

Д. Чаттопадхья

**ИНДИЙСКИЙ
АТЕИЗМ**

D.CHATTOPADHYAYA

INDIAN ATHEISM

A MARXIST ANALYSIS

MANISHA

CALCUTTA 1969

Д. Чаттопадхьяя

ИНДИЙСКИЙ АТЕИЗМ

МАРКСИСТСКИЙ АНАЛИЗ

Перевод с английского
В. П. Липеровского и М. З. Шкундина

Общая редакция и послесловие
доктора философских наук *Н. П. Аникеева*

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

Москва 1973

Редакция литературы по вопросам философии и права

1-5-8

14-73

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Я благодарен издательству «Прогресс» за предоставленную мне возможность добавить несколько слов в форме предисловия к русскому изданию «Индийского атеизма».

Настоящая работа имеет своей целью рассмотреть атеистические тенденции в традиционной, или классической, индийской философии, которая охватывает длительный период около 2500 лет (примерно от VII века до н. э. и до XVII века н. э., то есть от эпохи Упанишад до последних дней навья-ньяи). Верно, что в общей системе традиционной индийской мысли атеизм часто выражался лишь как формальное отрицание идеи бога и, как в случае буддистов махаяны и джайнистов в особенности, уживался с массой предрассудков, с которыми современный научный атеизм не может примириться никоим образом. Но это означает лишь, что атеизм древней и средневековой Индии и современный атеизм не одно и то же, и с исторической точки зрения нельзя ожидать от них полного сходства. Однако, несмотря на ограниченность, даже его формальное отрицание бога сохраняет для нас и теперь огромное историческое и философское значение, особенно в идеологической борьбе современной Индии, когда реакционеры и религиозные коммуналисты пытаются препятствовать силам прогресса, обращаясь главным образом к спиритуалистическим и религиозным традициям индийского культурного наследия. Поэтому, работая над книгой, я видел главную задачу в разоблачении мифа, на который реакционеры и религиозные коммуналисты делают ставку.

Традиционные индийские мыслители фактически не обязывают наших современных реакционеров относить-

ся с таким благочестием и благоговением к богу, на которое сами они указывают так настойчиво.

В то же время индийский атеизм не ограничивается только традиционным и классическим периодом индийской мысли. Атеистические тенденции обнаруживаются — иногда открыто, а иногда и в смягченной форме — в течение периода так называемого индийского ренессанса. Но, как и следовало ожидать, действительной зрелости они достигают с ростом рабочего движения в Индии в последние несколько десятилетий, когда индийский атеизм приобретает подлинно научный и социальный смысл. Такой анализ атеизма в новейшей и современной индийской мысли неизбежно более сложен, особенно потому, что нужно учитывать его отношение к борьбе за социальные преобразования в Индии, за независимость Индии и за секуляризм в независимой Индии.

Не пытаясь предпринять подобное исследование в данной работе, я хотел бы сделать это в будущем, в книге, которую я намерен выпустить в свет под названием «Атеизм и секуляризм в современной индийской мысли».

Посвящается профессору
ВАЛЬТЕРУ РУБЕНУ,
который проложил нам путь

ОТ АВТОРА

Взгляды, изложенные в этой книге, являются моими собственными. Таковы и ошибочные положения, с которыми, возможно, встретится читатель. Все же я многим обязан моему другу и учителю — профессору Мриналканти Гангопадхья, без помощи и руководства которого мне не удалось бы изучить индийские философские тексты, использованные в книге. У меня не хватает слов, чтобы выразить ему благодарность.

Большую помощь в опубликовании книги мне оказали Рамешвар Бхаттачарджи, Дурга Рай, К. Б. Лахири и Дилип Датта, за что я им всем весьма признателен.

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

В основе настоящей книги лежит осознание того, что в настоящее время борьба Индии за социализм связана с борьбой за индийское философское наследие. Эта борьба выдвигает перед нами две главные задачи: во-первых, подвергнуть объективному анализу фактический философский багаж Индии, чтобы увидеть, что в нем остается живым, а что является уже мертвым, и, во-вторых, беречь то, что живет, и отбрасывать