную для утешения людей, плывущих в океане непостоянства и страданий, или, по словам самого Будды, для того, чтобы «рассеять умственный дурман, который возникает даже в настоящей жизни», и для дарования «спокойствия сердца», ранний буддизм представлял собою неплохой паллиатив. Будучи таковым, он мог свободно рассчитывать на покровительство купцов и монархов, которое, конечно, с готовностью оказывалось.

О степени этого покровительства дает нам некоторое представление история о пожаловании Джетаваны — сада радостей неподалеку от Шравасты.

«Когда Будда принял приглашение Анатхапиндики посетить Шравасты, Анатхапиндика в поисках места для пребывания Будды обнаружил этот сад, принадлежавший Джетакумаре. Когда он попросил дозволения купить сад, Джета ответил: «Нет, даже если бы вы смогли покрыть все это место деньгами...». Анатхапиндика сказал, что он приобретет сад за такую цену... Анатхапиндика велел доставить золото в повозках и покрыл Джетавану монетами, положенными одна возле другой... Анатхапиндика построил на участке жилые помещения, опочивальни, кладовые и служебные помещения, помещения с очагами, комнаты уединения, крытые галереи, залы для физических упражнений,

колодцы, ванны, пруды, открытые и крытые беседки и т.п... Говорят, что... на покупку сада и на сооружение строений в нем сам Анатхапиндика потратил пятьсот сорок миллионов».

У нас нет оснований отвергать все вышесказанное как чистый вымысел, хотя мы можем допустить, что во всем этом имеется некоторое преувеличение. Баснословные суммы действительно расходовались на монахов, проповедовавших новую мораль и религию. Более того, к III в. до н.э. буддизм стал государственной религией огромной империи в Индии, о чем свидетельствуют наскальные эдикты Ашоки.

С приобретением такой финансовой и политической поддержки и, конечно, с упрочением нового общественного порядка буддизму как идеологии суждено было претерпеть определенное внутреннее видоизменение. Ему пришлось поступиться своими первоначальными запросами, ради служения которым он был невольно создан.

Последующая история буддизма в Индии являлась в целом историей постепенного сдвига от строгого соблюдения норм поведения к практике *йоги*, метафизическим и мистическим спекуляциям. В некоторых кругах также проявился всепоглощающий интерес к проблемам чистой эпистемологии и логики.

Несмотря на все то позитивное, что индийская философия почерпнула у этих поздних буддистов, необходимо отметить, что их развитие было отмечено знаками относительного регресса. Кульминацией всего этого направления явился из ряда вон выходящий, отрицающий существование мира идеалистический взгляд — взгляд, враждебный науке и благосклонный лишь к различным суевериям. Эта линия последующего развития буддийской философии может показаться до некоторой степени

странной, если учесть, что сам Будда весьма недобрительно относился к метафизическим спекуляциям и выступал как явный атеист.

Прежде чем перейти к рассмотрению поздних школ буддийской философии, нам стоит, пожалуй, остановиться кратко на условиях, при которых монахи философствовали. Их главнейшим философским центром, особенно в последний период, являлся монастырь Наланды.

Сюань Цзан и И Цзин, китайские путешественники, посетившие Индию в VII в. н.э., весьма продолжительное время провели в этом монастыре, изучая буддизм, и оставили нам довольно подробные описания его. Согласно Сюань Цзану, участок для монастыря вначале купили пятьсот купцов за сто миллионов золотых монет, а затем подряд пять царей содействовали сооружению огромных помещений и т. п., в которых во время пребывания там Сюань Цзана размещались десять тысяч учеников и полторы тысячи учителей. Монахи жили на доходы от двухсот деревень, пожалованных монастырю царями различных поколений. Так же, вероятно, обстояло дело и с другими *вихарами*.

Располагая этими сведениями, мы теперь можем обратиться к истории поздних школ буддизма.

Ее изложение лучше всего, пожалуй, начать с рассказа о буддийских соборах. Первый собор буддийских монахов был созван в Раджагрихе вскоре после смерти Будды, для того чтобы составить канонические тексты и представить вероучение в его чистоте. Главным достижением этого собора явилось установление Дхармы и Винаи. Пока еще не было никакого упоминания об Абхидхарме. И это знаменательно, ибо Абхидхарма включает в себе главным образом метафизические и мистические спекуляции поздних буддистов, тогда как Дхарма и особенно Виная касались норм поведения. По

всей видимости, монахи, участвовавшие в Первом соборе, стояли еще слишком близко к своему Учителю, чтобы отступить от его заветов.

Однако рост противодействия нормам поведения среди монахов не заставил себя долго ждать. И мы знаем, что примерно через сто лет специально для рассмотрения этого вопроса пришлось созвать Второй собор в Вайшали. Многие монахи уже считали, что некоторые из ортодоксальных норм поведения бесполезны, и требовали смягчить их. Второй собор высказался против какого-либо смягчения правил, но эти монахи отказались подчиниться и поэтому были изгнаны.

Они создали свой собственный собор, на котором, как утверждают, присутствовало десять тысяч человек. «И действительно, это было великое собрание монахов (*махасангити*), вследствие чего их прозвали махасангхиками в отличие от ортодоксальных монахов — тхеравадинов (стхавиравадинов)». За несколько десятилетий влияние и популярность махасангхиков возросли с поразительной быстротой. Они видоизменили правила поведения, по-новому очертили круг канонической литературы и внесли в учение буддизма определенные новшества, касающиеся его идеологии.

Особого упоминания заслуживают два нововведения.

Прежде всего махасангхики выдвинули теорию Сверхъестественного Будды (*Локоттара Буддха*). Будда уже больше не воспринимался как обыкновенный человек, который, движимый состраданием к себе подобным при виде их горестей, проповедовал учение о прекращении страданий. На него уже смотрели как на сверхъестественное, неземное существо, как на настоящее божество.

Мы вскоре увидим, как эта теория была в дальнейшем развита буддистами махаяны, в чьих пред-

ставлениях Будда стал в сущности богом, которому поклонялись, соблюдая весьма сложный ритуал. Это само по себе указывает на то, что взгляд, который настойчиво отстаивала буддийская традиция, а именно взгляд, согласно которому махасангхики являлись предтечами махаяны, имел под собой некоторые основания.

Кроме того, в высказываниях махасангхиков как бы проскальзывают некоторые метафизические утверждения, которые можно считать предвещающими спиритуалистическую философию более поздней махаяны.

В частности, махасангхики, как утверждается, поддерживали следующую точку зрения: «Ум по своей изначальной природе чист. Его оскверняют *упаклеша* (страсти) и *агантукарадžas* (случайная грязь)». «Этот взгляд махасангхиков, — утверждает Банерджи, — можно считать предтечей философии йогачара, в которой *алая-виджняна* является хранилищем чистого сознания, которое становится нечистым только тогда, когда оно загрязняется мирскими объектами». В дальнейшем мы подробнее остановимся на этом вопросе.

Предполагают, что второй крупный раскол среди буддистов произошел на Третьем соборе, созванном при покровительстве императора Ашоки. К тому времени метафизическое направление уже получило значительное развитие среди монахов, ибо до нас дошло, что на этом соборе, по крайней мере, одиннадцать сект (*никая*) буддистов были отлучены от сангхи тхерами, или стхавирами. Среди этих одиннадцати сект упоминаются ватсипутрии, которых обвиняли в том, что они допускают существование того, что Шербатской назвал «смутной полуреальной индивидуальностью», т.е. души как своего рода субстанции.

Большинство изгнанных на Третьем соборе нашло прибежище в монастыре Наланды, и все они



стали называться сарвастивадинами. К концу эпохи Маурьев (200 г. до н.э.) они переместились в Матхуру и, наконец, в Кашмир и Гандхару, где при покровительстве царя Канишки (приблизительно 100 г. н.э.) приобрели большое влияние.

Сарвастивадины Кашмира и Гандхары называли себя мула-сарвастивадинами, т.е. изначальными сарвастивадинами. Около 100 г. н.э. Канишка побудил их созвать новый собор, который обычно упоминается как Четвертый собор. На нем, как утверждают, поистине широкий размах приняла литературная деятельность. «Царь велел построить монастырь для пятисот монахов, созданных для написания комментариев на *питаки*. Комментарий на «Сутта-питаку» был составлен из 100000 шлок. «Виная-вибхаша», комментарий на «Виная-питаку», тоже состояла из 100000 шлок, и «Абхидхарма-вибхаша», составленная на этом соборе, тоже достигла такого же количества шлок».

Эти комментарии, как гласит предание, были нанесены на медные дощечки и заключены в каменные шкатулки для хранения в саду, разбитом для этой цели. Но до сих пор ни одна из таких дощечек не обнаружена, и некоторые из современных ученых подозревают, что во всей этой истории имеется огромная доля преувеличения.

Можно, однако, смело предположить, что на Четвертом соборе имел место определенный процесс подделки писаний в целях оправдания нового философского взгляда сарвастивадинов. Не может быть, чтобы *питаки*, которые, как утверждается, подверглись комментированию, были оригинальными палийскими *питаками*; они являлись, по всей вероятности, сочинениями самих сарвастивадинов.

По крайней мере, почти несомненно, что «Абхидхарма-вибхаша» (ее часто называют «Махавиб-

хаша» или просто «Вибхаша»), которая в глазах сарвастивадинов приобрела авторитет священного писания, вовсе и не являлась комментарием на «Абхидхамма-питаку». В действительности же она представляла собой комментарий на «Джнянапрастхану» Каттьянипутры — книгу, написанную самими сарвастивадинами. Хотя текст и сохранился в китайском переводе, санскритский оригинал «Джнянапрастханы», равно как и «Вибхашы», не дошел до нас. Тем не менее эту «Вибхашу» сарвастивадины в свое время считали столь важной, что их самих называют также вайбхашиками, т.е. последователями «Вибхашы».

Однако с философской точки зрения наибольшим значением из работ сарвастивадинов обладала «Абхидхармакоша» Васубандху. Этот труд был прокомментирован Яшомитрой в «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхье», хотя комментатор предупреждал о сильном тяготении Васубандху к другой школе буддизма, названной саутрантика. Такая же критика в адрес Васубандху, хотя в значительно более резкой форме, содержалась в другой работе вайбхашиков — «Абхидхарма-самая-прадипе» Сангхабхадры или, возможно, одного из его последователей.

Распространенное мнение о том, что направление *сарвасти-вада* было названо так из-за признания им существования всего как духовного, так и внедуховного, возникло в результате того, что эта философия была, к сожалению, неверно представлена Шанкарой в его комментариях на «Брахма-сутру».

Буддийские же источники объясняли такое название тем, что оно относится к учению, утверждающему существование вещей во всех трех временах — в прошлом, настоящем и будущем. Так, например, в «Абхидхарма-коше» (V. 24) сарвастивадины — это те

люди, которые отстаивают постоянное существование всего: прошлого, настоящего и будущего. По существу говоря, это была точка зрения на понятие времени, вызывавшее огромный интерес среди буддийских философов.

Обсуждение доктрины непостоянства, которую проповедовал Будда, выдвигало перед более поздними философами требование умело оперировать понятием времени. Однако то, каким образом сами сарвастивадины трактовали этот вопрос, представляется несколько странным, ибо их трактовка шла явно вразрез с самой доктриной непостоянства. Тем не менее вайбхашики заявляли, что самые веские доказательства в пользу их точки зрения следует искать в высказываниях самого Будды.

Они также приводили самостоятельные логические доводы в подтверждение существования вещей в прошлом, настоящем и будущем, рассуждая следующим образом. Некто имеет представления о вещах в прошлом, настоящем и будущем; но каким образом эти вещи могут быть объектом чьих-либо представлений без того, что они действительно существуют? Далее, согласно буддийской точке зрения прошлые действия вызывают следствия, но ни одно следствие не может вытекать просто из ничего. Поэтому прошлые действия существуют в течение всего промежутка времени и всего грядущего времени.

Каким образом сами сарвастивадины пытались привести все это в соответствие с основной доктриной потока и, в частности, с понятием *нирваны*, предполагающей уничтожение или будущее несуществование того, что они сами характеризовали как загрязнение, или *асрава*, — это вопрос особый. Очевидно, у них были свои трудности, ибо сохранились сведения, что существовало не менее четырех взаимоисключающих друг друга путей, на основе которых пытались решить эту проблему.

Однако у нас нет необходимости вдаваться в детали. Нас больше интересует онтология вайбхашиков. Основным в их онтологии являлось учение о семидесяти пяти *дхармах*. Под *дхармой* понимался элемент, или реальный объект. Из этих семидесяти пяти *дхарм* семьдесят две *дхармы* — это *санскрита-дхармы*, а остальные три известны как *асанскрита-дхармы*. Слово *санскрита* (от *санскара*) употреблялось в терминологическом значении как «составной (для создания способа *сансары*, то есть земного существования)».

Вот перечень семидесяти двух *санскрита-дхарм*: одиннадцать *руп*, одна *читта*, сорок шесть *чай-тасик* и четырнадцать *читта-випраюкт*. Под одиннадцатью *рупами* имелись в виду пять органов чувств (*индрия*), пять объектов органов чувств (*индрияртха*) и *авиджняпти*, то есть тонкая материя, проистекающая из *кармы* (последнее явно напоминает о джайнизме). *Читта* означала ум, а *чайтасика* — психическое явление, коих насчитывали сорок шесть. Под *читта-випраюктами* разумелось четырнадцать типов отношений, общих для материальной и психической сфер.

Согласно точке зрения вайбхашиков, все эти семьдесят два элемента, когда они подвергались воздействию *санскары*, или комбинирующей силы, сопровождающемуся так называемой *асравой*, или загрязнением, обращались в инструмент привязанности к жизни, которому было дано название *упадана-скандха* или же *сасрава-санскрита-дхарма*.

Поэтому для монахов, ищущих спасения, первостепенным являлся вопрос: как от него избавиться?

Вайбхашики полагали, что сначала нужно удалить *асраву*, или загрязнение. Это значит, что прежде всего нужно превратить весь объект в *анасрава-санскрита-дхарму* — состояние семидесяти двух

элементов, при котором воздействие на них комбинирующей силы происходит «без осквернения загрязнением» (*анасрава*). С точки зрения этих монахов, комбинирующая сила держалась на загрязнении. Поэтому ее представляли себе убывающей по мере удаления загрязнения и полагали, что этот процесс приводит в конце концов к состоянию, когда действие *санскары* прекращается совсем. На этой стадии, как думали, не существует никакой *санскрита-дхармы* и это есть состояние *нирваны*, т.е. освобождения.

Тремя *асанскрита-дхармами*, т.е. элементами, не подверженными воздействию комбинирующей силы, были:

- 1) *акаша* — «пространство»;
- 2) *пратисанкхья-ниродха* — «прекращение посредством знания»;
- 3) *апратисанкхья-ниродха* — «прекращение без знания».

Два последних элемента представляли собой на деле не что иное, как *нирвану*: в первом из них находила воплощение ее целительная сторона, во втором — профилактическая.

Очевидно, что вся эта внушительная надстройка из семидесяти двух *санскрита-дхарм* покоилась на представлении об *асраве*, или загрязнении. Наличие загрязнения вызывало, по мнению вайбхашиков, комбинирующую силу, его отсутствие приводило к ее убыванию.

Но какова же была причина такого загрязнения?

С точки зрения вайбхашиков, имелся лишь один ответ: это *авидья*, или неведение. Ясно также, что имелось лишь единственное средство против неведения, а именно *праджня*, или знание. Следовательно, с пробуждением знания сохранялись все *дхармы*, или элементы, но без проявления воздействия комбинирующей силы. Таким образом, по-

вторялось старое положение: знание означает освобождение.

Далее, вайбхашики, как последователи хинаяны, верили скорее в *нирвану* индивидуума, чем коллектива в целом. Поэтому логически они приходили к утверждению, что при достижении *нирваны* индивидуумом элементы, которым положено составлять его организм, продолжают существовать, хотя и в разьединенном виде, а наряду с этим существуют элементы (*дхармы*), которые составляют и организмы, не получившие освобождения, и материальный мир.

Имея это в виду, мы можем провести грань между позицией вайбхашиков и возможностями нигилистического подхода, вытекающими из взгляда, согласно которому неведение есть коренная причина зависимого состояния и его инструментов, то есть тела и материального мира, и поэтому знание, разрушая зависимое состояние и его инструменты, приводит к освобождению. Такие возможности, пожалуй, всегда были у буддистов в силу того, что ранняя доктрина считала *авидью* коренной причиной страданий. Но они полностью превратились в действительность со всеми их нигилистическими последствиями позднее, когда буддизм сочетался с основами идеализма Упанишад, как это было в школах, примыкавших к махаяне. Однако, прежде чем остановиться на этих школах, мы попытаемся уяснить два вопроса.

Во-первых, вся эта новая терминология вайбхашиков не может скрыть того факта, что в своей основе их точка зрения не отличалась значительно от взгляда санкхьи, несущей на себе печать веданты. Ведь санкхья тоже признавала многообразие *пуруш*, так или иначе вовлеченных в круг превращений изначальной материи и ищущих спасение в том, чтобы вырваться из этого круга.

Индивидуумы, чья *нирвана* представляла собой идеал вайбхашиков, возможно, и не понимались точно так, как понимались *пуруши* в поздней почти идеалистической санкхье; кроме того, возможны, пожалуй, многие возражения терминологического порядка против какого-либо приравнивания *дхарм* буддистов к составляющим частям, образующим *пракрити* поздней санкхьи. Тем не менее параллели разительны. Как смело утверждает Шербатской, вместо *гун* системы санкхья вайбхашики располагали *дхармами*, или элементами.

Мы уже наблюдали, как в результате сползания на почти спиритуалистические позиции поздняя санкхья превратилась в средоточие несовместимых вещей. Примерно такая же участь была уготована буддистам.

Конечно, сами вайбхашики прямо не сталкивались с трудностью, порожденной их нерешительным продвижением в сторону спиритуализма. Они не заботились о том, чтобы предложить ясный ответ на вопрос — что происходит с *дхармами*, или элементами, которые соединяются для того, чтобы произвести другие, то есть не получившие освобождения, организмы и материальный мир, при возникновении *нирваны* индивидуума?

Самым безопасным решением, с точки зрения спиритуализма, было отрицание самой проблемы. Это можно было сделать, объявив, что с позиций высшей метафизической мудрости все эти разговоры о физическом мире и физическом организме являются лишь пустой болтовней, которой могут предаваться только непросветленные, или несведущие. Мы уже видели, как это действительно делалось спиритуалистами, верными философии Упанишад, и приверженцами адвайта-веданты; теперь же нам остается поглядеть, каким образом буддисты махаяны тоже совершили такой же решитель-

ный шаг к законченной философии отрицания мира.

Во-вторых, вопреки этому отходу сарвастивадинов от исконного учения Будды саутрантики, явившиеся, говоря по существу, ранним ответвлением школы *сарвасти-вада*, страстно желали отстоять положение, особо выделявшееся самим Буддой, о непостоянстве или изменении — положение, для которого, как мы уже видели, мнение сарвастивадинов, что все существует во всех временах, должно было представить серьезную опасность.

Вследствие этого они полемизировали с сарвастивадинами, или вайбхашиками. К сожалению, до нас не дошло ни одно из подлинных сочинений саутрантиков, но все же мы можем составить некоторое представление об их догматах, основываясь на том факте, что некоторые из них опровергались как в трудах школы вайбхашика, так и в трудах философских систем ньяя-вайшешика и миманса и отстаивались позднейшими буддийскими логиками.

Главным предметом теологического спора между вайбхашиками и саутрантиками был вопрос о том, обладают ли авторитетом священного писания тексты «Вибхаши» и «Абхидхармы», написанные (как и «Джнянапрастхана» Катьянипутры, комментарием на которую была «Вибхаша») самими сарвастивадинами.

Саутрантики отвергали авторитет этих текстов и основывались на *сутрах*, якобы заключающих в себе подлинные высказывания самого Будды. Поэтому они и стали называться саутрантиками, что значит «последователи доктрины *сутр*». Однако за этим теологическим спором, возможно, скрывалась позиция осуждения из ряда вон выходящих метафизических спекуляций, которые неотвратимо влекла за собой приверженность «Абхидхармам». Во всяком случае, стараясь сохранять верность *сутрам*, саутрантики



пытались понять учение Будды о непостоянстве в самом прямом смысле, и это привело их к выработке двух важных философских положений.

Во-первых, отвергая целиком тезис *сарвасти-вады* о том, что все существует всегда, они доказывали, что все является сущим только в настоящем. На этом пути они создали теорию *свалакшаны*, хотя это название сравнительно позднего происхождения. Современные ученые обычно называют ее «доктриной мгновенности». Буддийские логики защищали ее с таким рвением, с каким ее опровергали логики ньяи, мимансы и джайнизма. Поэтому эту теорию можно полностью реконструировать, основываясь на их сочинениях.

Во-вторых, акцент саутрантиков на непостоянстве был столь значителен, что они отказались верить даже в то, что *нирвана* может быть состоянием постоянного блаженства. Вместо этого *нирвана* понималась ими как состояние, характеризующееся лишь прекращением переселения душ и, следовательно, страданий.

Вайбхашики, разумеется, отвергали подобную идею и утверждали, что при таком понимании *нирвана* обращается просто в ничто.

Основываясь на критике теории мгновенности с позиций ньяи и мимансы и на отстаивании ее позднейшими буддийскими логиками, мы можем изложить данную теорию следующим образом.

Отправным пунктом было понимание существующего, или реального. Вещь является реальной лишь постольку, поскольку она выполняет какую-то функцию. Однако в силу того, что реальная вещь может занимать лишь одно положение во времени и пространстве, она может выполнять только единственную в своем роде функцию.

Но что разумелось под выполнением функции? Согласно буддийской точке зрения, выполнить фун-

кцию — это значит произвести эффект (следствие). Стало быть, реальное является реальным лишь постольку, поскольку оно производит единственный в своем роде эффект. Но что тогда являлось единственным в своем роде эффектом, производимым реальной вещью? Ее исчезновение или переход в следующее состояние бытия. Следовательно, все реальное является реальным лишь постольку, поскольку оно, исчезая, переходит в следующее состояние своего бытия. Короче говоря, оно является мгновенным.

На это можно было сразу возразить, что на самом деле мы не воспринимаем объект обращающимся каждое мгновение в нечто иное. Так, например, воспринимаемый мною кувшин воспринимается в данном качестве значительный период времени, прежде чем он разрушится или обратится во что-то еще. Однако с точки зрения теории мгновенности такой взгляд был совершенно неверен, ибо, согласно этой теории, всем заметным изменениям предшествует ряд незаметных изменений, причем заметное изменение является лишь узловым пунктом, в котором количественное накопление незаметных изменений заканчивается заметным — а следовательно, и качественным — изменением. Такой способ изложения, разумеется, до некоторой степени современен. Но он дает точное представление о доктрине, которую буддисты отстаивали.

Мы можем привести их аргументацию в таком виде. Предположим, что объект *A* представляется существующим в течение некоторого времени — скажем, четырех мгновений, по истечении которых он в нашем восприятии обращается в объект *B*, который в свою очередь после кажущегося существования в течение нескольких дальнейших мгновений тоже предстает перед нами обращающимся в объект *C*, и т.д.

Назовем *A* применительно к каждому из четырех мгновений его кажущегося существования *A1*, *A2*, *A3*, *A4*. После *A4* появляется, как известно, *B*. В соответствии с этим последовательный ряд мгновений данного процесса может быть изображен следующим образом: *A1*, *A2*, *A3*, *A4*, *B*... *A4* производит *B*.

Но чем порождается *A4*? Очевидный ответ — *A3*. Но раз *A4* и *B* заметно отличаются друг от друга, то, согласно требованиям логики, соответствующие им причины, а именно *A3* и *A4*, должны отличаться друг от друга, отличаться, несмотря на их видимое тождество. Подобным же образом должны различаться между собой *A2* и *A3*, как, впрочем, и *A1* и *A2*. И так далее. И это несмотря на видимую неизменность объекта в течение нескольких мгновений.

Буддийские логики утверждали, что вещь погибает, не имея причины гибели, и, погибая, она замещается чем-то отличным, чем-то таким, что она сама порождает. Вот когда вещь замещалась чем-то разительно отличным (т.е. порождала нечто разительно отличное от себя), тогда люди, случалось, говорили, что гибель прежней вещи вызвана особой причиной. Но, говоря по существу, это был лишь более сложный случай «причинности позитивного бытия», а не случай «причинности гибели».

Рахула Санкритьяна приводит следующие доводы. Когда причина считалась ценнее следствия, люди говорили, что причина была уничтожена; когда же следствие считалось ценнее причины, люди говорили, что следствие было вызвано. Но эти два утверждения представляли собой просто два способа описания той же самой ситуации: сжигание дров, например, можно было описать или как уничтожение дерева, или как получение угля. Фактически же совершался непрерывный процесс, харак-

теризовавшийся лишь тем, что ряд некоторых реально существующих вещей вызывал в данном ряду последующие реальности.

*Свалакшана* означала единицу реальности, которая была одновременно и единицей изменения. Понимание *свалакшаны* как единицы реальности проявлялось в утверждении, что *свалакшана* — это то, что является *артхакриякарин*, т.е. способным выполнять функцию. Понимание ее как единицы изменения проявлялось в утверждении, что *свалакшана* есть *кшаника*, т.е. мгновенна. Однако буквальное значение слова *свалакшана* — «определивший сам себя». Такое название появилось потому, что единица представлялась в качестве средства, которое служит для измерения чего-то еще, но само выбрано довольно произвольно.

Понимание *свалакшаны* как лишь произвольной единицы проявлялось в утверждении, что ни одно из названий ей внутренне не присуще. Таким образом, та же самая совокупность (тот же самый ряд) *свалакшан* называлась *свалакшаной* ткани, когда на нее смотрели как на ткань, и *свалакшаной* нити, когда ее рассматривали как нить.

Однако подобное подчеркивание произвольности в выборе названия для *свалакшаны* превзошло у буддийских логиков всякую меру, так что, как мы сейчас увидим, оно породило кризис самой их точки зрения в области логики. Став чрезмерным, оно не позволило большинству из них заметить вред в принятии положения, что самый факт появления объекта перед субъектом есть иллюзия.

Это спиритуалистическое положение привело к учению о ложности, внутренне присущей познанию, и, следовательно, по сути дела исключило всякую возможность серьезно заниматься эпистемологией и логикой. Мы еще увидим, что предлагалось буддийскими логиками для преодоления этой трудности.

Вначале, однако, стоит остановиться на спиритуалистических взглядах, перед которыми в конечном счете не устояли буддийские философы. Такая точка зрения получила полное и окончательное признание в двух школах позднего буддизма, известных как мадхьямика и йогачара. Обе школы явились ответвлениями широкого теологического движения, называемого обычно махаяной.

Вопрос о происхождении и развитии махаяны пока еще нуждается в уточнении историками, хотя уже нет никакого сомнения в том, что к началу нашей эры это направление буддизма стало весьма влиятельным. Само его название было искусственным. Оно означало «большая колесница» и предназначалось для возвеличения приверженцев данного направления. Буддистов же старого толка стали называть, чтобы подчеркнуть их отличие, последователями хинаяны, т.е. «низкой колесницы».

Теологической основой такого обидного наименования послужило то обстоятельство, что так называемые хинаянисты пеклись скорее о спасении индивидуума, чем о спасении человечества в целом, тогда как именно последнее приверженцы махаяны провозгласили своим идеалом. Однако очевидным фактом было то, что махаяна знаменовала собой полный отход от духа первоначального буддизма.

Вот что пишет по этому поводу Шербатской: «Когда мы видим атеистическое, отрицающее существование души философское учение о пути к личному Окончательному Избавлению, состоящему в полном угасании жизни и в простом почитании памяти его (учения) основателя в образе человека, когда мы видим его вытесненным пышной Возвышенной Церковью со Всевышним, которого окружают многочисленный пантеон и сонм святых, религией, требующей крайнего благочестия, отли-

чающейся чрезвычайной обрядностью и стремящейся к укреплению своего влияния, с идеалом Всеобщего Спасения всех живых существ, Спасения по божественной милости Будд и Бодхисаттв, Спасения не в уничтожении, а в вечной жизни, то у нас есть полное право утверждать, что история религий едва ли видела подобный разрыв между новым и старым в пределах того, что тем не менее все еще претендует на общее происхождение от одного и того же основателя вероучения».

Для того чтобы заявлять о неразрывной связи махаяны с первоначальным учением Будды, требовались, очевидно, две вещи: фальсификация мифов и фальсификация священных текстов. Махаянисты пошли и на то и на другое.

Они отрицали, что махаяна — это что угодно, только не истинная доктрина Будды, которая, однако, оказавшись слишком важной и трудной для понимания, не была доведена Учителем до всеобщего сведения, — обстоятельство, которым объясняется ее отсутствие в палийском каноне или, по крайней мере, ее сравнительная незначимость. Они распространили слух, что «Будда проповедовал высочайшую истину некоторым избранным и что эта истина *должна была открыться по прошествии пяти столетий* после нирваны, т.е. высочайшая истина должна была распространиться только после того, как верующие в качестве руководства для своей практики уже использовали низшую истину».

Ссылка на пять столетий после нирваны была отнюдь не случайной, ибо примерно в это время появился — до некоторой степени загадочно — целый ряд священных текстов, поддерживающих точку зрения махаяны. Написанные на гибридном санскрите, эти тексты называются *махаяна-сутрами*. Наиболее важными из них являются «Праджняпарамита», «Самадхираджа», «Ланкаватара», «Саддхарма-пунданика»

и др., которые, хотя и называются *сутрами*, в действительности же были написаны стихами и связной прозой, а не в обычном стиле *сутр* — кратких изречений.

Хотя они и содержат много философских рассуждений, все же нам ныне кажется, что в целом в них больше от основанной на суеверии теологии, главной целью которой являлось создание культа Будды как сверхъестественной силы или, в сущности, бога, обладающего такими атрибутами, как *каруна*, или сострадание, и *бодхи*, или просветление; причем считалось, что поклонением можно добиться того, чтобы Будда, движимый этим чувством сострадания, принес всеобщее избавление. Вот как отрицание бога самим Буддой отозвалось на буддизме и махаяна стала колесницей, несущей на себе всевозможный хлам суеверий.

Ради обретения душевного покоя, нарушенного тем, что высокий авторитет священного писания приписывался этим поздним и состряпанным не без умысла текстам, махаянисты принялись самым серьезным образом верить в то, что эти тексты вовсе и не появились просто так, а якобы сохранились с прежних времен среди лесного племени нагов и что Нагарджуна, первый великий поборник махаяны, будучи недовольным своей прежней причастностью к *сарвасти-ваде*, отправился странствовать в качестве ученика паломника от Гималаев к океану и во время скитаний случайно обнаружил запись проповеди о трансцендентной мудрости («Праджняпарамита») в том виде, в каком она (проповедь) сохранилась у нагов. «Пользуясь современным языком, мы можем сказать, что Нагарджуна обнаружил запись тайных поучений Будды у заброшенного племени с тотемом змеи».

Уж не Нагарджуна ли являлся действительным автором «Праджняпарамиты», а миф об обнаруже-

нии этого текста предназначался для того, чтобы скрыть этот факт? По крайней мере, почти несомненно то, что философская концепция, для которой сам Нагарджуна разработал характерную систему защиты, отличающуюся диалектикой, была в «Праджняпарамите» «искусно заключена в магическую формулу» и преподнесена как догма под прикрытием авторитета Будды.

Вместе со всевозможными теологическими суевериями в *махаяна-сутрах* проявилась также сильная метафизическая тенденция, которая, наподобие спиритуалистических спекуляций Упанишад, была явно направлена на подрыв веры в то, что материальный мир и есть реальность, данная в ощущении. Эмпирическая реальность, или *санврити-сатья*, считалась реальной только с точки зрения нашего практического существования и не содержащей ни зерна абсолютной реальности, или *парамартхика-сатхи*.

Эта тенденция *махаяна-сутр*, отрицающая существование мира, привела в конечном счете к появлению двух спиритуалистических школ в философии — мадхьямика и йогачара. Соответствующие этим школам философские доктрины известны как *шунья-вада* и *виджняна-вада*.

Основоположником школы мадхьямика был Нагарджуна, живший во второй половине II в. н.э. Он был современником и другом Готамипутры Яджни Шри, царя из династии Саггаваханов, и в течение долгого времени являлся главным настоятелем монастыря Наланды. Его сочинение «Мадхьямика-карика», написанное на санскрите, явилось основным трудом этой философской школы. Оно было прокомментировано Буддхапалитой (V в. н.э.) в «Мадхьямика-вритти», Бхававивекой (V в. н.э.) в «Праджня-прадипе» и Чандракирти (около VI в. н.э.) в «Прасаннападе».



Другим выдающимся представителем данной школы является Арьядева — преемник Нагарджуны в Наланде. Он был, согласно списку Чандракирти, сохранившемуся на тибетском языке, сыном царя Синхалы (Цейлона); отказавшись от всего земного после того как его объявили наследным принцем, он прибыл в Южную Индию и в конце концов стал учеником Нагарджуны. Наиболее важной из его философских работ является «Чатухшатака».

К выдающимся работам мадхьямиков относятся также «Шикша-самуччая» и «Бодхичарьяватара» философа Шантидевы, жившего в VII в. н.э.

Создание первой работы школы йогачара приписывается некоему Майтреянатхе (приблизительно IV в. н.э.), вопрос о котором как о реальной личности в истории остается, однако, до некоторой степени спорным. Принято считать, что им написано много книг (сохранившихся в переводах на китайский и тибетский языки), из которых особого упоминания заслуживает «Мадхьянта-вибханга».

Но наиболее влиятельными из ранних представителей школы йогачара оказались братья Асанга и Васубандху, каждый из которых в течение нескольких лет был настоятелем в Наланде. Они жили примерно в самой середине V в. н.э. Наиболее важным философским сочинением Асанги явилась «Йогачара-бхуми-шаstra». Васубандху был автором «Абхидхарма-коши» — основного труда вайбхашиков. Однако под влиянием своего старшего брата Асанги он отошел от вайбхашиков, к которым прежде принадлежал, и создал классический философский труд школы йогачара — «Виджняпти-матрата-сиддхи».

Мадхьямики в своих философских построениях сходились по существу в главном с идеалистами философии Упанишад, хотя для того чтобы опре-

делить, в какой мере они на самом деле основывались на Упанишадах, следовало бы провести текстологическое и историческое исследования. Но совершенно ясно то, что они явились связующим звеном между философией Упанишад и адвайта-ведантой. Поэтому было бы ошибкой закрывать глаза как на нечто беспочвенное, на сохранявшуюся в стране традицию обвинять сторонников адвайта-веданты в том, что они являются лишь замаскированными буддистами.

В то же время мы встречаемся с махаянистами вроде Шантаракшиты, искренне соглашающимися с тем, что пороки спиритуализма веданты незначительны. В плане защиты практически той же самой философской позиции махаянисты, в особенности мадхьямики, являлись замаскированными ведантистами в той же мере, в какой сторонники адвайта-веданты были замаскированными махаянистами.

Уяснению этого положения отчасти препятствовало то обстоятельство, что Шанкара осудил все школы буддизма вплоть до того, что он в общем отверг точку зрения мадхьямиков. Но это скорее свидетельствует лишь о реакции в области религии, чем о действительном расхождении в области философии.

По этому вопросу со всей ясностью высказался Шербатской:

«Шанкара обвиняет их (мадхьямиков) в том, что они пренебрегают логикой, и отказывается от полемики с ними. Позиция Шанкары весьма интересна, потому что в душе он полностью, по крайней мере в главных вопросах, согласен с мадхьямиками, так как он и они отстаивают реальность единого, лишённого двойственности, и иллюзорность множественного. Но Шанкара, питавший к буддизму страстную ненависть, никогда не признавался в этом.

Поэтому он относится к школе мадхьямика с большим презрением... на том основании, что она отрицает возможность познать абсолют методами логики (*прамана*).

Вачаспати Мишра в сочинении "Бхамати" правильно истолковывает данный момент как ссылку на мнение мадхьямиков, что логика неспособна служить решению вопроса о том, чем действительно является реальность или нереальность. Это мнение, как известно, разделяется и самим Шанкарой. Шанкара не признает за логикой какого-либо значения как средства познания абсолюта, но полагает, что только сторонник веданты может позволить себе обходиться без логики, раз у него есть Откровение, к которому он может прибегнуть. От всех своих противников он требует строгого соблюдения методов логики».

Философии мадхьямиков, отрицающей существование мира, было дано название *шунья-вада*, т.е. «доктрина пустоты». Нагарджуна приводит следующий довод в пользу отрицания мира, данного в опыте: то, что произведено в зависимости от «этого», не произведено в силу своей собственной природы, а следовательно, совсем не существует.

С первоначальной доктриной *пратитья-самутпада*, согласно которой каждая реальная вещь имеет причину (иначе она не есть реальная вещь), произошла метаморфоза, в результате чего она стала пониматься следующим образом: все, что имеет причину, непременно является нереальным. «Закон зависимого происхождения (*пратитья-бхава*) есть эквивалент и доказательство имманентной нереальности вещей. Вещь, которая оказывается появляющейся в зависимости от предыдущего явления, должна поступиться своей претензией на имманентную реальность», — говорил Нагарджуна. Щербатской же поясняет: «Зависимое существование не есть

действительное существование, подобно тому как взятые займы деньги не являются действительным богатством».

Это понимание *пратитья-самутпады* явилось новым оружием, которым Нагарджуна обогатил арсенал индийских спиритуалистов. Вместе с ними Нагарджуна учил, что мир, данный в опыте, кажется существующим только из-за нашего неведения и что с пробуждением *праджни*, или знания, он исчезает, а остается *шунья*, или пустота.

Некоторые из современных истолкователей пытаются защитить мадхьямиков, заявляя, что *шунью* не следует понимать как просто ничто или математический нуль, а нужно понимать как специальный термин, служащий для обозначения не поддающейся описанию абсолютной реальности. Даже если допустить, что это верно, то в лучшем случае здесь новшество терминологического порядка.

Спиритуалисты философии Упанишад отрицали мир, данный в опыте, а для обозначения абсолютной реальности пользовались названием *Брахман*. Мадхьямики же, следуя по этому пути, называли абсолютную реальность *шуньей*. Но эта *шунья* являлась у мадхьямиков мистическим, полным тайного смысла понятием, что некоторым образом сводило на нет всякую возможность серьезно оспаривать их мнение.

Когда абсолютная реальность изображалась как сознание, что наблюдается в Упанишадах и в более поздней адвайта-веданте, тогда, по крайней мере, еще можно было принимать это за серьезный философский тезис и, следовательно, отстаивать или отвергать его посредством логических доводов. Но в случае с мистицизмом такой возможности не было. Ну разве можно было выдвинуть какой-либо аргумент позитивного или иного свойства, раз заявлялось, что абсолютная реальность — мистическое понятие?

Спиритуализм — в известном смысле мистическое мировоззрение, ибо заявлять о том, что осознана нереальность мира, данного в ощущении, можно было на основании опыта, в который вкладывается мистический смысл. Но *шунья-вада* обладала одной характерной особенностью: она была направлена на то, чтобы придать философии еще более мистический характер путем перенесения в нее идей, заимствованных у религии и суеверий.

*Шунья* отождествлялась с *нирваной*, с космическим телом Будды и т.д. В результате простой атеизм первоначального буддизма, даже хинаяны, был низведен до уровня принявших фантастические размеры теизма и пантеизма. Щербатской говорит: «Эта единственная в своем роде реальность, хотя она и объявляется необъяснимой, все же... объясняется... как Космическое тело Господа, то есть как Дхармакая Будды. В этом последнем определении единственная в своем роде суть Вселенной предстает персонифицированной и почитаемой в качестве Верховного божества под именем Вирочаны, Амитабхи, богини Тары и др.». Естественно, что для настоящей философии это уже не представляет серьезного интереса.

Другая школа философии, примыкавшая к махаяне, носила название йогачара. В ней реальность характеризовалась скорее как *виджняна*, чем как не поддающаяся описанию *шунья*. Отсюда и название доктрины — *виджняна-вада*. Синонимами *виджняны* являлись *читта* и *манас*, или разум. Но так как отдельная теория разума — разума, проявляющегося сверх состояний сознания, — была на деле чужда буддизму, то точка зрения свелась к догмату, согласно которому реальными являются только быстро сменяющие друг друга идеи или мгновенные состояния сознания. В соответствии с этим отрицалось любое «Я», взятое в отрыве от этих

состояний сознания, и самые отчаянные попытки предпринимались ради того, чтобы опровергнуть существование объективного мира.

В.Бхаттачарья объясняет происхождение данной философской доктрины следующим образом: «Ясно, что первоначально *виджняна-вада* основывается на целом ряде мест из Упанишад, в которых слова *джняна* и *виджняна* относятся к *атману* (собственной личности) или *брахману* (абсолюту) в ведантистском понимании. В таком контексте *атман*, *брахман*, *джняна* и *виджняна* равнозначны по смыслу. Имеются места, которые можно легко истолковать в духе спиритуализма (т.е. *виджняна-вады*). Бхаттачарья приводит множество цитат как из текстов Упанишад, так и из сочинений приверженцев *виджняна-вады*, чтобы показать, что обе точки зрения по существу идентичны.

Хотя главная идея этой философии была таким образом почерпнута из Упанишад, однако буддисты-йогачары намеревались подкрепить ее строгими логическими доводами. Мы уже видели, какие попытки предпринимались, в особенности сторонниками мимансы и ньяя-вайшешики, для того, чтобы отвергнуть эти доводы. Мы также видели, что, начиная с эпохи Упанишад, индийские спиритуалисты относились неодобрительно к нормальным источникам достоверного познания и отвергали их. Создать серьезную эпистемологию и логику, исходя из предположения, что все источники достоверного познания ложны, было весьма трудно, если не невозможно.

Однако, несмотря на это, появился целый ряд буддийских логиков, которые, принимая точку зрения йогачаров, посвятили себя серьезной разработке проблем эпистемологии. Для разъяснения и защиты философских позиций йогачаров Дигнага (около 500 г. н.э.) создал первый шедевр буддийской логики «Прамана-самуччая», а также написал

сочинение «Аламбана-парикша». За ним последовали Дхармакирти (около 650 г. н.э.), автор «Ньяя-бинду», «Хету-бинду», «Прамана-варттики» и других трудов; Шантаракшита (VIII в. н.э.), автор «Таттва-санграхи»; Камалашила (VIII в. н.э.), автор «Таттва-санграха-панджики»; Дхармоттара (IX в. н.э.), автор «Ньяя-бинду-тики»; Арчата (IX в. н.э.), автор «Хету-бинду-тики»; Дурвекамишра, автор комментариев к «Ньяя-бинду-тике» и «Хету-бинду-тике»; Джнянашри (X в. н.э.), автор «Кша-набханга-сиддхи».

Все эти авторы трудов по эпистемологии и логике считаются относящимися к школе йогачара, и нет сомнения в том, что большинство из них отстаивало это философское направление. Но как это вообще могло произойти? Как им удалось совместить спиритуализм йогачары с серьезной разработкой вопросов эпистемологии и логики?

Здесь наиболее серьезная трудность возникала в связи с вопросом об *артхе*, или объекте познания. Говорить, что существует только познание — значит утверждать, что единственным объектом познания является само познание. Говоря по существу, это означало, что *объекта* как такового не существует. А наука о познании без объекта познания не имела смысла.

Индийские спиритуалисты, в частности, потому, что они исходили из посылки, что материальный мир в конечном счете является порождением неведения, не могли хоть сколько-нибудь последовательно способствовать существенным образом изучению законов познания: у них в качестве объекта познания выступает материальный мир, который в силу того, что он порожден неведением, не может подчиняться какому-либо закону, а в результате и само познание этого мира, порожденного неведением, тоже не может подчиняться какому-

либо закону. Выходит, что эпистемология становится невозможной.

Вот почему приверженцы адвайта-веданты, такие, как, например, Гаудапада и Шанкара, и мадхьямики, как, например, Нагарджуна и Чандракирти, не внесли, да и не могли внести, ничего позитивного в эпистемологию и логику.

Но каким образом такие философы, как Дигнага и Дхармакирти, содействовали развитию логики, несмотря на такую несовместимость с ней спиритуализма? Это им удалось лишь благодаря тому, что они допускали, что *артха*, или объект познания, появляется «некоторым образом», и не обращали внимания на то, «как» *артха* может появиться.

Например, в «Прамана-варттике» Дхармакирти заявил: «Даже и я не знал, каким образом познание, являющееся единственной существующей реальностью, может предстать в форме объектов... Как люди под воздействием магического заклинания видят комки грязи не в их собственной форме, а в виде некоторых других предметов, так и познание предстает не в своей собственной форме, а в форме объектов». Ранее же им было сделано следующее замечание: «Закрывая, подобно слону, глаза на реальную ситуацию, мы принимаемся, как обыкновенные люди, рассматривать природу объектов».

Это явилось чистосердечным признанием того, что заниматься серьезной эпистемологией можно только на основе взгляда обыкновенных людей, т.е. на основе предположения о независимом существовании объектов познания.

Дело в том, что эти логики, принимая подобную точку зрения, имели возможность прибегнуть к какой-либо школе буддизма, отстаивающей независимое существование материального мира, и на самом деле они пошли на некоторый компромисс с саут-



рантиками, поддерживающими такой взгляд. Так, например, они говорили, что *прама* — это правильное (*абхранта*) познание. Но такое положение было трудно отстаивать с точки зрения ортодоксальной йогачары, так как, согласно этой школе, всякое познание, будучи познанием внеумственного, непременно должно быть неправильным (*бхранта*).

Поэтому Дурвека был вынужден признать, что это определение *праманы* было предложено не с позиций йогачаров, а скорее с позиций саутрантиков. Подчеркивая это обстоятельство, он добавил, что их тезис нельзя защитить с позиций йогачаров. В частности, это касалось положения о том, что *свалакшана* является объектом восприятия. И в самом деле, из-за своих устремлений в области серьезной эпистемологии эти буддисты были вынуждены принять точку зрения саутрантиков, несмотря на свою формальную принадлежность к *виджняна-ваде*.

Возможно, именно поэтому такой авторитет в вопросах буддийской логики, как Щербатской, использует в качестве названия философского кредо этих логиков своеобразный термин — саутрантика-йогачара. Это должно означать, что поскольку дело касалось их метафизических взглядов, постольку они были йогачарами, а поскольку они являлись также серьезными логиками, постольку они были саутрантиками.

## НЬЯЯ-ВАЙШЕШИКА

Система ньяя и система вайшешика с самого начала были тесно связаны между собой и с течением времени они действительно слились в одно целое. Поэтому по отношению к ним обоим употребляют одно общее название — ньяя-вайшешика. Не совсем ясно, почему данные системы стали известны под такими названиями.

Согласно традиции китайских буддистов, система вайшешика стала так называться потому, что она считалась «превосходящей» другие философские системы или «отличной» от них. Однако индийская традиция наименование этой школы связывала со словом *вишеша*, «особенность», служившим для обозначения особой категории, которую признавали вайшешики.

Слово *ньяя* было одним из старейших терминов, служащих для обозначения мимансы. Первоначально оно имело значение «экзегетический принцип, или максима», однако нет ясного представления о том, каким образом оно стало в конечном счете названием новой философской системы.

Куппусвами Шастри полагает, что силлогистическое размышление составляло особый предмет этой философии и что слово *ньяя* служило для обозначения пояснения, или примера (*удахарана*), считавшегося в этой системе наиболее важным из пяти членов силлогистического довода. Несмотря на все эти догадки, названия все же остаются неясными.

Создание основополагающих трудов по этим системам, а именно «Ньяя-сутры» и «Вайшешика-сутры», приписывалось соответственно Готаме (Гаутаме) и Канаде. Ни об одном из этих авторов нет исторических сведений, а о времени редактирования этих *сутр* можно только догадываться.

Якоби считает, что окончательная редакция первого из названных сочинений могла относиться к периоду 200—400 гг. н.э., а второго — к более раннему.

Эти философские школы, в отличие от санхьи, мимансы и веданты, не нуждаются в том, чтобы их происхождение прослеживалось до глубокой древности, ибо не существует подобной традиции. Наоборот, обе эти системы характеризовались совершенно новыми отличительными чертами в философской традиции Индии, и обе оформились, вероятно, около 300 или 200 г. до н.э.

Мы не располагаем ранним комментарием к «Вайшешика-сутре», хотя иногда высказывается предположение, что существовал один такой комментарий под названием «Равана-бхашья». Самое первое исчерпывающее описание философии вайшешика мы находим в труде Прашастапада (примерно V в. н.э.) «Падартха-дхарма-санграха», который, хотя в действительности и не является комментарием к *сутрам*, часто упоминается под названием «Прашастапада-бхашья». Этот труд был прокомментирован Вьйомашивой (VIII в. н.э.) во «Вьйомавати», Шридхарой (X в. н.э.) в «Кандали», Удаяной (X в. н.э.) в «Киранавали».

Комментарий к «Ньяя-сутре» был составлен Ватсьяной (примерно IV в. н.э.), и поэтому он называется «Васьяяна-бхашьей». Это сочинение было подвергнуто Дигнагой резкой критике.

В защиту Ватсьяны от нападков со стороны Дигнаги Уддйотакара (VII в. н.э.) написал «Ньяя-

варттику». Вачаспати Мишра (IX в. н.э.) в своем сочинении «Ньяя-варттика-татпарья-тика», или просто «Татпарья-тика», продолжил линию Уддьяота-кары.

Следующим крупным философом системы ньяя был Джаянта Бхатта (IX в. н.э.), которому пришлось — мы не знаем почему — создавать свой труд «Ньяя-манджари» в заточении. Затем появился Удаяна, который, не считая «Киранавали», составил также комментарий на «Татпарья-тику», называемый «Татпарья-паришуддхи». Кроме того, он написал две важные работы — «Атмататтва-вивека» и «Ньяя-кусуманджали», из которых последняя посвящена главным образом доказательствам существования бога.

Имелось огромное количество других работ по этой системе, но Удаяна выделяется как последний из крупных представителей так называемой древней (*прачина*) фазы философской традиции ньяи. Начало новой (*навья*) фазы относится примерно к XII веку, когда появилось сочинение Гангеши «Таттва-чинтамани». Среди наиболее прославленных последователей Гангеши находились Васудева Сарвабхаума, Рагхунатха Широмаи, Гададхара и Джагадиша.

Неоньяя отличалась тем, что в ней упор делался почти исключительно на терминологическую строгость и на совершенствование дефиниций. Это обстоятельство повлекло за собой понижение интереса к позитивным философским догматам и чрезмерное внимание к формальным аспектам процесса мышления, что некоторые считают низведением ньяи до схоластики.

Например, Хириянна пишет: «Гададхара описан как царь индийских схоластов. Он жил примерно в то же время, что и лорд Ф. Бэкон, обличение которым схоластики, как замечает один из современных

авторов, можно «наиболее удачно проиллюстрировать выдержками из сочинений Гададхары».

Вот где ньяя-вайшешика как собственно философия достигла своей кульминации. Что же касается ее происхождения, то мы попытаемся найти какой-то ключ к решению этого вопроса, обратив внимание на альтернативные имена автора каждой из двух *сутр*.

Готаму звали также Акшапада. Это имя звучит странно. Гарбе полагает, что оно имело значение «с глазами, обращенными на ноги», а следовательно, могло быть только прозвищем. Возможно, такое прозвище было придумано потому, что его философия характеризовалась, так сказать, земным, т.е. совершенно эмпирическим, подходом к рассмотрению явлений.

Как уже отмечалось, имя *Канада*, что значит «поедающий атомы», употреблялось, возможно, в подобном же смысле.

Все это представляется весьма существенным, ибо отличительные особенности этой системы на самом деле оказываются совершенно новыми для индийской философской традиции, хотя в более позднее время настойчиво проводилась мысль, что ньяя-вайшешика — это философия Вед, и хотя наши ученые-традиционалисты не жалеют усилий для того, чтобы проследить ее к Упанишадам и даже Самхитам.

Начнем с атомистической гипотезы.

Нет сомнения в том, что ее поддерживали джайнисты, вайбхашики, саутрантики и даже сторонники мимансы. Но даже в их собственных глазах она не казалась для их собственных систем столь существенной, насколько существенной она была для представителей ньяя-вайшешики. Кроме того, ничто не указывает на то, что принятие атомистической теории этими системами исторически предшествует

«Ньяя-сутре» и «Вайшешика-сутре», в которых данная гипотеза была уже выдвинута и упорно отстаивалась.

Кроме атомистики, и некоторые другие составные части ньяя-вайшешики представляются равным образом новыми в индийской философии: теория универсалий, теория силлогизма и тенденция подводить все сущее под определенные категории. Примечательно то, что все это уже было в греческой философской традиции, и благодаря исследованиям Корнфорда, Томсона, Фаррингтона и других ученых мы больше знаем о тех социальных условиях, которыми порождались эти философские идеи.

Поскольку нет соответствующего исследования социальных условий Индии, то Киту и другим авторам ничего не стоило ухватиться за гипотезу, согласно которой индийцы заимствовали все у греков. Однако не говоря уже о возможности независимого параллельного развития философских идей в различных странах, о возможности, которую эта гипотеза, по-видимому, совершенно игнорирует, остается фактом, что даже для того, чтобы чужая идея пустила корни в новой почве, необходимо эту почву заранее подготовить.

Следовательно, даже в случае признания того, что греческое влияние способствовало формированию идей ньяя-вайшешики, необходимо исследовать социальные условия Индии (они в общих чертах, должно быть, походили на социальные условия в Греции), которые одни могли привести к тому, чтобы эти идеи были восприняты и развиты.

И, наконец, последнее.

Сторонники гипотезы о всеохватывающем заимствовании игнорируют то обстоятельство, что «Ньяя-сутра» и «Вайшешика-сутра», хотя они некоторыми своими сторонами и напоминают нам о Демокрите, Платоне и Аристотеле, содержат гораз-

до большее; к тому же взгляды трех этих древнегреческих философов все же были отнюдь не идентичны индийским. Теории атомов, универсалий, силлогизма и философские категории не являются в ньяя-вайшешике точно такими же, как у греков — они выступают здесь как составные части новой философии.

Щербатской полагает, что философия ньяя возникла на основе изучения методологии диспута, который как форма выяснения точек зрения издавна пользовался широким распространением в стране.

В свете тех свидетельств, которые предоставляет в наше распоряжение «Ньяя-сутра», не приходится сомневаться в правильности такой точки зрения, ибо «Ньяя-сутра», если говорить по существу, в значительной мере являлась специальным трактатом о ведении диспута. Во второй части первой главы и в пятой главе обсуждаются разные приемы диспута, носящие название *вада*, *джалпа* и *витанда*, и определяются различные виды *чхалы*, или уклонения от сути вопроса, *джати*, или хитроумного опровержения, и *ниграхастханы*, или основы поражения в споре.

Но этим интересом к диспуту нельзя объяснить все содержание «Ньяя-сутры» и «Вайшешика-сутры». На самом деле оно было весьма разнородным, и его можно с большой долей приближительности подвести под три рубрики: а) предметы диспута; б) элементы традиционной веры; в) эмпирическая по своему существу эпистемология и онтология. И, конечно, вопрос о том, каким образом и насколько последовательно стремились все это синтезировать в двух *сутрах*, заслуживает особого внимания.

В начальном изречении «Ньяя-сутры» заявлялось, что к освобождению, или *нихиреясе*, ведет

познание шестнадцати вещей. О том, что это понятие освобождения было искусственно введено в угоду традиционной вере, со всей очевидностью свидетельствует перечень шестнадцати категорий.

Некоторые из них, как, например, *вада*, *джалпа*, *витанда*, *чхала*, *джати* и *ниграхастхана*, являлись предметами диспута; некоторые другие, например *прамана*, *саншья*, *дриштанта*, *сиддханта*, *аваява* и *хетвабхаса*, имели отношение к эпистемологии или протоэпистемологии; широкой категорией являлась *прамея*, или объект познания. Однако объекты познания, перечисленные в последующем изречении, представляли собой результат любопытного смешения онтологических и этических понятий, включая сюда к тому же *апаваргу*, или освобождение.

Эти понятия этики были обсуждены в первой и второй частях четвертой главы, где снова говорилось об освобождении, понимаемом в смысле прекращения страданий. Во втором же изречении было уже сказано, что страдание обуславливается рождением, рождение — действием (или, в истолковании Ватсьяяны, заслугами или проступками, являющимися следствием действия), действие — пороком, порок — ложным знанием, или неведением (*митхья-джняна*).

Говорил ли это Готама как раз для того, чтобы привлечь к себе внимание людей, под сильным влиянием идей Упанишад и буддизма? Возможно, подобной же причиной объясняется защита им Вед как источника достоверного познания. Как один из видов свидетельства, они, конечно, являлись таким источником, но главным предметом обсуждения было положение о том, что ведические предписания, если им верно следовать, дают желаемые результаты и что в этих предписаниях нет ничего плохого.



К таким постулатам могли бы с доверием отнестись даже ритуалисты, хотя Готама не пошел на то, чтобы поддержать тезис сторонников мимансы, согласно которому Веда вечны. Этот тезис энергично отвергался как «Ньяя-сутрой», так и «Вайшешика-сутрой». Но при всем том «Ньяя-сутра» не преминула выступить в поддержку традиционной веры в действенность йогической практики.

Точно такая же тенденция, направленная на то, чтобы так или иначе оставить место для проявления общих черт традиционной веры, совершенно явно прослеживалась и в «Вайшешика-сутре».

Она начиналась с заявления о предстоящем объяснении *дхармы*, и уже во втором изречении *дхарма* была определена как нечто такое, чем обуславливается процветание в этом мире (*абхьюдая*) и освобождение (*нихиреяса*).

В третьем изречении провозглашалась достоверность Вед как источника *дхармы*. В тексте даже содержалась ссылка на авторитет Вед (хотя и без какой-либо цитаты из них) для оправдания чисто онтологического подхода.

Первые две части шестой главы были целиком посвящены обсуждению вопроса о *дхарме*, однако конкретные стороны *дхармы*, понимаемой в том смысле, который вкладывался в данное понятие текстом, сводились к таким общеизвестным обычаям той эпохи, как угощение, устраиваемое в честь брахманов, подношение им даров, соблюдение чистоты, особенно в связи с принятием пищи, и др.

Во второй части пятой книги автор снова коснулся понятия освобождения. Но искусственный характер смешения этих атрибутов традиционной веры с основной доктриной рассматриваемой системы, а именно с учением о шести категориях, находил наиболее отчетливое проявление в четвертом изречении, где провозглашалось, что философское

знание данных категорий, как-то: субстанция, качество, действие, всеобщность, изначальная особенность и отношение присущности — ведет к освобождению. Не удивительно, что в одном из популярных двустий был высмеян объяснение *дхармы*, вылившееся в обсуждение шести категорий: «Это все равно как отправиться к морю, приняв решение идти к Гималаям».

Несмотря на этот пестрый набор элементов традиционной веры, обе *сутры* в своей основе были посвящены разработке эмпирической по существу эпистемологии и онтологии, и индийская философия не знала ничего подобного до появления этих работ. Но философы школы ньяя-вайшешики на протяжении всего периода ее действительного развития сохраняли верность обеим сторонам учения, содержавшегося в этих *сутрах*: они принимали традиционную веру и уделяли самое серьезное внимание эмпирической эпистемологии и онтологии.

Поскольку, однако, традиционная вера, искусственно внесенная в систему, ничего не может дать для удовлетворения философских нужд нашего времени, мы можем сосредоточиться на рассмотрении второй стороны, которая в любом случае определяла действительное философское содержание ньяя-вайшешики.

Исходным для системы является постулат: «все познание в силу самой своей природы свидетельствует об объекте, существующем вне его и независимо от него». Сторонникам ньяя-вайшешики, начиная с Готамы, пришлось вести беспощадную борьбу в защиту этого взгляда против философского спиритуализма, и в этом деле они нашли себе союзников в лице приверженцев мимансы, которые, как мы уже видели, в равной степени противились спиритуализму, исходя из своих особых соображений.

Более того, поскольку точка зрения спиритуалистов сводилась к утверждению, что все познание — или, по меньшей мере, все познание, основанное на опыте, — является по своей сущности ложным, то приверженцам ньяя-вайшешики вместе со сторонниками мимансы пришлось решительно выступить против этой точки зрения. Уже «Ньяя-сутра» опровергла взгляд, согласно которому достоверное познание (*прама*) невозможно, а на поздних представителей системы пала задача разработать позитивную теорию достоверности и недостоверности познания.

Они, однако, не могли разделить существовавшую в качестве альтернативы крайнюю точку зрения сторонников мимансы, согласно которой все познание является в силу своей внутренней природы истинным (*сватах-праманья-вада*). Сторонники мимансы утверждали, что все познание как таковое истинно; только некоторые виды познания отвергались в качестве ложных по практическим соображениям. Другими словами, только те элементы познания истолковывались как ложные, которые оказались неспособными вызвать успешную деятельность, хотя с теоретической точки зрения они также являлись по своей сущности истинными.

Свою точку зрения они изложили следующим образом: «Объект познания — это то, что обнаруживается познанием, а познание является познанием лишь тогда, когда оно обнаруживает какой-то объект. Из этого следует, что познание само по себе не может не быть достоверным или истинным. Разве может познание оставаться познанием, если при этом оно оказывается неспособным познать или обнаружить объект? Разве может оно обнаружить объект, не будучи достоверным или истинным?.. Несомненно, бывают случаи, когда познание отвергается как ложное, но это происходит

потому, что оно не приводит к желаемым результатам, а не потому, что оно не обнаруживает объекта».

Фактически же это означало капитуляцию перед основным тезисом спиритуалистов, полагавшихся на исключение точки зрения практики из философской теории как таковой. Отвергая теорию мимансы, сторонники ньяя-вайшешики выступили поэтому со своей собственной теорией внешней достоверности и внешней недостоверности (*паратах-праманья* и *паратах-апра-манья*).

Согласно этой теории, познание само по себе не является ни истинным, ни ложным, а его достоверность и недостоверность зависят от условий, отличных от тех условий, которые порождают само познание и определяются этими условиями. Таким образом, познание становится достоверным не из-за условий, порождающих познание, а вследствие какого-то дополнительного условия, которому было дано название «хорошее качество», или *гуна*.

Равным образом другое познание может оказаться недостоверным из-за дополнительного условия, которому было дано название «порок», или *доша*. В какой мере эти положения можно было отстаивать применительно ко всем видам познания — это другой вопрос.

Относительно познания, возникающего на основе словесного свидетельства, все было ясно, так как достоверность такого познания может зависеть от такого дополнительного фактора, как правдивость человека, делающего сообщение, а недостоверность — от его неправдивости. Но применительно к видам познания, основанным на чувственном восприятии или на умозаключении, такой ясности не было, потому что нельзя было с той же легкостью выявить какой-то дополнительный фактор, обуславливающий истинность или ложность таких видов познания.

Однако нет сомнения в том, что, несмотря на такого рода трудность, философы ньяя-вайшешики создали действительно революционную теорию по вопросу о критерии истинности или ложности познания.

Как узнать, истинен или ложен данный вид познания? Как удостовериться в его истинности?

Сторонники ньяя-вайшешики ответили, что существует лишь единственное мерило и им является практика. Удостовериться в истинности или ложности познания можно лишь в результате его проверки практикой. Если на практике оно приводит к успешному исходу, то его следует признать истинным. Если же им не обеспечивается такого рода практический успех, от него следует отмахнуться как от ложного.

Итак, согласно точке зрения ньяя-вайшешики, познание воды, данной в мираже, является ложным, потому что оно не может принести утоления жажды, а познание воды, находящейся в пруду, является истинным, поскольку оно на деле может привести к утолению жажды.

Это была одна из наиболее значительных идей, развитых в нашей философии. Она напоминает современную научную идею о практике как критерии истинности.

Ниже мы приводим выдержку из Джаянты Бхатты, в которой излагается точка зрения ньяя-вайшешики:

«Когда какое-то частное познание впервые побуждает вас совершить действие, вы, конечно, не уверены в том, что ваше познание достоверно. Так, например, познание чего-то голубого не есть в то же время уверенность в том, что данное познание достоверно. Конечно, впоследствии вы сможете убедиться, что ваше прежнее познание достоверно, но эта убежденность не появляется сама собой, и это,

в свою очередь, объясняется тем, что она зависит от *правритти-самартхьи*...

Здесь могут спросить: "Что такое *правритти-самартхья*, от чего, как считают сторонники ньяи, зависит уверенность в том, что данное частное познание достоверно?"

На это мы ответим словами самого Бхашьякары (Ватсьяяны): "*Правритти* означает усилие, а *самартхья* — действенность этого усилия". Это значит, что под *правритти-самартхьей* он понимает познание действия, эффективность которого проявляется через его результат.

Но на это могут выдвинуть довод такого порядка: "Как отличить познание эффективного действия от первоначального познания (достоверность которого оспаривается)? Если и первое тоже нуждается в познании, чтобы вы убедились в его достоверности, то вы столкнетесь с бесконечным регрессом".

На это мы ответим, что это возражение несостоятельно, так как оно расходится с тем, о чем свидетельствует наш повседневный опыт. Познание эффективного действия не нуждается в проверке. То познание, которое побуждает вас к совершению действия, может воздействовать на вас так в том случае, если вы не уверены в его достоверности, тогда как познание эффективного действия — постольку, поскольку приобретение его означает достижение соответствующей цели — не нуждается в том, чтобы его достоверность была проверена. Следовательно, нет места для бесконечного регресса. Или, другими словами, познание второго рода не нуждается в проверке потому, что относительно него никогда не возникают сомнения.

Познание, побуждающее вас к совершению действия, часто принимает за свой объект нечто несуществующее. Так, например, вы можете познавать воду,

имея перед собой солнечные лучи. Вот почему люди сомневаются в достоверности познания, которое побуждает вас к совершению действия. Но познание эффективного действия применительно к воде всегда происходит не иначе как при наличии воды. Вот почему люди никогда не сомневаются в достоверности такого рода познания.

Следовательно, здесь нет никакого основания для проверки достоверности познания, ибо любая проверка предполагает сомнение. Другими словами, познание эффективного действия столь своеобразно по своему характеру, что оно само собой убеждает вас в своей достоверности.

А на вопрос о том, в чем состоит это своеобразие, мы отвечаем следующим образом:

“Вода может служить различным целям. Например, водой вы можете очистить себя от грязи, можете пить ее, совершать в ней омовение, подносить ее богам и душам предков, стирать ею свою одежду, избавлять себя от усталости или жары и т. п. Но для того, кто движим ложным познанием, ни одна из этих целей не оказывается достижимой. Могут сказать, что все эти цели оказываются достижимыми даже в сновидении. На это мы ответим, что бодрствующий человек ясно сознает, что он бодрствует, а не спит, видя сон. А раз существует такого рода сознание, данные цели достигаются не иначе как при наличии воды”».

Опираясь на свой постулат об объективном, по сути дела, и реальном существовании познанного мира, известного им, сторонники ньяя-вайшешики взялись за разработку его (мира) рационалистического объяснения. Отсюда возникло их учение о *падартхах*.

Слово *падартха*, взятое в буквальном смысле, служило для обозначения именуемой (поддающейся наименованию или обозначению) вещи, т.е. вещи,

которая соответствует слову. *Падартха* была определена как нечто познаваемое, или достоверное. Предложенное описание *падартх* знаменовало собой попытку прийти к удовлетворительной классификации всех познаваемых и именуемых вещей. Сам Канада упомянул шесть *падартх*, то есть широких категорий, под которые можно было подвести все известное:

- 1) субстанция (*дравья*);
- 2) качество (*гуна*);
- 3) действие (*карма*);
- 4) всеобщность (*саманья*);
- 5) изначальная особенность (*вишеша*);
- 6) отношение присущности (*самавая*).

Позднее же к этому перечню была добавлена представителями ньяя-вайшешики седьмая *падартха* — *абхава*, или небытие.

В данном перечне наиболее важной являлась субстанция, или *дравья*. Различались девять видов субстанций:

- 1) земля (*притхви*);
- 2) вода (*ап*);
- 3) огонь (*теджас*);
- 4) воздух (*вайю*);
- 5) *акаша*;
- 6) время (*кала*);
- 7) пространство (*дик*);
- 8) душа (*атман*);
- 9) разум (*манас*).

Из них первые пять были названы *бхутами*, т.е. субстанциями, имеющими какое-то специфическое качество, которое можно воспринять тем или иным органом внешних чувств. Такими чувственными качествами считались запах, вкус, цвет, осязаемость и звук.

Далее утверждалось, что земля обладает первыми четырьмя из этих качеств, вода — вторым, третьим



и четвертым, огонь — третьим и четвертым, воздух — только четвертым, а *акаша* — только пятым качеством.

Но первые четыре *бхуты* существенным образом отличались от пятой. Мы, пожалуй, поймем это лучше, если вначале остановимся на понятии *акаши*.

Оно возникло в связи с попытками решить проблему звука. Звук — это не субстанция и не действие. Поэтому его считали качеством. Но если он был качеством, то он должен был быть качеством какой-то субстанции. И такой субстанцией являлась *акаша*. Ее представляли себе не состоящей из частей и всепроникающей.

Но первые четыре *бхуты*, а именно: земля, вода, огонь и воздух — были постигнуты в двух разновидностях: в вечной и не вечной. Под вечной разновидностью этих субстанций разумелись их атомы, тогда как под не вечной разновидностью понимались порождения атомов. Таким образом, атомы, согласно ньяя-вайшешике, не являлись качественно однородными: атомы земли качественно отличались от атомов воды и других субстанций, атомы воды качественно отличались от атомов земли и других субстанций и т.д.

Это один из существенных моментов расхождения между атомистической теорией системы ньяя-вайшешика и атомистикой джайнизма. Джайны представляли себе, что все атомы качественно однородны. В этом отношении они сходились с Демокритом.

Для обоснования атомистической гипотезы сторонники ньяя-вайшешики выдвинули следующий довод:

«Мельчайшая частица (*трасарену*), видимая в солнечных лучах, проникающих через небольшой оконный проем, состоит из частей, поскольку она является субстанцией, воспринимаемой глазом, как

кувшин. Далее, составная часть данной частицы тоже состоит из частей, потому что она, как *капала* (составная часть кувшина), призвана составлять субстанцию размера *махат*».

В практических целях под размером *махат* сторонники ньяя-вайшешики понимали воспринимаемый размер. Таким образом, в приведенном доводе имелись две ступени. Первая ступень представлена следующим силлогизмом: все, что обладает воспринимаемым размером, состоит из частей, как кувшин; пылинка, видимая в луче солнца, обладает воспринимаемым размером, следовательно, она состоит из частей.

Но та же самая большая посылка не годилась для доказательства того, что части пылинки тоже состоят из частей, ибо, согласно ньяя-вайшешике, такие пылинки являлись мельчайшими среди вещей, обладающих воспринимаемым размером, и посему их части, будучи еще меньшего размера, не могли обладать воспринимаемым (*махат*) размером.

Поэтому для доказательства того, что части таких частиц тоже состоят из частей, в качестве второй ступени приведенного выше довода выдвигался другой силлогизм — с новой большей посылкой: части, призванные составлять субстанцию воспринимаемого размера, сами состоят из частей, как, например, составные части кувшина; части пылинки составляют субстанцию воспринимаемого размера, т.е. саму пылинку, следовательно, сами эти части состоят из частей.

Однако доказывалось, что данный процесс деления на все более и более мелкие части должен где-то прекратиться, должен иметь остановку (*вишрама*), ставящую предел дроблению на все более и более мелкие части, ибо концепция непрекращающегося процесса распада на части была сопряжена, не говоря уже о возможности бесконечного

регресса (*анавастха*), которого все индийские философы старательно избегали, с абсурдным приравниванием пылинки к горе.

Ведь концепция безграничной делимости означала бы, что пылинка и гора состоят из бесконечного числа частей, а следовательно, равны по величине. Для того чтобы избежать такой возможности, нужно было положить предел процессу деления. И вот пришли к пониманию мельчайших частиц, не подлежащих дальнейшему делению, которые называли атомами.

Данное положение конкретизировалось следующим образом.

Пылинка в луче солнца, т.е. мельчайшая частица среди частиц, обладающих воспринимаемым размером, называлась *трянука*, или триада. Такое наименование появилось потому, что ее представляли себе состоящей из трех частей, носивших название *двьянука*, или пара (двойка). Разумеется, *двьянука* не являлась воспринимаемой. Но, будучи составной частью воспринимаемого объекта, она должна была состоять из частей. Считали, что она делится на две части, каждая из которых получила название *параману*, или атом. Но поскольку сама *двьянука* не была воспринимаемой, постольку ее компоненты, то есть атомы (*параману*), не представлялись состоящими из частей.

Сторонники ньяя-вайшешики так или иначе считали, что все созданное сводится к комбинации составляющих частей. Поэтому не состоящие из частей атомы (*параману*) не могли, согласно их представлениям, быть созданы. Далее, только созданные вещи понимались как преходящие.

Непроизводные же атомы не являлись, разумеется, преходящими. Отсюда следовало, что атомы вечны, т.е. их существование не имеет ни начала, ни конца.

Теперь же мы рассмотрим атомистическую теорию системы ньяя-вайшешика в ее отношении к древнегреческому аналогу.

В истории древнегреческой философии Демокрит выдвинул атомистическую гипотезу как средство рационалистического разрешения проблем своей эпохи, в частности проблем, поставленных его предшественниками — Парменидом и Гераклитом. Парменид отчасти так же, как наши спиритуалисты философии Упанишад, принял за единственную реальность единое неизменное бытие. С другой стороны, Гераклит отчасти так же, как наши ранние буддисты, принял за единственную реальность изменение или становление.

Атомы, как Единое у Парменида, являлись несозданными и вечными, плотными и единообразными в своей субстанции, внутренне неспособными к изменению, но, постоянно двигаясь в пустоте, они путем образования различных комбинаций и путем рассосредоточения создали всю мишуру нашего изменяющегося мира. Тем самым находилось место для элемента вечного покоя — в угоду Пармениду и для элемента вечного изменения — в угоду Гераклиту. Мир Бытия лежал в основании мира Становления.

Но для достижения такого примирения потребовался смелый пересмотр логики Парменида в свете данных практики. Пришлось допустить существование пустоты наравне с существованием материи. Наблюдаемый в опыте факт изменения привел к утверждению, что то, чего нет, существует так же несомненно, как то, что есть.

Не трудно заметить нелогичность той ситуации, с которой столкнулись сторонники нашей системы ньяя-вайшешика. С одной стороны, существовало учение Упанишад о вечном и неизменном *Брахмане*, а с другой стороны — буддийская доктрина постоянного потока. И в атомистической гипотезе

они нашли выход из положения. Вечные и неизменные атомы пришлось к месту для объяснения бытия, а различными видами их соединения и расщепления объяснилось становление.

Но в системе ньяя-вайшешика отсутствовали некоторые из наиболее важных черт, присущих учению Демокрита. Наиболее существенный момент касался движения атомов. В чем же усматривалась причина того, что атомы образуют многообразные комбинации и порождают все богатство органического и неорганического миров?

Демокрит находит ее в природе самих атомов, для которых вакуум является той средой, где они могут так или иначе соединяться и разъединяться. Атомы, обладающие различным весом, перемещаясь в пустоте, сталкиваются друг с другом. Так возникает все ширящееся и ширящееся движение, захватывающее всю массу атомов. Вследствие этого движения образуются различные комплексы, когда атомы одинаковой формы группируются с себе подобными. Однако эти комплексы в силу самой своей природы всегда распадаются; отсюда — переходящий характер земных вещей.

Но это объяснение образования мира фактически ничего не объясняет, оно лишь выдвигает совершенно абстрактную идею о бесконечном причинном ряде, но не вскрывает основу, на которой зиждутся все явления становления и изменения. Поэтому за такую изначальную основу оставалось признать только абсолютное предопределение, или необходимость (*ананкэ*), которое он, как говорят, назвал — как бы в противоположность конечным причинам Анаксагора — *тихэ*, или случайность.

Томсон справедливо указывает, что эта концепция *ананкэ* имела мифологическую предысторию. Однако в системе Демокрита идея *ананкэ* «была освобождена от своих мистических связей и стала

абстрактной идеей, подобно современной научной концепции естественного закона». Во всяком случае, атомистика привела Демокрита к детерминизму в объяснении Вселенной, где не оставалось места для бога — творца и разрушителя.

Вот чем объясняется его полемика, направленная против признанных богов, представление о которых Демокрит считал возникшим из страха, вызванного атмосферными и небесными явлениями, и провозглашенные как никогда открыто атеизм и натурализм составили выдающуюся особенность поздней атомистической школы.

Однако атомистика ньяя-вайшешики развивалась до некоторой степени в противоположном направлении.

Сам Канада не упоминал о боге, и, по всей вероятности, он был атеистом. Но более поздние философы этой системы не только верили в бога, но даже оказались в первом ряду тех, кто приводил доказательства в пользу его существования. Почему в истории нашей философии у атомистики оказалась такая своеобразная судьба? Возможно, ее удастся проследить вплоть до технологии, в свете которой сторонники ньяя-вайшешики хотели понять процесс создания.

Как уже было замечено, создание чего-либо понималось ими лишь как соединение составляющих частей. В качестве типичного примера они ссылались на производство кувшина путем соединения двух его частей, называемых *капалами*, — способ изготовления в гончарном деле, уже не встречающийся в нашей стране.

Так как создание всего пытались понять в свете такого способа изготовления, то создание составных объектов из атомов тоже истолковывалось, по сути дела, как процесс соединения атомов. А раз это был процесс соединения, то, следовательно,

должен был быть налицо и тот, кто соединяет. Вот таким-то образом и нашлось в этой системе место для бога, призванного восполнить пробел в атомистической гипотезе.

Атомистическая теория системы ньяя-вайшешика содержала в себе предположение, что воля всемогущего бога совместно с неизбежными следами поступков, совершенных заключенными в тело душами, или *дживами*, пробуждает в различных атомах различного рода активность *вяжущего* свойства. В результате такой активности атомы соприкасаются друг с другом, возникают комплексы в форме двоек, триад и т. д. Таким образом происходит сотворение (*сришти*).

С другой стороны, воля всемогущего бога, если нет спроса на сотворение со стороны *джив*, порождает в атомах различного рода активность *расщепляющего* свойства, так что сцепления, удерживающие два атома в двойках, уничтожаются и все комплексы, начиная с двоек, распадаются.

Такова была концепция *пралайи*, или мирового распада, вызываемого богом, — мифическая по существу идея, сопряженная с признанием бога.

Итак, атомистике ньяя-вайшешики оказалось несвойственным понимание атомов или как самодвижущихся (содержащих в себе причину движения), или как приводимых в движение естественными законами, и в этом заключалась ее роковая слабость.

Демокрит смог, как мы видели, разделаться с богом, ухватившись за концепцию необходимости, или *ананкэ*, понимаемой в смысле естественного закона. Его последователи продвинулись на шаг дальше, приписав атомам свойство быть самодвижущимися. Таким образом атомистика окончательно укрепилась в древнегреческой философии против теизма и стала знаменем атеизма.

Интересно отметить, что в вопросе о движении и божестве джайны придерживались точки зрения, подобной взгляду древнегреческих атомистов: сами они были атеистами и при этом поддерживали атомистическую теорию. Но из этого подобия не следует делать далеко идущих выводов, ибо джайны, хотя они и не верили в бога, согласились с доктриной *кармы* с такой же готовностью, как и сторонники ньяя-вайшешики. Так, например, они считали, что вся сумма заслуг и проступков людей влияет, хотя, конечно, без ведома бога, на формирование физического мира из атомов. Это являлось не чем иным, как введением мифологии в атомистику, чего Демокрит и его последователи никогда не допускали.

Вдобавок к теизму сторонники ньяя-вайшешики сделали и другую уступку спиритуалистическому взгляду, приняв душу (*атман*) за субстанцию, отдельную от физических субстанций. Но их концепция души не была лишена родства с натуралистическим взглядом, ибо, по их представлениям, душа не являлась непременно в силу своей сущности наделенной сознанием, а становилась таковой лишь в соединении с телом.

Но даже в соединении с телом душа не всегда представлялась наделенной сознанием. Например, в противоположность ведантистам они утверждали, что во время сна без сновидений душа пребывает без сознания. Тем не менее понимание души в отрыве от тела осталось в данной философии настоящей лазейкой, через которую в эту по существу эмпирическую систему легко можно было протолкнуть всевозможные ведантистские и почти ведантистские идеи, как, например, идею *мокши*, или освобождения.

Девятым в перечне субстанций был *манас*. Хотя его значение обычно передавалось словом «ум», все



же он не был точно тем, что мы разумеем под этим словом. *Манас* понимался как внутреннее чувство (*антах индрия*), выполняющее двойную функцию.

Во-первых, он позволял душе непосредственно воспринимать внутренние состояния, такие, как познание, желание, антипатия, удовольствие, боль и др. (все они рассматривались как качества души).

Во-вторых, он являлся связующим звеном в цепи познания внешних объектов: органы чувств соприкасаются с объектами, *манас* соприкасается с органами чувств, душа соприкасается с *манасом* — так душа может воспринять объекты.

В этой связи доказывалось, что, поскольку *манас* является атомарным по размеру и, следовательно, может соприкасаться в определенный момент времени не иначе как с одним органом чувств, мы в данный момент можем иметь дело не иначе как с одним видом чувственного познания.

Кроме субстанции, или *дравьи*, различали шесть других *надартх*, или категорий, как-то: качество — *гуна*; действие — *карма*; всеобщность — *саманья*; изначальная особенность — *вишеша*; присущность — *самавая*; небытие — *абхава*.

Под *гуной*, или качеством, разумелась особая категория реальных вещей. Согласно ньяя-вайшешике, качества были присущи субстанции и в этом смысле зависели от нее. Но все же они были совсем отличными от субстанции, так как они сами по себе могли быть познанными и являлись в этом смысле независимыми реальностями. Насчитывалось двадцать четыре *гуны*: цвет, вкус, запах, осязаемость, число, величина, обособленность, соединение, разъединение, удаленность, близость, тяжесть, текучесть, вязкость, звук, познавательная способность, удовольствие, боль, желание, антипатия, стремление, добродетель, порок и усилие.

Данный перечень включает в себя как материальные, так и психические качества, причем последние присущи субстанции, называемой душой.

*Кармы*, или действия (движения), подобно качествам, тоже понимались как независимые реальности, хотя и их считали присущими лишь субстанции. Насчитывалось пять видов движения: движение, приобретаемое предметами, подброшенными вверх; движение, приобретаемое предметами, брошенными вниз; сужение; расширение; простое движение (т.е. перемещение из одного места в другое).

*Саманья*, или всеобщность, выступает в качестве эквивалента по отношению к *джати* и понимается как общая черта, присущая всем индивидуальным объектам, составляющим класс, и являющаяся вечной. Индивидуальные единицы данного класса могут появляться и исчезать, но общее свойство, характерное для всего класса, существует вечно. Человеческое (в смысле человеческой природы), общее для всего человечества, — вечно; оно существовало до того, как появился человек, и не прекратит своего существования после гибели всего человечества.

Данная концепция явно напоминает платоновскую, но сторонники ньяя-вайшешики никогда не рассматривали частные проявления лишь как тени всеобщего.

С другой стороны, *вишеша*, или изначальная особенность, понималась как отличительное свойство нераздельных вещей, т.е. вещей, которые иначе были бы неразличимы. Например, два атома земли одинаковы во всех отношениях, но все же их два. Следовательно, каждый из них обладает своей отличительной особенностью. Это и есть *вишеша*.

*Самавая*, или присущность, — это отношение между членами следующих пяти пар:

- 1) субстанция и качество;

- 2) субстанция и действие;
- 3) индивидуальное (*вьякти*) и общее (*джати*);
- 4) нераздельная субстанция (*нираваява дравья*) и изначальная особенность (*вишеша*);
- 5) часть и целое (или, как говорили, материальная причина и результат).

Для того чтобы лучше понять идею *самаваи*, ее нужно сопоставить с идеей *саньйоги*. *Самавая* есть отношение так же, как и *саньйога*. Но если *саньйога* связывает только две субстанции, существующие самостоятельно, то *самавая* покрывает собой все остальные случаи отношения. На самом деле, сторонники ньяя-вайшешики выдвинули понятие *самаваи* как раз тогда, когда они осознали, что между членами перечисленных выше пар должно существовать какого-то рода отношение, отличное от *саньйоги*.

К шести уже рассмотренным категориям, а именно: субстанция, качество, действие, всеобщность, изначальная особенность и присущность — более поздние философы ньяя-вайшешики добавили седьмую — *абхаву*, или отрицание. Таков был результат доведения до логического предела стремления рассматривать все в качестве объективно существующего.

Если всякое познание свидетельствует о чем-то, находящемся вне его, то и познание отрицания должно обладать этим свойством и подразумевать его (отрицания) существование отдельно от познавательного акта. Как и в сфере позитивного, здесь тоже познание должно быть отличным от познаваемого.

Другими словами, отсутствие объекта — это совсем не то, что познание его отсутствия. Например, когда я не воспринимаю кувшина на земле, сторонники ньяя-вайшешики скажут, что я воспринимаю небытие, или отрицание, кувшина там.

Они насчитывали четыре вида небытия, или отрицания.

Первые два касались отношения между материальной причиной и ее результатом. О материальной причине, предшествующей получению соответствующего результата, говорят, что она обладает «предшествующим небытием» (*прагабхава*) этого результата. Например, нити обладают предшествующим небытием ткани, до того, как выработана ткань.

С другой стороны, о материальной причине, следующей за уничтожением соответствующего результата, говорят, что она обладает «последующим небытием» (*прадхвансабхава*) этого результата. Так, например, после того как кусок ткани распущен на отдельные нити, эти нити обладают последующим небытием этой ткани.

Третий вид небытия называется «взаимное небытие» (*аньйоньябхава*). Взаимное небытие объекта существует во всем, что не является данным объектом. Так, например, взаимное небытие куска материи существует во всем, что не является данным куском материи. Более просто это «взаимное небытие» можно, пожалуй, было бы выразить как «отличие от» или «обособленность от». Действительно, сами приверженцы ньяя-вайшешики понимали обособленность, или *притхактву*, как одно из двадцати четырех качеств, и она могла с успехом отвечать назначению этого «взаимного небытия».

Четвертый вид небытия назывался «абсолютным небытием» (*атьянтабхава*). Он должен был охватить все оставшиеся случаи небытия, которые мы в общих чертах можем разбить на два класса:

1) временное небытие чего-то где-то, как, например, отсутствие кувшина на полу в данный момент;

2) абсолютное небытие чего-то где-то, как, например, отсутствие цвета у воздуха.

Трудно понять, каким образом в применении к первому из классов могло быть отнесено название «абсолютное небытие». Но философы ньяя-вайшешики настойчиво утверждали, что и здесь налицо случай «абсолютного небытия», хотя его можно на время прекратить; например, всякий раз, когда кувшин ставится на пол, абсолютному небытию этого кувшина на этом полу кладется конец. Меньшинство же сторонников ньяя-вайшешики, однако, допускало, что на деле здесь пятая разновидность небытия — «временное небытие» (*самай-икабхава*).

Теперь мы можем приступить к обсуждению позитивных сторон эпистемологии и логики системы ньяя-вайшешика.

Как мы уже неоднократно указывали, философы ньяя-вайшешики первыми проявили поистине серьезный интерес к проблемам, касающимся того, что мы в своей повседневной жизни называем познанием. Так, они стремились понять, что подразумевается под достоверным познанием объекта в нашем повседневном опыте, сколько видов этого познания, каковы отличительные черты каждого из этих различных видов и т.д. и т.п. Каждый, кто целеустремленно поднимал эти вопросы в индийской философии, в конечном итоге черпал свое вдохновение в системе ньяя-вайшешика.

Так, в последующий период появляется ряд сторонников мимансы, буддистов и джайнистов, всеерьез занявшихся разработкой этих проблем, и именно этих философов мы считаем логиками мимансы, логиками буддизма и логиками джайнизма. Тот факт, что по многим частным вопросам существовали расхождения между этими философами и что все они расходились во мнениях со сторонниками

ньяя-вайшешики, не является столь важным, как то обстоятельство, что все они принялись за серьезное исследование основанного на опыте познания, которое идеалисты настойчиво отвергали как бесцельное и ложное.

Здесь, разумеется, невозможно охватить весь комплекс проблем познания в том плане, в каком они были поставлены логиками этих четырех философских школ. Мы, пожалуй, лишь ограничимся каким-то общим представлением о том, как эти проблемы рассматривались философами ньяя-вайшешики.

Делая упор на положении, что реальность мира независима от ума, сторонники ньяя-вайшешики в соответствии с этим понимали под познанием обнаружение объектов. Но достоверность такого обнаружения, согласно их точке зрения, не являлась неперменной. Так, например, когда веревку принимают за змею, объект, без сомнения, обнаружен, но познание все же остается недостоверным. Следовательно, познание могло быть и достоверным (*прама*), и недостоверным (*апрама*).

Но каковы были отличительные признаки достоверного познания, или *прамы*? *Прама* представляла собой несомненное (*асандигдха*) и верное (*ятхартха*) представление (*анубхава*) объекта. Четыре формы познания не отвечали одному или большему числу этих требований и поэтому считались недостоверными, или *апрамой*. К ним относились:

1) память (*сморити*), потому что вспоминаемый объект непосредственно не присутствует (т.е. не является *анубхавой*);

2) сомнение (*саншая*), потому что оно сопряжено с неопределенностью;

3) ошибка (*бхрама* или *випарьяя*), потому что она сопряжена с неверным представлением;

4) *тарка*, т.е. гипотетический аргумент, не дающий позитивного знания об объекте.

Но то, что в системе ньяя-вайшешика называлось недостоверным познанием, не являлось обязательно ложным познанием. Так, например, память являлась недостоверным видом познания, потому что она работает с объектом, не имеющимся в наличии, но тем не менее ложность памяти не являлась неременной.

Для того чтобы отличить истинное познание от ложного, особое внимание было уделено второму из отмеченных выше трех признаков, а именно верности, или *ятхартхье*.

Итак, познание было истинным, когда оно соответствовало природе своего объекта (*тадвати татпракарака*), и ложным, когда такого соответствия не было (*тадабхававати татпракарака*). Но как узнать, соответствует ли данный акт познания объекту или нет?

Мы уже знакомы с ответом системы ньяя-вайшешика: успех нашей практической деятельности в отношении объекта познания (*правритти-самартхья*) или же неуспех (*правритти-висамвада*) позволяют нам обнаружить, существует ли это соответствие или нет, то есть является познание истинным или ложным.

Виды и способы *прамы*, т.е. истинного достоверного познания, назывались *прамана*. Система ньяя-вайшешика признавала четыре таких способа:

- 1) восприятие (*пратьякша*);
- 2) вывод (*анумана*);
- 3) сравнение (*упамана*);
- 4) словесное свидетельство (*шабда*).

Кстати сказать, первоначально вайшешики признавали только первые два способа, считая сравнение и словесное свидетельство разновидностями вывода.

В соответствии с этими четырьмя видами *праманы* истинное познание, или *прама*, тоже было

четырёх видов: основанное на восприятии, основанное на выводе и т.п.

*Упамана*, или сравнение, была тем способом достоверного познания, посредством которого путем аналогии выяснялась связь между названиями и объектами, обозначенными этими названиями. Так, например, какому-то человеку говорят, что *гавая*, или дикая корова, — это животное, похожее на корову; он идет в лес и случайно встречается животное, похожее на корову; тут он осознает, что это животное есть *гавая*, т.е. объект, обозначенный словом «*гавая*».

Под словесным свидетельством, или *шабдой*, как источником достоверного познания понимались слова авторитетных лиц. Оно могло быть эмпирическим (*лаукика*) или ведическим (*вайдика*), но в противоположность приверженцам мимансы философы ньяя-вайшешики никогда не признавали, что последний из перечисленных видов свидетельства вечен.

Веды являлись авторитетными, потому что их считали словом бога.

Восприятие определялось как познание, порождаемое контактом органа чувства с объектом; чтобы быть достоверным познанием, оно, как мы видели, должно было обладать ясностью и истинностью. Признавались два вида восприятия в зависимости от его способа:

- 1) *нирвикалпака*, или неопределенное;
- 2) *савикалпака*, или определенное.

*Нирвикалпака*, или неопределенное восприятие, представляла собою простое восприятие объекта с его общими и специфическими качествами, но без суждения о нем как о той или иной вещи.

*Савикалпака* — это определенное восприятие объекта, характеризующееся предикативным суждением о нем как о данной вещи. Оно непременно



но базировалось на *нирвикалпаке*, т.е. простом восприятии объекта без ясного его распознавания.

В навья-ньяе, или неоньяе, была введена новая классификация восприятий. Они теперь делились на обычные (*лаукика*) и необычные (*алаукика*). Первый вид восприятий характеризовался обычным контактом органа чувства с объектом.

При необычном восприятии контакт был необычен. Так, например, когда воспринимают корову, то одновременно воспринимают в ней общее (*саманья*, или *джати*), т.е. «коровье» как присущее всему классу коров; с другой стороны, это общее становится тем средством, при помощи которого воспринимаются все отдельные коровы, т.е. все частные случаи проявления «коровьего». Другими словами, через *саманью*, или общее (всеобщность), устанавливается необычная связь между органом чувства и всеми коровами, и благодаря этой связи воспринимаются все коровы. Эта форма необычного восприятия называлась *саманья-лакшана-пратьякша*.

Второй вид необычного восприятия носил название *джняна-лакшана-пратьякша*. В этом восприятии устанавливающим необычную связь между органом чувства и объектом считалось предыдущее знание. Типичный пример: сандаловое дерево выглядит ароматным. Здесь необычный контакт между органом зрения и объектом-качеством, который обычно ощущается чувством обоняния, устанавливается так или иначе благодаря прошлому знанию об аромате. Поэтому современные авторы сравнивают это явление с тем, что в современной психологии зовется осложнением.

Помимо всего прочего, этим видом необычного восприятия объясняли известные случаи иллюзий, как, например, видимость змеи вместо веревки: когда орган зрения вступает в контакт с веревкой, в нашем уме пробуждается прошлое знание об об-

щих чертах сходства между веревкой и змеей и, в результате прошлого восприятия змеи, становится средством установления необычной связи между органом чувства и змеей.

Третий вид необычного восприятия получил название *йогаджа*. Под этим имелось в виду восприятие прошлых, настоящих, скрытых и бесконечно малых объектов, восприятие, которое обуславливалось сверхъестественной силой, приобретаемой путем *йогической* практики. Эта третья форма восприятия признавалась даже представителями школы ньяя старого толка (как, впрочем, большинством философов, за исключением чарваков и сторонников мимансы).

Означали ли эти новшества какое-либо действительное улучшение логического учения в рассматриваемой философской системе — это, конечно, отдельный вопрос. И нет необходимости в том, чтобы мы здесь вдавались в специфику тех логических трудностей, преодоления которых искали на пути признания восприятия *джняна-лакшана* и восприятия *саманья-лакшана*.

Однако совершенно ясно, что признание третьей формы необычного восприятия, т.е. *йогической*, означало всего лишь возрождение давнего суеверия. Конечно, сторонники ньяя-вайшешики всегда верили в *йогу*. Но это был признак действительной слабости философии, которая во всем остальном оставалась эмпирической. Снова делая упор на этом суеверии и, более того, пытаясь найти для него место в логике, неоньяя на деле выступила против логики или, по меньшей мере, против настоящего эмпирического подхода к логическим проблемам, который действительно являлся завоеванием философии.

*Анумана*, или вывод, понималась как такой процесс, при котором от восприятия некоторого при-

знака (*линга*) приходят к установлению чего-то другого благодаря наличию всеобщего отношения сосуществования (*вьяпти*) данного признака с этим другим.

Например, благодаря всеобщему отношению сосуществования между дымом и огнем мы от восприятия дыма на холме приходим к заключению о наличии на нем огня. В этом примере дым — это признак, или *линга*, что также называлось *хету* или *садхана*. Он соответствует, таким образом, среднему термину аристотелевского силлогизма.

Огонь в данном примере — это *садхья*, потому что он есть то искомое, которое выводится. Он соответствует большему термину. Холм же — это *пакта*, то есть субъект, который рассматривается в выводе. Следовательно, он является меньшим термином. В логике Аристотеля ход рассуждения был бы изложен следующим образом:

1. Все, что дымится, является огненным (большая посылка).
2. Холм дымится (меньшая посылка).
3. Следовательно, холм является огненным (заключение).

Но представители ньяя-вайшешики не выработали такую простую форму силлогизма, состоящую всего лишь из трех суждений. По их мнению, вывод как решающее доказательство следовало изложить посредством пяти суждений:

1. Холм огненен.
2. Потому что он дымится.
3. Все, что дымится, — огненно, например очаг.
4. Холм дымится, что не может не сопровождаться огнем.
5. Следовательно, холм огненен.

Пяти членам такого доказательного силлогизма были даны следующие названия:

- 1) *пратиджня*;

- 2) *хету*;
- 3) *удахарана*;
- 4) *упаная*;
- 5) *нигамана*.

Было очевидно, что пятичленный силлогизм включает в себя повторения, и в связи с этим на долю буддийского логика Дигнаги выпала задача коренным образом изменить форму доказательного вывода, сократив количество его членов до двух.

Из этих пяти членов Дигнага сохранил только два: общее правило, в том числе примеры, и его применение, в том числе заключение. В самом деле, главным моментом в каждом силлогизме, как и в каждом выводе, является фиксирование необходимой внутренней связи между двумя терминами, получающей выражение в большей посылке. Второй момент состоит в применении общего правила к данному конкретному случаю. Это и есть действительная цель вывода, т.е. познание объекта на основании нашего знания о его признаке. Когда эти две ступени преодолены, тогда цель силлогизма оказывается достигнутой, и другие его члены становятся излишними. Итак, он состоит из общего правила и применения этого правила к данному конкретному случаю.

Таким образом, то же самое умозаключение было бы изложено Дигнагой следующим образом: «Везде, где дымится, должен быть огонь, как, например, в кухне и т.п. А дымится так на холме. Следовательно, на холме есть огонь».

Очевидно, что достоверность вывода зависела от достоверности *вьяпти*, т.е. отношения неизменного сосуществования между *литой* и *садхьей*. Поэтому индийские логики были немало озабочены тем, чтобы установить, в чем состоит достоверное *вьяпти*.

Представители ньяя-вайшешики вначале, возможно, думали, что частое наблюдение (*бхуйодаршана*) того, как две вещи сопутствуют друг другу, может быть подтверждением наличия *вьяпти* между ними. Но вскоре логики осознали, что для подтверждения наличия *вьяпти* между двумя вещами необходимы некоторые особые типы отношений между ними. Например, если *В* есть следствие явления *А*, то о *В* можно говорить как о веском *хету* для вывода *А*. Другими словами, здесь налицо достоверное *вьяпти* между *В* и *А*.

Равным образом, если *В* есть причина явления *А*, о *В* можно говорить как о веском *хету* для вывода *А*. В «Ньяя-сутре» эти два случая назывались соответственно *шешават* и *пурвават*. Но даже «Ньяя-сутра» признавала еще один тип отношения, который мог подтвердить наличие *вьяпти*, а именно *саманья-тодришта*.

Например, когда обнаруживается связь между *Л* и *В* и когда подобный же характер связи оказывается налицо еще где-то таким образом, что *С* выступает как фактор, аналогичный *А*, то можно заключить о наличии фактора *О*, аналогичного *В*.

Очевидно, что это не могло являться критерием достоверности *вьяпти*, если само сходство ситуаций не было ясно определено, т.е. если данная связь не была точно указанной. В этом плане представляется оправданной точка зрения буддийских логиков, которые за основание достоверного *вьяпти* принимали лишь причинную связь. Разумеется, буддисты в качестве свидетельства достоверного *вьяпти* признавали также дополнительный тип отношения, названный *свабхава*, или *тадатмья*.

Например, в суждении «все, что является дубом, есть дерево» заключено *вьяпти*, основанное на этом типе отношения. Ясно, что этот тип отношения мог находить применение и причем вполне

обоснованно, когда значением одного слова (например, «дерева») охватывалось значение другого слова (например, «дуба»), и мы утверждаем, что всему тому, что обозначено последним из наименований, свойственно первое наименование.

Что же касается всей совокупности практических целей выведения одного из другого, то этот тип отношения был непригодным, и поэтому причинная связь оставалась единственным пригодным критерием достоверности *вьяпти*.

Умы сторонников *ньяя-вайшешики* занимала также проблема ошибки (*хетвабхаса*) в выводе. Например, если бы рассуждение строилось на основании *вьяпти*, что все познаваемые объекты горят, умозаключение оказалось бы ошибочным, потому что термин «познаваемый» может относиться и к горящим объектам, как, например, очаг, и к негорящим объектам, как, например, озеро. Такая ошибка носила название *савьябхичара*, или *анайкантика*.

Насчитывали три типа подобной ошибки. Приведенным примером иллюстрируется один из них. Далее, если бы утверждалось, что звук вечен, потому что у него есть причина, то это повлекло бы за собой ошибку *вируддха*, состоящую в противоречивости, так как, согласно точке зрения сторонников *ньяя-вайшешики*, все, что имеет причину, должно непременно иметь конец.

Третья разновидность ошибки носила название *сатпратипакша*, т.е. опровергаемый умозаключением средний термин вывода. Например, выводу «звук вечен, потому что он слышен» резонно противоречит другой вывод, а именно «звук не вечен, потому что он произведен».

Когда *линга* была не доказана так же, как и *садхья*, ошибка называлась *садхьясама*, или *асиддха*. Пример: «звук вечен, потому что он воспринимается зрением». Здесь еще требуется доказать

справедливость того, на основании чего стремятся доказать вечность звука. Существовали три типа *асиддхи*, один из которых мы выше проиллюстрировали примером.

Наконец, ошибка в выводе носила название *бадхита*, когда выводу противоречил не другой вывод, а какой-либо другой источник познания, как, например, восприятие. Пример: «огонь холоден, потому что он произведен». Данное утверждение ошибочно, потому что восприятие свидетельствует о том, что огонь не холоден, а горяч.

## ЛОКАЯТА

Ф.Энгельс говорит, что мышление и сознание — продукты человеческого мозга. Справедливость этого положения, как замечает Дж.Томсон, «настолько ясна, что могла бы казаться почти очевидной, однако философы исписали целые тома для того, чтобы опровергнуть ее, исказить или затемнить». Таким образом, многие современные философы, «провозглашая себя специалистами по изучению мысли, в то же время продолжают вести свои споры, не принимая во внимание того, чего достигли ученые в познании действительного механизма человеческого мозга».

Как мы видели, в истории индийской философии представители ньяя-вайшешики, серьезно занимаясь разработкой проблем эпистемологии, доказывали, что сознание неразрывно связано с материальным телом. Однако они не могли преодолеть давнее суеверие относительно души и ее освобождения. Познание, чувство и воля понимались ими как состояния души, заключенной в теле, и они считали, что в случае освобождения душа, отделяясь от тела, лишалась сознания.

Дальнейший шаг состоял в том, чтобы поставить эпистемологию на прочную научную основу и выступить с утверждением, что говорить о душе, отдельной от тела, — это сущая чепуха и что концепция освобождения — в лучшем случае обман. Такой шаг и был сделан нашими локаятиками (чарваками), т.е. древними натуралистами.



Вот что говорил Шанкара: «Ныне некоторые натуралисты (локаятики), видящие “Я” только в теле, придерживаются мнения, что отдельно от тела “Я” не существует; считают, что сознание (*чайтанья*), хотя оно и не наблюдается в земле и в других внешних элементах, будь то единичный элемент или соединение элементов, все же может появиться у них, если им придать форму тела, так что сознание возникает из них, и таким образом они утверждают, что знание аналогично пьянящему свойству (которое возникает, когда определенные вещества смешиваются в известных пропорциях) и что человек представляет собою лишь тело, наделенное сознанием.

Таким образом, по их мнению, нет никакого “Я”, отдельного от тела и способного попасть на Небеса или достичь освобождения и благодаря которому сознание присутствует в теле; одно только тело является тем, что обладает сознанием, является “Я”. Ради такого утверждения они ссылаются на положение...: “Вследствие его (“Я”) существования только там, где находится тело”. Ибо из-за того, что нечто существует, если существует какая-то другая вещь, и не существует, если не существует эта другая вещь, мы устанавливаем, что первая вещь — это лишь качество последней; свет и жар, например, мы определяем как качества огня. И поскольку жизнь, движение, сознание, память и т.п., которые сторонниками независимого “Я” рассматриваются как качества этого “Я”, наблюдаются только внутри тел, а не вне тел, и поскольку нельзя доказать наличие вместилища этих качеств, отличного от тела, то из этого следует, что они должны быть качествами только тела. Поэтому “Я” не является отличным от тела».

Два изречения автора «Брахма-сутры» были специально направлены на то, чтобы показать и опро-

вергнуть эту философию. В буддийских *питаках* мы встречаемся не только с самим названием «локаята», но также и с отдельными ссылками на точку зрения, отождествлявшую тело и «Я». В «Артхашастре» (приблизительно IV в. до н.э.) локаята упоминалась наряду с санхьей и йогой. «Махабхарата» и самые ранние джайнские источники тоже упоминали об этом философском направлении, и даже Упанишады не молчали о натурализме.

На основании всего этого легко можно видеть, что натуралистическая традиция в Индии уходит в глубь веков. Она, вероятно, столь же древняя, как сама индийская философия.

Мы при этом не льстим себя надеждой, что наши древние натуралисты приобрели позитивные знания о мозге и пришли к пониманию сознания как функции мозга. Тем не менее, хотя они и располагали крайне скудными научными данными, представляется поистине замечательным то, каким образом они пытались объяснить сознание, исходя из своих собственных наблюдений.

Шанкара говорил: «Локаятики не признают существования чего-либо иного, кроме четырех элементов». По их мнению, элементы сами по себе не обладали сознанием, но сознание считалось возникающим из них. Каким образом? Локаятики приводили следующую аргументацию. Как рис и другие ингредиенты, служащие для приготовления вина, сами по себе не обладают пьянящим свойством, а порождают такое свойство, будучи соединенными особым образом, точно так и материальные элементы, из которых составляется человеческое тело, вызывают сознание, будучи скомбинированными особым образом для формирования человеческого тела, хотя сами по себе они лишены сознания.

Но каковы источники наших сведений о натуралистической философии? К сожалению, это только

сочинения тех, кто стремился опровергнуть и осмеять ее. Другими словами, локаята сохранилась для нас только в форме *пурвапакши*, т.е. в том виде, в каком ее изображали ее противники. Нельзя сказать, что никогда не существовало какого-либо подлинного трактата по этой философской системе. Туччи, Гарбе и Дасгупта приводят решающие доказательства в пользу того, что подлинные тексты локайаты были известны в древности и в раннем Средневековье. Но такие тексты не дошли до нас.

Как бы в противовес этому Сукхлалджи и Парикх в последние годы пробудили некоторые надежды своим заявлением о том, что наконец обнаружен настоящий текст локайаты «Таттвопаплава-синха», принадлежащий перу Джаяраши Бхатты. Этот текст был ими подготовлен к изданию и опубликован в 1940 г.

Однако критический анализ подлинного содержания текста не может не вызывать разочарований. Буквальное значение его заглавия — «Лев, отбрасывающий прочь все категории». Такое название было выбрано потому, что главная задача этого сочинения состояла в том, чтобы показать невозможность какого-либо достоверного познания и, следовательно, невозможность признания реальности. Короче говоря, в этом сочинении излагалась точка зрения крайнего скептицизма, согласно которой ни одна категория, будь то эпистемологическая категория или онтологическая, не является возможной. Вполне понятно, что взгляд, изложенный Джаяраши Бхаттой, получил название *таттвопаплава-вада*, т.е. доктрина, отбрасывающая прочь все категории.

Джаяраши Бхатта никогда не называл свой взгляд натуралистическим по той простой причине, что он таковым не был, и ни один из текстов не ссылается на его точку зрения как на точку зрения на-

туралиста. Поэтому для того чтобы установить, к какому философскому лагерю действительно принадлежал Джаяраши Бхатта, мы зададим себе простой вопрос: о каких индийских философах со всей определенностью известно, что они поддержали этот взгляд?

Как мы уже видели, только крайние спиритуалисты, например сторонники *шунья-вады* и адвайта-веданты, последовательно отстаивали точку зрения, согласно которой все нормальные источники познания недостоверны. Вот почему Нагарджуна один из своих трудов озаглавил «Прамана-видхвансана», что значит в переводе «Уничтожение источников достоверного познания», а Шанкара, доказывая, что вся *прамана-прамея-вьяхара*, т.е. практика, относящаяся к источникам и объектам достоверного познания, основывается на *авидье*, или неведении.

Таким последователям Шанкары, как Шрихарша и Читсукха, оставалось только схоластически изложить все то, что вытекало из данной точки зрения. Шрихарша назвал свое философское сочинение «Кхандана-кханда-кхадья», что буквально значит «Сласть опровержения», так как он хотел утвердить ведантистский взгляд путем отрицания всех источников достоверного познания. В высшей степени схоластические доводы в поддержку такой позиции были выдвинуты вслед за ним Читсукхой.

Мы уже видели, почему индийские спиритуалисты, начиная с эпохи Упанишад, ощущали необходимость отрицать достоверность нормальных источников познания. Но какое отношение имело все это к локаятикам, безусловно бывшим непреклонными натуралистами?

На самом деле, вся наиболее древняя и подлинная индийская философская традиция не оставляет

неясности на этот счет. Иначе говоря, если Джаяраши Бхатта и принадлежал действительно к какому-то философскому лагерю, то лишь к крайним спиритуалистам, и только локаятики явились теми людьми, которые в истории индийской философии полностью отвергли эту точку зрения со всеми наслоениями из области суеверий в пользу ее последовательной альтернативы, то есть натурализма.

В этом плане у таких джайнских авторов, как Видьянанда, имелись все основания для того, чтобы поставить на одну доску три философских направления, а именно: *шунья-вада*, *таттвонаплава-вада* и *брахма-вада*.

Издатели труда Джаяраши Бхатты в своем введении приводят выдержку из Видьянанды, в которой содержится это сопоставление. Они также дают много других ссылок на точку зрения Джаяраши Бхатты, главным образом из джайнских источников, и знаменательно то, что во всех этих ссылках говорилось о *таттвонаплава-ваде*, а не о натуралистическом учении.

С другой стороны, в наиболее древней и подлинной индийской философской литературе локаятикам постоянно приписывались два позитивных догмата:

1) примат чувственного восприятия как источника достоверного познания;

2) положение о том, что абсолютную реальность составляют четыре известных элемента материи.

Джаяраши Бхатта, напротив, пытался опровергнуть оба этих догмата: первый — прямо, второй — не прибегая к ясным выражениям. На самом деле, если Джаяраши Бхатта упоминал особо о каком-либо взгляде из области онтологии как о несостоятельном с точки зрения логики, то имелась в виду доктрина четырех элементов. Вот что он сказал в самом начале своего сочинения: «Даже такие категории, как земля и др., которые так хорошо известны людям;

не выдерживают проверки логикой. Что уж говорить о других категориях?»

Каким же образом, вопреки всем этим фактам, в сознании такого ученого, как Сукхлалджи, имя Джаяраши Бхатта ассоциировалось с положением, что «Таттвопаплава-синха» написана с позиций локайты? В качестве единственного существенного аргумента выдвинут довод, что Джаяраши «доводит до логического конца тенденцию скептицизма школы чарвака». Таким образом, предполагается, что тенденция скептицизма была присуща точке зрения локайты. Но каковы основания для такого утверждения?

Издатели текста имели, вероятно, в виду изложение точки зрения локайты противниками этой философской системы. Наибольшей известностью пользовалось изложение, представленное ведантистом Мадхавой (XIV в. н.э.). Мадхава (Мадхавачарья) приписывал локайтикам аргумент, направленный против достоверности вывода: вывод зависит от достоверности *вьяпти*, т.е. всеобщего отношения между *садхьей* и *лингой*, но знание о таком всеобщем отношении является невозможным, ибо его нельзя почерпнуть из какого-либо источника достоверного познания — ни из восприятия, потому что его сфера ограничена лишь особыми случаями, ни из вывода, потому что он сам зависит от *вьяпти*.

Если действительно такова была позиция локайтиков, тогда, конечно, предположение о тенденции скептицизма, присущей их точке зрения, находит некоторое оправдание.

Но встает вопрос, действительно ли локайтики выдвигали подобную аргументацию. Ответ, вероятно, должен быть отрицательным, несмотря на то, что высказывания, призванные опровергнуть локайту, с которыми мы встречаемся в различных источниках, в значительной степени были направлены против их

заявления о примате чувственного восприятия и против их критики вывода как источника достоверного познания. Мы вскоре увидим истинный смысл этой критики.

А пока поставим другой вопрос: выдвигается ли в индийской философии по сути дела тот же самый аргумент против достоверности *вьяпти* с позиций какой-либо другой философской системы? Да, он выдвигался Шрихаршей в сочинении «Сласть опровержения», т.е. с позиций адвайта-веданты. Этот момент как-то проглядело большинство современных авторов, которые слепо приписывают локаятикам учение о полном отрицании достоверности вывода! С другой стороны, четко выявляются по меньшей мере два обстоятельства, заставляющие нас думать, что на самом деле локаятики отнюдь не занимали подобной позиции.

Дасгупта обеспечивает нас ценной информацией о том, каково было действительное отношение локаятиков к выводу. Ее особое значение состоит в том, что в данном случае речь идет об объяснении точки зрения локайты самим локаятиком, которого звали Пурандара. Туччи приводит выдержку из текста, в котором Пурандара изображается как автор со взглядами чарваков. Дасгупта подтверждает данное положение и доказывает, что этот локаятик жил в VII в. н.э.

Его отношение к выводу Дасгупта охарактеризовал следующим образом: «Пурандара... признает полезность вывода в определении природы всех вещей мира там, где можно приобрести чувственный опыт, но вывод не может быть применен для установления какой-либо догмы относительно трансцендентного мира, жизни после смерти или закона *кармы*, которые недоступны обычному чувственному опыту».

Дасгупта разъясняет точку зрения Пурандары, основываясь на комментариях джайнского автора

Вадидевы Сури: «Главная причина для проведения такого различия между достоверностью вывода в нашей практической жизни обычного опыта и установлением трансцендентальных истин за пределами опыта состоит в том, что индуктивное обобщение производится путем наблюдения огромного числа случаев соответствия при присутствии вместе с соответствием при отсутствии, и ни один случай соответствия при присутствии не может наблюдаться в трансцендентной сфере, ибо даже если бы такие сферы существовали, то они не могли бы восприниматься посредством органов чувств. Итак, раз в предполагаемом сверхчувственном трансцендентном мире не может наблюдаться ни один случай соответствия между *хету* и присутствием его *садхьи*, то никакое индуктивное обобщение, или закон сопутствования, не может быть сделано применительно к этой сфере».

Это была, конечно, вполне разумная позиция, а на то, что таковой могла быть действительная позиция локайтиков, намекает в дальнейшем Джаянта Бхатта. По его мнению, наиболее искушенные из чарваков утверждали, что существуют два типа вывода, а именно: *утпанна-пратити* и *утпадья-пратити*. Под первым имелся в виду вывод относительно того, знание о чем уже существует, под последним — вывод о чем-то таком, что остается неизвестным. Вывод о боге и т.п. — это был вывод второго типа. Кто, восклицал Джаянта устами чарваков, стал бы отрицать достоверность вывода об огне и т.п.? Но мыслящий рассудок не приемлет вывода относительно души, бога, последующего мира и т.д.

Такова была по сути дела позиция, которую отстаивал Пурандара. И если это была позиция локайтиков, то тенденция скептицизма, которую так бойко им приписывают, должно быть, не имеет под



собой никаких оснований. В этой связи Хириянна замечает:

«Итак, критики обычно полагают, что чарваки полностью отрицали рассуждение как *праману*, но если судить об этом на основании ссылки, содержащейся в одном из трактатов философии ньяя, то представляется, что они отвергали только такое рассуждение, которое другие обыкновенно считали достаточным для установления существования бога, будущей жизни и др. Такое различие в рас-судочной деятельности представляет точку зрения школы чарвака совершенно в ином свете. Но это лишь случайный намек, ведущий нас к пониманию истины. В общем же мы имеем дело с карикатурным изображением».

Однако, к сожалению, большинство современных ученых, чьи симпатии отнюдь не на стороне натурализма как философии, удовлетворено такими карикатурными изображениями и не предпринимает никаких серьезных усилий для того, чтобы восстановить утраченную натуралистическую традицию древнеиндийской философии, иногда доходя в этом вопросе до полного абсурда.

К примеру, мы только что видели, что Джаянта говорил о «наиболее искушенных» среди чарваков. Фактически он употребил слово «сушикшита-ра». В другом месте он добавил к названию *чарвака* бранный эпитет *дхурта*, что значит «лукавый». И вот теперь на основании подобного рода саркастических и бранных эпитетов, употребленных Джаянтой, наши современные ученые вообразили, что существовали две школы чарваков, из которых одна называлась «дхурта», а другая — «сушикшита», и нам говорят, что первая из школ не признавала достоверность вывода, а вторая признавала.

Несмотря на то, что такая классификация чарваков получила широкую известность, мы в индий-

ской философской литературе не находим для нее никакого другого основания. Кроме того, здесь проявляется особенность литературного стиля Джаянты, о чем свидетельствует подобное же употребление им прилагательных, выражающих сарказм, по отношению к другим системам философии. Так, например, он то же самое слово *сушикшита* в одном месте относит к сторонникам Прабхакары, в другом — к последователям Кумарилы Бхатты, и никому не приходит в голову считать это слово обозначением какой-либо отдельной философской школы мимансаков. С чарваками, однако, дело обстоит по-иному, потому что наши современные ученые не питают к ним симпатий.

Такое же недостаточно серьезное отношение характерно для обычного подхода современных ученых к этическим взглядам чарваков, которые им угодно называть чистейшим гедонизмом. «Под материализмом, — говорит Ф.Энгельс, — филистер понимает обжорство, пьянство, похоть, плотские наслаждения и тщеславие, корыстолюбие, скупость, алчность, погоню за барышом и биржевые плутни, короче — все те грязные пороки, которым он сам предается втайне». В известной мере такой же взгляд на этику обычно приписывается локаятикам. Но существует множество свидетельств того, что дело обстояло по-иному. Мы сошлемся на одно из них, встречающееся в «Шантипарве» «Махабхараты».

После великой курукшетрской битвы, когда братья-пандавы с триумфом возвращались, тысячи брахманов собрались у городских ворот, чтобы благословить Юдхиштуру. Среди них находился Чарвака. Он выступил вперед и обратился к царю: «Это собрание брахманов проклиняет тебя за то, что ты убил своих родственников. Чего ты достиг, уничтожив своих собственных людей и убив своих старших?»

Эти вырвавшиеся из уст Чарваки слова ошеломили собравшихся брахманов своей внезапностью. Юдхиштхира почувствовал себя смертельно оскорбленным и был готов умереть. Но тогда другие брахманы, придя в себя, заявили царю, что этот Чарвака лишь переодетый демон. И они сожгли этого раскольника Чарваку, превратив его в пепел.

Предание о Чарваке как о переодетом демоне являлось, разумеется, типичным мифом, с помощью которого пытались отпугнуть людей от материалистической философии. Но дело в том, что в этом отрывке из «Махабхараты» философ ничего не сказал такого, что могло бы даже отдаленно указывать на этику, признающую слепое эгоистическое удовольствие, ибо темное деяние, в котором Юдхиштхира был обвинен, состояло в умерщвлении родственников и убиении старших. Именно это имело место в битве, разгоревшейся в Курукшетре. Родственникам суждено было быть убитыми. Старые моральные ценности племенного общества попирались и уничтожались. Протест Чарваки против этого был искренним и смелым. Но Чарвака был сожжен, а моральные нормы должны были подвергнуться пересмотру и установлению в соответствии с новой ситуацией.

Это и было сделано в «Бхагавадгите». Накануне курукшетрской битвы Арджуна был подавлен. Нет, он не будет убивать своих родственников и уничтожать старших! Нет, он не будет сражаться! Поэтому Кришна должен был возвысить его ум до величественных метафизических высот, где смерть ничего не значит.

Однако прежде чем поступить так, Кришна должен был уделить внимание более прозаическим и мирским соображениям. Он приводил такие доводы: «Ты окажешься на небе, если тебя убьют в этой битве, а если ты выиграешь ее, ты будешь

наслаждаться на земле». Сказано вполне откровенно. Любой исход, оказывается, сулит наслаждение. Что это, как не настоящая философия наслаждения! Уж не могло ли получиться так, что те, кто обвинял локаятиков в том, что они якобы придерживаются вульгарной философии наслаждения, сами исповедовали ее, хотя и тайно?

Отвергая поэтому банальный взгляд, согласно которому наши натуралисты были просто гедонистами, мы можем сосредоточить свое внимание на их серьезном вкладе в индийскую этику. С точки зрения этики и практической деятельности самая существенная часть их вклада состоит, по-видимому, в том, что они восстали против доктрины *кармы*, которая фактически была и до сих пор остается краеугольным камнем индуизма.

Действительно, трудно переоценить роль, которую играет эта доктрина внутри и вне философских кругов. Всякое возникновение метафизической спекуляции со стороны индийских философских систем, в особенности же поддержание и развитие такой спекуляции, имело место благодаря вере в доктрину *кармы* и желанию вырваться из круговорота перевоплощений и достичь таким образом трансцендентальной свободы.

Даже такие явные атеисты, как буддисты и джайны, придали этой доктрине первостепенное значение — в их философских построениях *карма* заняла такое важное место, что бог оказался излишним. Представители же других философских систем, не отрицавшие бытия бога, ни в коей мере не умаляли роли *кармы*. По их мнению, божественное предопределение не было произвольным, а получало выражение через закон *кармы*.

Но эта доктрина представляла собой нечто большее, чем просто предмет ученых споров. В течение многих столетий, проникая в самую гущу масс бла-

годаря таким средствам популяризации, как деревенское исполнение эпических поэм, изложение мифологических сказаний и чтение разного рода других сочинений по религии, она овладела умами миллионов в нашей стране.

Суть этой доктрины проста. Каждый поступок человека с неизбежностью вызывает соответствующий ему результат. Добрый поступок влечет за собой нечто хорошее, дурной поступок — нечто плохое. Следовательно, все то, что приносит вам ныне наслаждение или страдание, есть результат ваших прошлых деяний, и то, каким образом вы поступаете сейчас, определяет вашу жизнь в будущем.

Такая доктрина должна была неизбежно основываться на концепции души, подверженной переселению, ибо она должна объяснить, почему мы часто видим, что добродетельный человек влачит жалкое существование, а дурной — благоденствует. Будучи подкреплена понятием о новом рождении и ином мире, она провозглашает, что добрый поступок, хотя он и не приносит благополучия в этой жизни, обязательно принесет его в будущей жизни, тогда как благополучие человека, который ныне оказывается дурным, должно быть результатом его добрых дел, совершенных в прошлой жизни, а его нынешние пороки, хотя они и остаются сейчас безнаказанными, несомненно обрекут его на жалкое существование в будущей жизни.

Следовательно, эта доктрина явно подразумевает, что наше прошлое нависает над нами как темная неотвратимая сила. Вот как это изложил С. Радхакришнан: «Что бы ни случилось с нами в этой жизни, мы должны принимать это с покорностью, так как оно результат наших прошлых деяний». Она также выдвигается как какое-то оправдание наблюдаемого различия в условиях, в ко-

торых живет человек. Хириянна говорит: «Ее ценность как возможного пути, ведущего к рациональному объяснению наблюдаемых несправедливостей жизни, ясна».

Поэтому легко понять, почему, начиная с эпохи Упанишад, эта доктрина *кармы* использовалась для оправдания кастовой системы. Так, «Чхандогья-упанишада» возвещает: «Поэтому тем, кто отличается здесь благим поведением, суждено получить новое зачатие в благом лоне женщины или из варны брахманов, или из варны кшатриев, или из варны вайшьев. Но те, которых отличает здесь низменное поведение, попадут, несомненно, в удушливое лоно или собаки, или свиньи, или женщины-чандалки». «Бхагавадгита» же вкладывает в уста самого бога слова о том, что он создал четыре касты согласно тому же закону *кармы*: «Деление на четыре касты произведено мною согласно делению добродетели и действия (*гуна-карма-вибхагашах*)».

Если учесть, что таково было традиционное понимание закона *кармы*, то особую значимость приобретает тот факт, что локаятики оказались единственными философами, которые энергично отвергли этот закон. Мы уже видели, как им настойчиво приписывалась *свабхава-вада*, или доктрина естественной причинности, и джайнский автор Гунаратна справедливо усмотрел в ней отрицание закона *кармы*: «По мнению некоторых, совсем нет никакой *кармы*; весь многообразный мир должен быть объяснен естественными причинами». В самом деле, отвергая концепцию переселяющейся души, наши натуралисты проявили лишь последовательность, отвергнув и закон *кармы*.

Одним из самых ранних индийских натуралистов был Аджита Кешакамбали, который, возможно, являлся современником Будды. В раннем буддийском

источнике его точка зрения изложена следующим образом: «Нет таких вещей, о царь, как милостыня, жертвоприношение или подаяние. Нет ни плодов, ни результатов добрых или дурных поступков... Человек состоит из четырех элементов. Когда он умирает, все земное в нем возвращается в землю, жидкое — в воду, тепло — в огонь, ветер — в воздух, а его способности уходят в пространство. Четыре носильщика уносят его мертвое тело на носилках. Пока они достигнут места кремации, люди провозглашают хвалу, но там кости его побелеют, а подношения превратятся в пепел. Разговор о дарах — это доктрина глупцов. Когда люди говорят, что в ней есть какая-то выгода, то это бессодержательная ложь, пустая болтовня. Глупые и мудрые после распада тела одинаково погибают, уничтожаются и после смерти больше не существуют».

Другим материалистом примерно того же самого периода был Паяси, которого как буддийские, так и джайнские источники описывают как царя. Буддийский диалог «Паяси-суттанта» и джайнский труд «Раяпасенайджджа» были посвящены опровержению его взглядов и описанию его возможной беседы соответственно с буддистами и джайнами. В первом из сочинений его точка зрения представлена следующими словами: «Нет ни иного мира, ни существ, если они не воспроизведены родителями, ни плода или результата доброго или дурного деяния».

Оба сочинения особо интересны потому, что они сохраняют для нас целый ряд доводов, которые, как можно предположить, Паяси выдвигал в защиту своего мнения. Они дают нам какое-то представление о том, каким образом философ тех далеких дней, располагавший, что вполне понятно, ограниченным запасом научных данных, отверг бы идею об ином мире, новом рождении и *карме*.

Прочитируем «Паяси-суттанту»:

«У меня были друзья и товарищи, родственники, люди той же крови, что и я, которые запятнали себя убийством, воровством, прелюбодеянием, ложью, клеветой, бранью, сплетнями, алчностью, мысли которых черны, а суждения злонамеренны. Смертельные муки и болезнь тотчас стали их уделом. Когда я осознал, что им не оправиться от этого недуга, я пошел к ним и сказал:

“О люди, согласно взглядам и по мнению некоторых странников и брахманов, те лица, которые нарушают предписания морали, — они, когда тело распадается после смерти, рождаются вновь, чтобы оказаться в пустыне, на горестном пути, в гиблом месте, яме. И вот вы, о люди, нарушили эти предписания. И если все то, что говорят эти почтенные странники и брахманы, верно, то тогда, о люди, таковой будет и ваша судьба. И если, о люди, этому суждено будет случиться с вами, то придите ко мне и скажите: “Есть иной мир, есть новое рождение, не обусловленное родителями, есть плод и результат добрых и дурных деяний”. Вы, о люди, в моих глазах заслуживаете доверия, и я полностью полагаюсь на вас. И все то, о чем бы вы ни сказали, что вы это видели, будет мною восприниматься так, как будто я сам видел это своими глазами”. Сказав мне в ответ “очень хорошо”, они согласились выполнить мою просьбу. Но с тех пор они и сами не пришли, и не прислали гонца. И теперь... для меня это является свидетельством того, что нет ни иного мира, ни нового рождения, если только оно не вызвано родителями, ни плода или результата добрых или дурных деяний».

Подобным же образом Паяси в дальнейшем повествует о том, что у него были друзья и родственники, жизнь которых характеризовалась добродетельными поступками и которые поэтому, если



принять доктрину *кармы*, должны были вновь родиться в «светлом и счастливом мире». Они, как повествует Паяси, согласились сообщить ему о том, действительно ли их новое рождение будет таким, но никто из них не дал о себе знать, что явилось для Паяси еще одним доказательством того, что нет иного мира, нового рождения или *кармы*.

Следующий довод Паяси полон живого сарказма. Он как бы подстрекал сторонников доктрины *кармы* к тому, чтобы они осуществили на практике свои заповеди. «Я вижу странников и брахманов высокой морали и добродетели, любящих жизнь, питающих отвращение к смерти, любящих счастье, избегающих печали. И я думаю: «Если бы этим добрым странникам и брахманам суждено было знать: 'Мы станем богаче, когда умрем', то тогда эти добрые люди или приняли бы яд, или закололи бы себя, или покончили бы с собой, повесившись, или бросились бы в пропасть. Но именно потому, что им неизвестно, что после смерти их ожидает большее богатство, они любят жизнь, питают отвращение к смерти, любят счастье, избегают печали». И это является для меня свидетельством того, что нет никакого другого мира, нет существ, если только они не воспроизведены родителями, нет ни плода, ни результата добрых или злых деяний».

Наши древние натуралисты, видно, любили прибегать к сарказму, когда дело касалось точно таких же или подобных положений, ибо они легко вызывают у нас в памяти стихи, которые в «Сарва-даршана-санграхе» приписывались чарвакам:

*Если шраддха ведет к вознаграждению умерших,  
Тогда тоже и здесь, когда путники отправляются  
в дорогу, нет нужды снабжать их провизией.*

*Если существа, находящиеся на небесах, уба-  
жаются тем, что мы совершаем здесь шраддху,*

*То почему бы не дать пищу тем внизу, которые стоят на крыше?*

Такие стихи, как эти, были распространены с далеких времен. В «Рамаяне», например, некто, по имени Джабали, подобными же стихами пытается склонить Раму к отказу от глупых идей относительно доктрины кармы:

*Разве можно пищей, которую кто-то съел, накормить других людей?*

*Разве может пища, дарованная брахману, быть впрок нашим отцам?*

*Хитрые жрецы придумали эти сентенции и не без умысла говорят: «Преподноси дары и совершай подвижничество, оставь земное богатство и молись».*

Но вернемся к Паяси.

В том диалоге, который мы сейчас рассматриваем, он привел еще четыре довода, которые, несмотря на суровость применявшихся тогда наказаний, не могут не поразить нас содержащимся в них требованием прибегать к эксперименту, для того чтобы в чем-либо удостовериться.

«Вот случай с людьми, которые, поймав преступника на месте преступления, приводят его на суд и говорят: “Этот преступник, о владыка, был захвачен на месте преступления. Накажите его так, как пожелаете”. И я говорю: “Ну хорошо, почтенные; поместите этого человека живым в кувшин, заткните горло кувшина, оберните его сырой кожей, обмажьте сверху влажной глиной, поставьте кувшин в печь и разожгите огонь”. Сказав “хорошо!”, они повинуются мне и разжигают огонь. Когда нам становится известно, что человек мертв, мы снимаем кувшин, развязываем и распечатываем его горло и тут же осматриваем его с мыслью: “Возможно, мы увидим, как вылетает душа”. Но

мы не видим, что душа этого человека выходит из кувшина. И это является для меня свидетельством того, что нет ни иного мира, ни нового рождения, если только оно не обусловлено родителями, ни плода или результата добрых или дурных деяний».

Подобные опыты царь предлагал проводить с преступниками, схваченными на месте преступления и поэтому подлежащими казни:

«И я говорю: “Ну хорошо, почтенные; взвесьте-ка этого человека живым, а потом удавите его тетивой и снова взвесьте”. И они поступают так, как им сказано. Пока он живет, он более плавуч, гибок, податлив. Но будучи мертвым, он становится более тяжелым, одеревенелым, неподатливым. Это является для меня свидетельством того, что нет ни иного мира, ни нового рождения, если только оно не обусловлено родителями, ни плода и ни результата добрых или дурных деяний».

Вот описание еще одного эксперимента:

«Вот случай с людьми, которые захватили преступника с поличным, привели его на суд и говорят: “О владыка, этого преступника схватили на месте преступления. Накажите его так, как пожелаете”. И я говорю: “Ну, почтенные, убейте этого человека, сдирая с него кожу, отделяя мясо от сухожилий и кости от мозгов”. Они повинуются. И когда он уже полумертв, я говорю:

“Положите его на спину. Возможно, мы увидим, как из него выходит душа”. Они поступают так, как я им говорю, но мы не видим, чтобы душа выходила.

Тогда я говорю:

“Ну, тогда согните его и положите... на этот бок... на другой бок... поставьте его... поставьте его на голову... поддайте ему рукой... комыями... в этот бок... в тот бок... кругом. Теперь мы, возможно, увидим, как из него выходит душа”. И

они поступают, как им велено, но мы не видим, чтобы душа выходила. У него есть зрение, и имеются формы, но орган чувства не воспринимает их. У него есть слух, и имеются звуки, но орган не воспринимает их. У него есть обоняние, и имеются запахи, но орган не воспринимает их. У него есть язык, и имеются различные вкусовые свойства, но орган не воспринимает их. У него есть тело, и имеются разные осязаемые предметы, но орган их не воспринимает. Это является для меня свидетельством того, что нет ни иного мира, ни нового рождения, если только оно не обусловлено родителями, ни плода или результата добрых или дурных деяний».

Все это дает нам некоторое представление об аргументации наших древних натуралистов.

Современный ученый, конечно, не стал бы прибегать к таким грубым приемам ради подтверждения своих взглядов. Он располагает неизмеримо большим запасом научных данных, чтобы обосновать свою точку зрения, его натурализм в огромной мере обогатился знаниями, накопленными по мере прогресса науки. Но решающее значение имеет все же то обстоятельство, что нашим ранним натуралистам удалось по-своему и несмотря на недостаточность научных данных, которыми они располагали, отстоять те основные истины, которым грозила опасность оказаться забытыми в связи с растущим влиянием спиритуализма.

Винтерниц заметил однажды, что «для развития индийской философии оказалось роковым то, что Упанишады понадобилось объявить откровением». Данное утверждение справедливо особенно в том смысле, что оно имеет в виду божественное одобрение, приписываемое спиритуалистической, отрицающей реальный мир точке зрения, которое стало наиболее серьезным препятствием для развития ин-

дийской философии в духе следования научным данным. Однако не менее роковым обстоятельством явилась утрата текстов, проповедующих натуралистический взгляд. Оно лишило нас возможности получить должное представление о нашем наследии в области научного мышления и привело к засилью спиритуализма в индийской философии.

Поэтому ныне для нас важно собрать все то, что сохранилось от системы локаята, и на основе тщательного изучения собранного материала воссоздать историю индийского натурализма, которая на сегодняшний день наполовину забыта и наполовину искажена.

Из вышесказанного, однако, следует, что было бы весьма рискованно браться за это дело, имея явное предубеждение против натурализма как такового, ибо все то, что сохраняется от системы локаята, сохраняется в форме *пурвапакши*, т.е. в той форме, в которой она осмеивалась и отвергалась. При таких обстоятельствах всякая предвзятость по отношению к натурализму легко может привести к тому, что карикатурное изображение локаяты будет принято за ее настоящее изображение. Фактически так и случилось с большинством современных авторов по индийской философии, несмотря на их большую эрудицию в области текстологии.

К счастью, мы ныне становимся свидетелями растущего влияния натуралистической философии. И это не является случайным; по крайней мере, это не является случайным в плане индийской традиции. Ибо в истории индийской философии локаята означала не только натуралистическую философию, но также (причем довольно отчетливо) и философию народа, как бы ни раздували ученый миф относительно индийского спиритуализма.

## АННОТИРОВАННЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

**Абхава** — небытие. 243

**«Абхидхамма-питака»** — третья и хронологически последняя из буддийских питак, посвященная, как полагают, исключительно проблемам метафизики. 177, 205

**Абхидхарма** 201, 211

**«Абхидхарма-вибхаша»** — комментарий на «Джнянапрастхану» Катьяянипутры, составленный, как полагают, на Четвертом буддийском соборе, состоявшемся при покровительстве императора Канишки, ок. II в. н.э. 204

**«Абхидхарма-коша»** — основной труд буддистов-сарвастивадинов, написанный Васубандху. 205, 220

**«Абхидхарма-самая-прадипа»** — труд буддистов-сарвастивадинов, написанный строго с позиций вайбхашиков Сангхабхадрой или одним из его последователей. 205

**Абхута** — правильное, верное (о познании). 140

**Абхьюдая** — процветание в этом мире. 236

**Аватара** — божественное перевоплощение. 118

**Аваява** — составная часть силлогизма. 235

**Авиджняпти** — тонкая материя, истекающая из кармы. 207

**Авидья** — неведение, незнание. 11, 112, 125, 137-138, 142, 184, 208-209, 271

**Авьякта** — непроявленная материя. 157-159, 163, 165

**Агантукарадžas** — случайная грязь. 203

**Агни** — ведический бог огня. 95

**Адвайта** — лишнее двойственности, единое. 113-115, 119, 141-142

**«Адвайта-брахма-сиддхи»** — руководство по системе адвайта-веданта, написанное Саданандой Яти. 52

**Адвайта-веданта** — школа веданты, опирающаяся на точку зрения знаменитого Шанкары, согласно которой истое сознание является единственной реальностью. 12-13, 49-53, 55-56, 83, 88, 99, 112, 119, 125, 135, 138-139, 143, 155, 167, 210, 221, 223, 227, 271, 274

**«Адвайта-сиддхи»** — текст, авторство которого приписывается Мадхусудану Сарасвати. 50

**Аджата-вада** — доктрина, отрицающая возникновение мира. 139-140

- Аджати** — невозникновение. 140
- Аджива-кая** — неодушевленная субстанция. 195
- Аджита Кешакамбали** — современник Будды, натуралист. 281
- Аджняна-вада** — агностицизм. 193
- Адитья** — ведическое божество. 26
- Адришта** — совокупность хороших и дурных качеств. 92-93
- Адришта-вада** — теория сверхъестественного. 148
- Адхарма** — условие покоя. 195
- Адхварью** — ведический жрец. 65
- Адхьятма-вада** — спиритуализм. 148
- «Айтарей-брахмана»** 76
- «Айтарей-упанишада»** 76
- Акаланка** — джайнский философ, относимый примерно к 750 г. н.э., который впервые придал законченную форму основам джайнской логики. 25, 190
- Акаша** — пространство, мировой эфир. 159, 162, 195, 208, 243-244
- Акшапада** — одно из имен Готамы, предполагаемого основателя системы ньяя. 232
- Алаукика** — необычное (о восприятии). 260
- Алая-виджняна** — хранилище сознания. 203
- Альвары** — одна из вишнуитских сект (Южная Индия). 114-115
- Амитабха** 224
- Апади** — вечный, не имеющий начала. 163
- Анайкантика** — ошибка в выводе из-за неправильной средней посылки. 265
- Анаксагор** 82, 248
- Ананкэ** (др.-греч.) — необходимость. 248, 250
- Анатма-вада** — учение об отрицании неизменной души, как субстанции. 178
- Анатхапиндика** 199-200
- Анвикшики** — логика, философия. 55
- Анги** — тексты, составляющие особый класс священной литературы джайнов. 190
- Анеканта-вада** — учение об отрицании абсолютного. 191
- Анирвачения-кхьяти** — иллюзия, как восприятие неопишуемой нереальности. 106, 142
- Анируддха** — автор комментария на «Санкхья-сутру», живший в XV в. н.э. 155
- Анитья-вада** — учение о всеобщем непостоянстве. 178
- Аннама Бхатта** — философ XVII века, принадлежавший к школе ньяя-вайшешика и получивший известность как автор руководства «Таркасанграха». 26
- Анрита-доша** — ошибочность. 53
- Антах индрия** — внутреннее чувство. 252
- Анубхава** — представление, изображение. 257
- Анумана** — логический вывод. 258, 261
- Ануманашрита** — основанный на выводе. 101
- Аньоньябхава** — взаимное небытие. 255
- Аньятха-кхьяти** — иллюзия, как восприятие одной реальной вещи в другой. 108

- Ап** — вода. 243
- Апаварга** — освобождение. 235
- Ападева** — философ XVII века школы миманса. 89-90
- Апрадхана** — вторичный. 151
- Апрама** — недостоверное познание. 257
- Апратисанкхья-ниродха** — недостоверное познание. 208
- Апурва** — невидимая сила, порождаемая выполнением обрядов. 96
- Арамбха-вада** — учение о подлинной новизне следствия. 140
- Араньяки** — тексты, составляющие особый класс ведической литературы, в которых рассматриваются главным образом вопросы магии и протопhilosophии. 74, 76, 78-79, 81
- Арджуна** 278
- Аристотель** 29, 233, 262
- Ариштанеми** — джайнский пророк. 189
- Арта** — объект познания. 163, 226-227
- Артхакриякари сат** — реальный постольку, поскольку выполняет свою функцию. 215
- Артхапарикшанашрита** — базирующийся на онтологическом основании. 101
- «Артхашастра»** — трактат, посвященный вопросам социальной и государственной организации общества, создание которого приписывается Каутилю. 55, 57, 269
- Арчата** — буддийский логик примерно IX в. н.э., автор комментария на сочинение Дхармакирти «Хетубинду». 226
- Арьядева** — выдающийся представитель буддийской школы мадхьямика; ок. 320 г. н.э. 220
- Арья-сатья** — благородная истина. 178
- Арьяшура** — автор «Джатакамалы»; ок. IV в. н.э. 177
- Асана** — положение тела. 171-172
- Асанга** — философ, который одним из первых последовательно изложил буддизм школы йогачара; ок. 450 г. н.э. 220
- Асандигдха** — несомненное (о представлении объекта). 257
- Асат** — несуществующее. 142
- Асаткарья-вада** — см. арамбха-вада. 140
- Асат-кхьяти** — иллюзия, как принятие несуществующего за существующее. 106
- Асиддха** — ошибка в выводе из-за недоказанности среднего термина. 265-266
- Асрава** — прилив, загрязнение. 197, 206-208
- Астика** — ортодоксальный; ортодокс. 57-58
- Астикая** — занимающие одновременно различные места (о видах субстанции). 195
- Асури** — как полагают, учитель системы санкхья в древности. 153
- Асуры** — класс низших богов, демоны. 146-147
- Атеизм** 50, 89, 93, 224, 249-250
- Атма-кхьяти** — иллюзия, как принятие субъективного за объективное. 106
- Атман** 55, 65, 80, 120-121, 225, 243, 251



- «Атмататтва-вивека» — сравнительно раннее сочинение Удаяны, в котором изложение системы ньяя-вайшешика имеет особую направленность против буддийского понимания индивидуальной души. 52, 231
- Атомистика** 62, 101, 196, 233, 244, 249-251
- «Атхарваведа» — один из самых древних четырех сборников текстов ведической литературы, содержащий в основном магические заклинания. 60, 65, 71, 123
- Атьянтабхава** — абсолютное небытие. 255
- Аурукья-даршана** 20
- Аханкара** — ощущение «Я». 159-160, 163
- Ахимса** — непричинение вреда. 198
- Ачарья** — учитель, наставник. 47
- Ачетана-карана-вада** — учение о лишенной сознания материи, как о первопричине. 160, 164
- Ачинтья-бхедабхеда-вада**, или доктрина невыразимого вида тождества в различии, — философская доктрина ведантистской школы Чайтаньи — так называемого бенгальского вишнуизма. 118
- Ашвагхоша** — буддийский поэт, драматург и философ; ок. II в. н.э. 147, 177, 181
- Ашока** 200, 203
- Аятана** — пять органов чувств. 184
- Бадараяна** — предполагаемый автор «Брахма-сутры». 111
- Бадхва** — древний мыслитель. 81
- Бадхита** — ошибка в выводе в силу того, что средний термин опровергается каким-либо иным источником познания. 266
- Балаки** — древний мыслитель. 81
- Бандха** — связывание карматерии (у джайнов). 197
- Беркли** 97-98, 105
- Бимбисара** — царь Магадхи. 180
- Бог** 20, 26, 36, 39, 69, 84, 89-94, 98, 113-119, 128, 155-156, 165, 167-169, 181-182, 203, 218, 231, 249-251, 259, 275-276, 279, 281
- Бодхи** — просветление. 218
- Бодхисаттвы** 217
- «**Бодхичарьяватара**» — поэтическое произведение религиозного содержания Шантидевы, популяризирующее буддизм махаяны. 220
- Брахма-вада** — доктрина брахмана. 164, 272
- Брахма-карана-вада** — учение о брахмане, как первопричине. 164
- Брахман** 50-51, 80, 83, 93, 111-116, 119-120, 124-127, 130-132, 135, 140-144, 156, 164-165, 167, 223, 225, 247, 285
- Брахман** — ведический жрец. 65, 122, 236, 277-278, 281, 283-284
- Брахманы** — тексты, составляющие особый класс ведической литературы, в которых прежде всего освещаются ведические обряды. 60, 66, 71, 73-74, 76, 78, 84-87, 95
- «**Брахма-сутра**», или «Веданта-сутра» — первое систематическое изложение филосо-

- фии Упанишад, создание которого приписывается Бала-раяне. 111-112, 114-116, 119, 135, 137, 154-155, 164-165, 171, 205, 268
- «**Брихадараньяка-упанишада**» 76-77, 79, 81-82, 121, 133
- Брихаспати** — ведическое божество, согласно легенде основавшее систему локаята. 147
- «**Брихати**» — большой комментарий Прабхакары к комментарию Шабары на «Миманса-сутру». 88-89
- Будда** — основатель буддизма, умерший в 483 г. до н.э. 21, 47, 58, 170, 174, 176-184, 186-187, 189, 193, 199, 201-203, 206, 211-212, 217-219, 224, 281
- Буддизм** 22, 41, 44, 47-49, 58, 97, 99, 103, 117, 171, 176-177, 184-187, 199-202, 205, 209, 216, 218, 221, 224, 227, 235, 256
- Буддхапалита** — представитель буддийской школы мадхьямика; ок. V в. н.э. 219
- «**Буддхачарита**» — поэтическая биография Будды, написанная Ашвагхошей. 177, 181
- Буддхи** — разум, интеллект. 159-161, 163
- Бхава** — желание быть рожденным, стремление к становлению. 184
- Бхававивека** — представитель буддийской школы мадхьямика; ок. V в. н.э. 219
- «**Бхагавадгита**», или просто «Гита» — стихотворный трактат по философии и религии, представляющий собой часть «Махабхараты» и пользую-
- щийся широкой популярностью среди ортодоксальных индуистов. 278, 281
- Бхакти** — преданность богу. 115, 117-119
- «**Бхамати**» — комментарий Вачаспати Мишры к комментарию Шанкары на «Брахма-сутру». 222
- Бхаскара** — известен как самый ранний комментатор «Брахма-сутры» теистического толка, живший в период времени между Шанкарой и Рамануджей. 114
- Бхатта-миманса** — школа системы миманса, основанная Кумарилой Бхаттой. 88-89, 108
- Бхашья** — комментарий. 19
- Бхедабхеда-вада**, или доктрина тождества в различии, — философская доктрина Бхаскары. 114
- Бхрама** — ошибка. 257
- Бхранта** — неправильное, ложное (о познании). 228
- Бхуйодаршана** — частное наблюдение. 264
- Бхума** — бесконечность. 123
- Бхута** — сущее, элемент, субстанция, материя. 122-123, 140, 243-244
- Вада** — спор ради отыскания истины. 234-235
- Вадидева Сури** — джайнский философ. 275
- Вайбхашика** — одна из школ буддийской философии. 44, 206-209
- Вайдалавратика** — лицемер. 33
- Вайдика** — свидетельство Вед. 259
- Вайшешика** — одна из главных систем индийской фи-

- лософии, уделяющая внимание в основном вопросам эмпирической онтологии. 19-21, 25, 59, 155, 229-230, 258
- «Вайшешика-сутра»** — источник по системе вайшешика, создание которого приписывается Канаде. 34, 54, 171, 230, 233-234, 236
- Вайю** — воздух, ведическое божество. 26, 85, 95, 117, 243
- Валлабха** — комментатор-теист «Брахма-сутры», примерно XV век н.э. 116, 118
- Варнашрама дхарма** — деление на касты. 18, 34
- Варттика** — критическое сочинение. 19
- Варуна** — ведическое божество. 26, 65
- Васубандху** — буддийский философ примерно V века н.э., который первоначально был сторонником школы вайбхашика, а затем перешел на позиции школы йогачара. 98, 205, 220
- Васудева Сарвабхаума** — первый проповедник философского учения неонья в Бенгалии; примерно XV — XVI вв. 231
- Ватсьяяна** — автор самого раннего дошедшего до нас комментария на «Ньяя-сутру»; ок. IV в. н.э. 48, 230, 235, 241
- «Ватсьяяна-бхашья»** — комментарий Ватсьяяны на «Ньяя-сутру». 230
- Вачаспати Мишра** — автор очень важных комментариев к трудам, принадлежавшим к различным философским системам, а именно: санкхья, йога, ньяя, миманса и адвайта-веданта; ок. IX в. н.э. 25, 49, 113, 155, 170, 222, 231
- Ведана** — ощущение. 184, 186
- Веданта** 25, 34, 36, 41, 44, 49-51, 53, 59, 64, 74, 83-84, 90, 93, 111-112, 114, 119, 136, 151, 154-156, 161, 164-165, 167, 171, 209, 221-222, 230, 251, 271, 273
- «Веданта-сутра»** — то же самое, что и «Брахма-сутра». 111
- Веды** — сборники текстов, составляющие обширную (самую древнюю на каком-либо из индоевропейских языков) литературу, которая считается наиболее священной среди ортодоксальных индуистов. 32-35, 39, 41, 53, 58-62, 64-65, 74, 78, 84-85, 90, 93, 95-96, 111, 123, 130, 136-137, 232, 235-236, 259
- «Вибхаша»** — то же самое, что и «Абхидхарма-вибхаша». 205, 211
- Вибхути** — сверхъестественные силы, обретаемые практикующими йогу. 173
- Виварта-вада** — учение об иллюзорном характере перехода причины в следствие. 140-141
- Виджняна** — сознание, ум, разум. 184, 186, 224-225
- Виджняна Бхикшу** — философ-теист примерно XVI века н.э., заявлявший о своей приверженности системе санкхья. 52-53, 119, 154-155, 170
- Виджняна-вада**, или субъективный идеализм, — философская доктрина буддийской школы йогачара. 219, 224-225, 228

- Виджнянагхана** — масса сознания. 123
- «**Виджняпти-матрата-сиддхи**» — труд Васубандху в защиту доктрины виджняна-вада. 220
- Видуадба** — царь Косалы. 180
- Видьянанда** — джайнский логик. 25, 191, 272
- Викармастха** — нарушитель кастовой дисциплины. 33
- «**Виная-вибхаша**» 204
- «**Виная-питака**» — один из трех древних сборников (питака) буддийской канонической литературы, посвященный вопросам монашеской дисциплины. 176, 183, 204
- Виндхьявасин** — древний представитель системы санкхья. 154
- Випарьяя** — ошибка. 257
- Вируддха** — ошибка в выводе в силу противоречивости среднего термина. 265
- Витанда** — спор, характеризующийся сокрушительной критикой взглядов оппонента. 234-235
- Витхи** — последовательный взгляд. 186
- Вихара** — монастырь. 47, 201
- Вишеша** — изначальная особенность. 229, 243, 252-254
- Вишиштадвайта-вада**, или ограниченный недуализм, — философская доктрина ведантистской школы Рамануджи. 89, 114-115
- Вишну** 113-114, 117
- Вишнуиты** 113-114, 116-119
- «**Вишну-пурана**» 147
- Вишрама** — остановка, прекращение. 245
- Водху** — древний представитель системы санкхья. 153
- Вриттикара** — ранний комментатор «Миманса-сутры», цитируемый Шабарой. 88, 100-101
- «**Вьйомавати**» — комментарий Вьйомашивы на произведение Прашастапады по философии вайшешика. 230
- Вьйомашива** — один из комментаторов труда Прашастапады по системе вайшешика, живший в VIII в. н.э. 230
- Вьявахарика-сатта** — существование с точки зрения практики. 143-145
- Вьякти** — особое, индивидуальное. 163, 254
- Вьяпти** — всеобщее отношение сосуществования между средним и большим терминами. 102, 262-265, 273-274
- Гададхара** — представитель неоньяи; ок. XVII в. н.э. 231-232
- Гангеша** — основатель неоньяи; ок. XIII в. 231
- Гарбе Р.** 20, 153-155, 160-161, 169, 232, 270
- Гаргьяна** 81-82
- Гаудапада** — как полагают, учитель наставника Шанкары; ок. 800 г. н.э. 112, 138-140, 151-152, 155, 227
- Гаутама** 230
- Гераклит** 14, 187, 247
- «**Гита**» — см. «Бхагавадгита» 41, 112
- Готама** — см. Акшапада 230, 232, 235-237
- Готра** — род. 20, 87
- Гуна** — «качество», неизбежно присущее материи. 158, 210, 239, 243, 252
- Гунаратна** — джайнский автор, получивший широкую

- известность как составитель комментария «Тарка-рахасья-дипика» на компендиум индийской философии «Шад-даршана-самуччая» Харибхадры; ок. XV в. 36, 281
- Даршана** 54-56
- Дасгупта С.Н.** 54, 111, 139, 154, 162-163, 168, 170, 270, 274
- Двадша-нидана** — цепь причинной зависимости. 178, 184
- Двайта-вада** — философское учение ведантистской школы Мадхвы, дуализм. 117
- Двайтадвайта-вада**, или дуализм в монизме — философское учение ведантистской школы Нимбарки. 116
- Двиджа** — «дважды рожденный», представитель одной из трех высших варн. 33
- Двьянука** — пара, двойка. 246
- Джабали** 285
- Джагадиша** — представитель неоньяи; ок. 1700 г. 231
- Джайвали** 81
- Джаймини** — предполагаемый автор «Миманса-сутры». 87, 89, 95
- Джайны** 19, 35, 49, 58, 189-194, 196-198, 232, 244, 251, 256, 272, 274, 279, 281
- Джайнизм** 24-25, 36, 57-58, 170, 189-191, 194, 196-198, 207, 212, 244, 256, 269, 272, 282
- Джалпа** — спор ради достижения победы. 234-235
- Джанака** 79, 133
- Джанашрути** 74-75
- Джатаки** — рассказы о предыдущих рождениях Будды. 177, 181, 183
- «**Джатака-мала**», или «Гирлянда джатак» — произведение Арьяшурь о предыдущих рождениях Будды. 177
- Джати** 185, 234-235, 253-254, 260
- Джаянта Бхатта** — видный представитель системы ньяявайшешика, ок. XI в. н.э. 26, 57, 231, 240, 275-277
- Джаяраши Бхатта** — крайний скептик, которого по ошибке часто изображают как натуралиста. 270-273
- Джетавана** 199
- Джива** — индивидуальная душа. 114, 116, 195, 250
- Дживатман** 117
- Джина** — победитель. 58
- Джняна** — познание. 115, 135-136, 144, 225
- Джняна-канда** — раздел ведической литературы, посвященный познанию. 78
- Джняна-лакшана-пратьякша** — необычное восприятие объекта, обусловленное предыдущим знанием о нем. 260
- «**Джнянапрастхана**» — сочинение Катьяйнипутры; «Махавибхаша» буддистов школы вайбхашика являлась комментарием на это сочинение. 205, 211
- Джнянашри** — буддийский логик; ок. 983 г. н.э. 226
- Джнянендриа** — сенсорный орган. 159
- Джогендранатх** 51
- Джха Г.** 87-88
- Дигамбара** — секта джайнизма. 189-191
- Дигнага** — основатель буддийской школы логики; ок. 500 г. н.э. 48-49, 174, 225, 227, 230, 263
- Дик** — пространство. 243

«Дипашикха» — текст прабхакара-мимансы, написанный Шаликанатхой. 89

Доша — порок. 239

Дравья — субстанция. 243, 252

Драшта — провидец, ведический поэт. 61

Дриштанта — типичный пример. 91, 102, 235

Дурвека — буддийский логик, автор комментариев на сочинения Дхармоттары и Арчаты. 228

Дурвекамишра — см. Дурвека. 226

Дхарана — внимание. 172

Дхарма 176, 195, 207-210, 236-237

Дхармакая — космическое тело Будды. 224

Дхармакирти — крупнейший буддийский логик после Дигнаги; ок. VII в. н.э. 49, 174, 226-227

Дхармоттара — автор комментария на сочинение Дхармакирти «Ньяябинду»; ок. 847 г. н.э. 174, 226

Дхату — элемент. 162-163

Дхурта — лукавый. 276

Дхьяна — медитация. 171-172

Дэвы — божества, боги. 63, 146-147

Итихаса-пурана — собрание древних легенд и преданий. 123

Ишваракришна 153-154

Йога — система древних физических упражнений и психофизиологических тренировок, выполнение которых якобы позволяет приобрести чудодейственную силу, а также название одной из главных систем индийской фи-

лософии. 11, 24-25, 40, 57, 59, 103-104, 132-133, 168-175, 198, 200, 236, 261

Йогаджа-пратьякша — необычное восприятие, достигаемое посредством йогической практики. 261

Йоганга — способ, средство йоги. 170, 172

«Йога-сутра» — основной труд по системе йога, создание которого приписывается Патанджали. 168, 171-172

Йогачара — основанная Майтреянатхой и Асангой школа буддийской философии, относящаяся к махаяне, в которой за единственную реальность принимаются идеи. 44, 97-98, 106, 203, 216, 219-220, 224-226, 228

«Йогачара-бхуми-шастра» — основной текст буддийской школы йогачара, написанный Асангой. 220

Кави — ведический поэт. 61

Кала — время. 195, 243

Камалашила — буддийский логик, составивший комментарий на «Таттва-санграху» Шантаракшиты. 226

Канада — предполагаемый автор «Вайшешика-сутры». 19-21, 54, 230, 232, 243, 249

«Кандали» — то же самое, что и «Ньяя-кандали». 230

Канишка 204

Капала — одна из двух половин, которые при соединении составляют целый кувшин (ныне эта технология уже не применяется). 245, 249

Капила — предполагаемый основатель системы санхья. 153-154

- Карика** — трактат, изложенный в виде стихов. 19, 154, 162-163, 166-167
- Карма** 11-12, 18, 24-25, 92, 135-136, 144, 148, 196-198, 207, 243, 251-253, 274, 279, 281-282, 284-285
- Карма-канда** — раздел ведической литературы, посвященный ритуалу. 78, 137
- Кармана-шарира** — тонкое тело. 197
- Каруна** — сострадание. 218
- «Катха-упанишада»** 76, 147, 165
- Катьяянипутра** — автор «Джнянапрастханы», живший, вероятно, не позднее II века н.э. 205, 211
- Каутилья** — предполагаемый автор «Артхашастры», ок. IV века до н.э. 57
- «Каушитаки-упанишада»** 76, 79
- Кашая** — страсть. 197
- Кашмир** 204
- «Киранавали»** — комментарий Удаяны на сочинение Прашастапады по философии вайшешика. 230-231
- Косала** 179-180
- Кришна** 117, 278
- Куллука Бхатта** — автор комментария на «Ману-смирти» в позднем Средневековье. 33
- Кумарила** — основатель школы бхатта-миманса: ок. VIII в. н.э. 12, 25, 49, 88-91, 93, 96, 99, 101-106, 145, 175, 277
- Кхандадева** — философ XVII века системы миманса. 89
- «Кхандана-кханда-кхадья»** — сочинение Шрихарши по философии адвайта-веданта, в котором впервые дается раз-  
вернутая критика категорий эмпирической эпистемологии и онтологии с позиций этой философской школы. 271
- «Кшанабханга-сиддхи»** — произведение Джнянашри. 226
- «Лагхви»** — краткий комментарий Прабхакары к комментарии Шабары на «Миманса-сутру». 88-89
- «Лалитавистара»** — биография Будды, проникнутая идеями махаяны. 177
- «Ланкаватара-сутра»** — одна из наиболее важных сутр махаяны. 217
- Локаята** — см. чарвака. 24, 32, 35, 37, 49, 56-58, 103, 134, 147, 149, 267-275, 277, 279, 281, 288
- Локоттара Буддха** — Сверхъестественный Будда. 202
- Магадха** 179-180
- Мадхва** — основатель дуалистической школы веданты; ок. XIII в. 83, 116-117
- Мадхусудана Сарасвати** — адвайта-ведантист (конец XV-начало XVI вв.) 50, 52
- Мадхьямика** — основанная Нагарджуной школа буддийской философии, относящаяся к махаяне, в которой реальность рассматривается как «пустота». 44, 99, 106, 216, 219-223, 227
- «Мадхьямика-вритти»** — комментарий Буддхапалиты на сочинение Нагарджуны «Мадхьямика-карика». 219
- «Мадхьямика-карика»** — основное сочинение по философии школы мадхьямика, написанное Нагарджуной. 219

- «**Мадхьянта-вибханга**» — произведение по философии йогачара, автором которого считается Майтреянатха. 220
- Майин** — творец иллюзии. 165
- Майтреянатха** — основатель школы йогачара в буддийской философии; ок. 400 г. н.э. 220
- «**Майтри-унанишада**» 76
- Майя** — неведение, иллюзия. 93, 112, 125, 165
- Майя-вада**, или доктрина иллюзии, — философская доктрина системы адвайта-веданта. 83, 112, 117-118
- Маллинатха** 57
- Манас** — ум, разум, сознание. 159-161, 163, 184, 224, 243, 251-252
- Мандана Мишра** — видный представитель бхатта-мимансы; ок. IX в. н.э. 89
- «**Мандукья-карика**» — самый ранний из дошедших до нас трудов по философии адвайта-веданта, написанный Гаудападой. 112
- «**Мандукья-упанишада**» 76-77, 112
- Мантра** — заклинания. 60, 71, 84
- Ману** — предполагаемый автор «Ману-смрити», самого авторитетного труда по индийскому праву, принявшего нынешнюю редакцию, вероятно, не позднее 200 г. н.э. 32-34, 58
- Марга** — путь. 103
- «**Махабхарата**» — один из двух великих индийских эпосов, получивший окончательную обработку примерно в период времени между 400 г. до н.э. и 400 г. н.э. 153-154, 269, 277-278
- «**Махабхашья**», или «Великий комментарий» — комментарий к грамматике Панини, создание которого приписывается грамматисту Патанджали. 168
- Махабхута** — грубый элемент. 159-160, 163
- Махавакья** — большой, «великий» афоризм. 120
- «**Махавасту**», или «Книга о великих событиях», — биография Будды, написанная на гибридном санскрите. 177
- «**Махавибхаша**» — то же самое, что и «Абхидхарма-вибхаша». 204
- Махавира** — пророк джайнизма и старший современник Будды. 189, 193
- Махасангхики** — буддисты, которые были первыми отлучены от ортодоксальной буддийской церкви и которые основали свою секту буддизма. 202-203
- Махат** — стадия превращения изначальной материи. 159, 245
- Махаяна**, что значит «великий путь», — название, которое применительно к своему учению стали использовать представители более поздней школы буддизма, чтобы возвеличить свою идейную позицию в сравнении с позицией своих предшественников, которых они называли последователями хинаяны, т.е. «низкого пути». 41, 49, 97, 99, 125, 139, 202-203, 209-210, 216-217, 221, 224



- Махаяна-сутры** — теолого-философские тексты, которым буддисты махаяны приписывают авторитет священного писания, т.е. сутры, излагающие учение махаяны. 219
- Медхатитхи** — автор комментария на «Ману-смирита». 33
- «Милинда-паньха»** — одно из самых ранних неканонических сочинений на пали по буддизму. 177
- Миманса** — одна из ортодоксальных систем индийской философии, основанная в основном на ритуальных частях Вед. 25, 33, 37, 39-42, 49-50, 56, 59, 84-90, 93-97, 99-100, 104, 107-109, 129, 135, 155, 211-212, 225, 229-230, 232, 236-239, 256, 259, 261, 277
- «Миманса-сутра»** — источник системы миманса. 87
- Митхья-джняна** — ложное знание, неведение. 235
- Мокша** — освобождение. 11, 37-39, 52, 55-56, 251
- Мула-авидья** — 144
- Навья-ньяя**, или неоньяя, — позднейшая стадия философии ньяя, начало которой положил Гангеша. 231, 260
- Нагарджуна** — основатель школы мадхьямика в буддийской философии; ок. 200 г. н.э. 11, 218-220, 222-223, 227, 271
- Наланда** 201, 203, 219-220
- Нама-рупа** — психофизическое единство. 184, 186
- Нами** — джайнский пророк. 189
- Нарада** — искатель мудрости, упоминаемый в Упанишадах. 123-124
- Настика** — неортодоксальный, не признающий авторитета Вед. 57-58
- Ная** — суждение, как способ выражения природы вещей. 192
- Нигамана** — пятый член доказательного силлогизма. 263
- Ниграхастхана** — основа поражения в споре. 234-235
- Нимбарка** — один из комментаторов «Брахма-сутры» теистического толка, ок. XII в. н.э. 114, 116-117
- Нираваья дравья** — нераздельная субстанция. 254
- Нираламба-вада** — учение об отсутствии объектов. 104
- Нирвана** — освобождение, прекращение перевоплощений. 178, 182-183, 206, 208-210, 212, 217, 224
- Нирвикалпака** — неопределенное восприятие. 259-260
- Ниродха** — регулируемое прекращение. 208
- Нихшреяса** — освобождение. 234, 236
- Нияма** — внутренняя дисциплина. 172
- Ньяя** — одна из главных систем индийской философии, уделяющая в основном внимание вопросам эпистемологии и логики. 25, 34, 37, 48-49, 51, 59, 155, 171, 185, 212, 229, 231, 234, 241, 261, 276
- «Ньяя-бинду»** — труд Дхармакирти по буддийской логике. 226
- «Ньяя-бинду-тика»** — комментарий Дхармоттары на «Ньяя-бинду». 226
- Ньяя-вайшешика** — общее наименование философских си-

- стем ньяя и вайшешика применительно к тому периоду, когда обе эти системы слились воедино. 25, 27, 38, 41, 49-50, 52-53, 62, 90-92, 96, 101, 104-105, 108, 110, 129, 140, 143, 196, 211, 225, 229, 232-234, 237-240, 242-259, 261-262, 264-265, 267
- «**Ньяя-варттика**» — написанный Удьяйотакарой наиболее древний из сохранившихся комментариев к комментарию Ватсьяны на «Ньяя-сутру». 48, 230
- «**Ньяя-варттика-татпарья-тика**» — текст системы ньяя-вайшешика, написанный Вачаспати Мишрой и являющийся комментарием на «Ньяя-варттику». 49, 231
- «**Ньяя-кусуманджали**» — текст Удаяны по системе ньяя-вайшешика, посвященный в основном доказательствам существования бога. 231
- «**Ньяя-манджари**» — важный труд Джаянты Бхатты по системе ньяя-вайшешика. 231
- «**Ньяя-сутра**» — источник по системе ньяя, создание которого приписывается Готаме, или Акшападе. 34, 46, 48, 171, 230, 233-234, 236, 238, 264
- Паббадджжа** — выйти за пределы реального общества (буддийское посвящение). 183
- Падартха** — категория. 242-243, 252
- «**Падартха-дхарма-санграха**» — принадлежащее перу Прашастапада самое раннее из сохранившихся последовательное изложение философии вайшешика, часто упоминаемое под названием «Прашастапада-бхашья». 230
- Падмапада** — знаменитый адвайта-ведантист в период после Шанкары; ок. 820 г. н.э. 113
- Пандавы** 277
- Панини** — выдающийся грамматист, живший не позднее 300 г. до н.э. 57, 168
- Панча-бхеда** — пятикратная двойственность. 117
- Панчашикха** — упоминается как один из древних учителей системы санкхья. 153
- Параману** — атом. 246
- Парамартхика-сатта** — абсолютная реальность. 143, 219
- Параматман** — Высший дух. 117
- Паратах-апраманья-вада** — теория внешней недоверности. 239
- Паратах-праманья-вада** — теория внешней достоверности. 239
- Парикх Р.Ч.** 270
- Париinama** — изменение. 167, 196
- Париinama-вада** — учение о реальном перевоплощении причины в следствие. 141, 156
- Партхасаратхи Мишра** — видный представитель школы бхатта-миманса; ок. XVI в. 89
- Паршва** — джайнский пророк до Махавиры. 189
- Патанджали** — предполагаемый автор «Йога-сутры». 168, 170, 172-173
- Пататра** — птица. 62-63
- Паулкасы** — низшая каста. 130
- Паяси** — натуралист, живший, по-видимому, несколько поз-

- же, чем Будда. 12, 282, 284-285
- «Паяси-суттанта» — буддийский труд, посвященный опровержению взглядов натуралиста Паяси. 282-283
- Питаки — наиболее древние сборники буддийской канонической литературы. 176-177, 204, 269
- Питу — ведическое божество. 63-65
- Пифагор 82
- Платон 29-30, 82, 125, 146, 233
- Прабандха — южноиндийское молитвенное песнопение. 115
- Праххакара — основатель школы праххакара-миманса в системе миманса. 88-92, 96, 101, 277
- Праххакара-миманса — школа в системе миманса, основанная Праххакарой. 107-108
- Праххачандра — джайнский логик примерно IX века н.э. 191
- «Праджняпарамита-сутра» — одна из махаяна-сутр. 217-219
- «Праджня-прадипа» — труд Бхававивеки по буддийской философии школы мадхьямика. 219
- Прадхана 149, 157, 165-167
- Прадхана-вада — доктрина изначальной материи. 164
- Прадхана-карана-вада — доктрина изначальной материи, как первопричины. 164
- Прадхана-малла — основной оппонент. 160, 164
- Прадхвансабхава — последующее небытие. 255
- Пракара — способ проявления. 115
- «Пракарана-панчика» — принадлежащее Шаликанатхе наиболее значительное изложение взглядов Праххакары. 88
- Пракрити — изначальная материя. 149, 157-158, 160-163, 165-167, 171, 210
- Пралайя — распад Вселенной, завершение цикла ее существования и одновременно начало нового цикла. 90, 250
- Прама — достоверное познание. 228, 238, 257-258
- Прамана — источник, способ достоверного познания. 222, 228, 235, 258, 276
- «Прамана-варттика» — наиболее значительный труд Дхармакирти. 49, 225, 227
- «Прамана-видхвансана» — труд Нагарджуны, посвященный доказательству недостоверности источников познания. 271
- «Прамана-самуччая» — основной текст по буддийской логике, написанный Дигнагой. 48, 225
- Прамея — объект достоверного познания. 235
- Пранаяма — контроль за дыханием. 172
- «Прасаннапада» — наиболее известный комментарий на «Мадхьямика-карику», написанный Чандракирти. 219
- Прасенаджит — царь Косалы. 180
- «Прастхана-бхеда» — труд по системе адвайта-веданта, написанный Мадхусуданом Сарасвати. 52
- Пратардана — древний мыслитель. 81
- Пратибхасика-сатта — иллюзорное существование. 143

- Пратиджня** — тезис. 262
- Пратикула-тарка** — аргументация против священного текста. 33
- Прагисанкхья-ниродха** — прекращение посредством знания. 208
- Пратитья-самутпада** — зависимое происхождение. 184-185, 222-223
- Пратьякта** — восприятие. 258
- Пратьяхара** — отвлечение чувств. 172
- Прашастапада** — автор «Падартха-дхарма-санграхи», живший примерно в V веке н.э. 230
- «Прашастапада-бхашья»** — то же самое, что и «Падартха-дхарма-санграха». 230
- Притхактва** — обособленность. 255
- Пудгала** — материя. 195-196
- Пурандара** — философ системы локаята; ок. 700 г. н.э. 274-275
- Пураны** 25, 153
- Пурвават** — воспринимаемая причина как основание для вывода о невоспринимаемом следствии. 264
- Пурва-миманса** — то же, что и миманса. 39-40, 59, 84, 89
- Пурвапакша** — точка зрения оппонента; противоположная точка зрения. 46, 163, 270, 288
- Пурвы** — тексты, составляющие особый класс древней священной литературы джайнов. 190
- Пуруша** 151, 160-167, 171-172, 209-210
- «Равана-бхашья»** — упоминается в качестве раннего труда по философии школы вайшешика. 230
- Рагхунатха Широмани** — самый знаменитый комментатор труда Гангеши; ок. XVI в. 231
- Раджагриха** 201
- Раджашекхара Сури** — джайнский автор; ок. 1340 г. н.э. 57
- Радхакришнан С.** 40, 89, 171, 280
- Райква** — философ Упанишад. 74-75, 81
- Рамануджа** — самый значительный из комментаторов-теистов «Брахма-сутры»; ок. XI в. н.э. 95, 114-117, 119
- «Рамаяна»** — один из двух великих индийских эпосов, составленный в III веке до н.э. и получивший окончательную обработку во II веке н.э. 285
- Рахасьям** — тайное знание. 74
- «Раяпасенайджджа»** — труд по джайнизму, посвященный опровержению взглядов натуралиста Паяси. 282
- «Ригведа»** — самый древний и самый важный сборник ведической литературы. 60-65, 70, 80, 85, 123
- «Риджувимала»** — комментарий Шаликанатхи на сочинение Прабхакары «Брихати». 89
- Рупа-скандха** — физическое тело. 186
- Савикалпака** — определенное (о восприятии). 259
- Садананда Яти** — автор руководства «Адвайта-брахма-сиддхи»; ок. XVIII в. 52
- «Саддхарма-пундарика»** — одна из махаяна-сутр. 217

- Сади — имеющий начало, вечный. 163
- Садхья — большой термин. 102, 262-263, 265, 273, 275
- Самавая — отношение при-  
сущности, присущность. 92,  
243, 252-254
- «Самаведа» — один из четырех  
древних сборников ведиче-  
ской литературы, содержа-  
щий обрядовые гимны. 60,  
65, 70, 82, 87, 123
- Самадхи — сосредоточение.  
172
- «Самадхираджа» — одна из ма-  
хаяна-сутр. 217
- Саманвая-вьякхья — времен-  
ное небытие. 50
- Саманья — всеобщность, об-  
щее. 243, 252-253, 260
- Саманья-лакшана-пратьякша —  
необычное восприятие всех  
предметов данного класса на  
основе восприятия сущности  
данного класса в одном из  
его членов. 260-261
- Санака — древний философ  
системы санкхья. 153
- Сананда — древний философ  
системы санкхья. 153
- Санаткумара — философ Упа-  
нишад. 83, 123, 138
- Сангхабхадра — буддист шко-  
лы вайбхашика, живший по-  
сле Васубандху. 205
- Санджая Белаттхипутта — аг-  
ностик, являвшийся совре-  
менником Будды. 193
- Санкхья — одна из самых ран-  
них систем индийской фи-  
лософии. 21, 50, 52, 57, 59,  
119, 135, 141, 149, 151-172,  
209-210, 230, 269
- «Санкхья-карика» — самый ран-  
ний из сохранившихся труд
- по философии санкхья, на-  
писанный Ишваракришной.  
153-156, 160, 162, 166
- «Санкхья-правачана-бхашья»  
— комментарий Виджняны  
Бхикшу на «Санкхья-сутру».  
52
- «Санкхья-сутра» — работа по  
философии системы санкхья,  
написанная в период поздне-  
го Средневековья. 153-155
- «Санкшеп-шарирака» — труд  
по системе адвайта-веданта,  
написанный средневековым  
философом Сарваджнятой  
Муни. 52
- «Сарва-даршана-санграха» —  
самый популярный компен-  
диум индийской философии,  
написанный Мадхавой. 57,  
284
- Сарваджнята Муни — сред-  
невековый философ — сто-  
ронник системы адвайта-ве-  
данта. 52
- Сарвасти-вада — учение буд-  
дийской философской шко-  
лы, согласно которому все  
существует постоянно. 205,  
211-212, 218
- Сарвастивадины 204-206, 211
- Саутрантика — школа буддий-  
ской философии. 44, 205,  
211-212, 227-228, 232
- Саяна — самый известный  
комментатор древней ве-  
дической литературы, живший  
примерно в XIV веке. 63
- Свабхава — природа. 147, 151,  
264
- Свабхава-вада — доктрина  
естественной причинности.  
148-149, 151-152, 281
- Сиддхасена — один из ранних  
джайнских философов. 191

- «Спхутартха-абхидхармакошавьякхья» — комментарий Яшомитры на труд Васубандху «Абхидхарма-коша». 205
- Стхавиравадины** — ортодоксальные последователи буддийской церкви в древности. 202
- Сурешвара** — знаменитый адвайта-ведантист в период после Шанкары; примерно IX в. н.э. 113
- Сушупти** — сон без сновидений. 127, 130-131
- «**Сутта-питака**» — один из трех древних сборников (питака) буддийской канонической литературы. 176-177, 204
- Сьяд-вада** — учение о «возможно». 191-193
- Тадатмья** — тождественность. 264
- Танматра** — тонкий элемент. 159
- «**Тантра-варттика**» — произведение Кумарилы по системе миманса. 88
- «**Таттвартхадхилама-сутра**» — принадлежащее Умасвати самое раннее последовательное изложение джайнской философии. 190
- «**Таттва-санграха**» — трактат Шантаракшиты по буддийской логике. 226
- «**Таттва-санграха-панджика**» — комментарий Камалашилы на «Таттва-санграху». 226
- «**Таттва-чинтамани**» — основной текст школы неоньяя, написанный Гангешей. 231
- «**Таттвопаплава-синха**» — сочинение Джаяраши Бхатты, отстаивающее крайний скептицизм и ошибочно приписываемое натуралистам. 270, 273
- Теизм** 42, 97, 155, 224, 250-251
- Тика** — вторичный комментарий, комментарий к комментарию. 19
- «**Туптика**» — произведение Кумарилы по системе миманса. 88
- Тхеравадины** — палийское название стхавиравадинов. 202
- Удахарана** — типичный пример. 91, 102, 229, 263
- Удаяна** — последний крупный представитель первоначальной стадии системы ньяя-вайшешика; ок. X в. н.э. 49, 52-53, 55, 62, 230-231
- Уддалака** — философ Упанишад. 81-82
- Удльйотакара** — автор комментария к комментарию Ватсьяяны на «Ньяя-сутру». 26, 48-49, 230-231
- Умасвати** — самый ранний автор, последовательно изложивший философию джайнов; ок. I в. н.э. 190
- Упанишады** — тексты, которые составляют класс ведической литературы, представляющий ее последнюю стадию. 12, 41, 73-85, 96-97, 99, 103, 111-112, 119-121, 123-125, 127, 129, 131, 133, 138-139, 146-147, 149, 154, 156, 165-167, 180-181, 185-186, 188, 191, 209-210, 219-221, 223, 225, 232, 235, 247, 269, 271, 281, 287
- Утара-миманса**, или Веданта — ортодоксальная система индийской философии, основанная на Упанишадах. 59, 84

- Харибхадра** — плодovitый джайнский автор, получивший известность как составитель компендиума индийской философии «Шалдаршана-самуччая»; ок. VIII в. н.э. 36, 57, 191
- Хемачандра** — джайнский автор, чье многостороннее творчество включает в себя также и труды по философии и логике; 1088 — 1172 гг. 25, 191
- «**Хету-бинду**» — труд по буддийской логике, написанный Дхармакирти. 226
- «**Хету-бинду-тика**» — комментарий Арчаты на «Хету-бинду». 226
- Хиньяна** — «низкий путь», уничижительное название, предложенное в ход буддистами махаяны для обозначения своих предшественников. 209, 216, 224
- Чайтанья** — основатель религиозного движения, известного как бенгальский вишнуизм; родился в 1485 г. 116, 118-119
- Чандракирти** — философ школы мадхьямика, получивший известность как составитель комментария на сочинение Нагарджуны; ок. VI в. н.э. 219-220, 227
- Чарака** — предполагаемый автор трактата по медицине «Чарака-самхита»; ок. II в. н.э. 154, 162-164
- Чарвака**, также локаята, — название строго натуралистической философской системы. 40, 58, 134, 147, 261, 267, 273-278, 284
- «**Чатухшатака**» — важный буддийский текст школы мадхьямика, написанный Арьядевой. 220
- Читсукха** — сторонник адвайта-веданты, широко известен своей уничтожающей критикой эмпирической онтологии и эпистемологии; ок. 1220 г. 113, 138, 271
- Читта** — ум, разум. 171-172, 207, 224
- Чхала** — уклонение от сути вопроса. 234-235
- «**Чхандогья-упанишада**» 76-77, 79, 121, 123-124, 146, 281
- Шабара** — автор самого раннего сохранившегося комментария на «Миманса-сутру»; ок. 400 г. н.э. 87-88, 90, 94, 96, 100
- «**Шабара-бхашья**» — комментарий Шабары на «Миманса-сутру». 87-88
- Шабда** — словесное свидетельство. 163, 258-259
- Шаликанатха** — самый знаменитый комментатор трудов Прабхакары; ок. VII — VIII вв. н.э. 88
- Шанкара** — наиболее значительный представитель адвайта-веданты; ок. 788 — 820 гг. 11, 34, 55, 88, 112-115, 117, 127, 135-141, 144, 147, 149-152, 155, 160, 164, 166, 205, 221-222, 227, 268-269, 271
- Шантаракшита** — автор труда по буддийской логике «Таттва-санграха»; ок. VIII в. н.э. 221, 226
- Шантидева** — популяризатор буддизма махаяны; ок. VII в. н.э. 220

- «Шарирака-бхашья»** — комментарий Шанкары на «Брахма-сутру». 112
- Шветамбара** — секта джайнизма. 189-191
- «Шикша-самуччая»** — написанная Шантидевой поэма религиозного содержания, проповедующая буддизм махаяны. 220
- «Шлока-варттика»** — наиболее важный философский труд Кумарилы. 49, 88
- «Шри-бхашья»** — комментарий Рамануджи на «Брахма-сутру». 115
- Шридхара** — философ школы ньяя-вайшешика, написавший комментарий на труд Прашастапады; ок. 991 г. н.э. 230
- Шрикантха** — комментатор-теист «Брахма-сутры». 114, 119
- Шрихарша** — представитель системы адвайта-веданта, получивший широкую известность как автор труда «Кхандана-кханда-кхадья»; ок. 1150 г. 25, 113, 138, 271, 274
- Шунья** — пустота. 83, 223-224
- Шунья-вада** — философское учение буддистов школы мадхьямика, согласно которому реальность — это «пустота». 83, 219, 222, 224, 271-272
- Яджня** 40-41, 65-66, 70, 73, 79, 85, 95, 135
- Яджнявалкья** — видный представитель философии Упанишад. 81-83, 121-123, 126-131, 133-134, 138
- «Яджурведа»** — один из четырех древних сборников ведической литературы, посвя-
- щенный в основном ведическим обрядам. 60, 65, 71-72, 85, 123
- Яма** — воздержание. 172
- Яшовиджая** — джайнский логик. 191
- Яшомитра** — автор комментария на труд Васубандху «Абхидхарма-коша». 205



## РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. — М., 1990.
- Андросов В.П.* Словарь индо-тибетского и русского буддизма. — М., 2000.
- Андросов В.П.* Будда Шакьямуни. — М., 2001.
- Атхарваведа. Избранное. — М., 1989.
- Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. — М., 1980.
- Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. — М., 1977.
- Гусева Н.* Индуизм. — М., 1977.
- Древнеиндийская философия. Начальный период. — М., 1963.
- Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. — М., 1996.
- Исаева В.Н.* Шанкара и индийская философия. — М., 1991.
- Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. — М., 1986.
- Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. — М., 1994.
- Радхакришнан С.* Индийская философия. — Тт.1-2. — М., 1956—1957.
- Ригведа. — Тт.1-3. — М., 1989—2000.
- Упанишады. — Кн. 1-3. — М., 1991.
- Чаттерджи С., Датта Д.* Древняя индийская философия. — М., 1954.

## *Литература*

---

*Чаттопадхья Д.* Локаята даршана. — М., 1961.

*Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. — М., 1973.

*Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. — М., 1981.

*Шохин В.К.* Брахманистская философия. — М., 1994.

*Шохин В.К.* Первые философы Индии. — М., 1997.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Вальтер Рубен. Предисловие</i> .....	5
От автора .....	10
Развитие индийской философии .....	17
Философская литература .....	19
Пережитки древних верований .....	23
Необходимость объективного подхода .....	36
Некоторые особенности развития .....	39
Разнообразие вопреки косности .....	43
Развитие через противоречия .....	45
Что такое даршана? .....	54
Ортодоксальная классификация .....	57
Веды .....	60
Магия и религия .....	67
Магия и ведическая литература .....	70
Брахманы и Упанишады .....	73
Эмансипация мысли .....	78
Ведические философии .....	84
Миманса .....	87

Веданта .....	111
Спиритуализм Упанишад .....	120
Адвайта-веданта .....	135
Спиритуализм против натурализма .....	146
Система санкхья .....	153
Йога .....	168
Будда и ранний буддизм .....	176
Джайнизм .....	189
Поздние школы буддизма .....	199
Ньяя-вайшешика .....	229
Локаята .....	267
Аннотированный указатель .....	291
Рекомендуемая литература .....	310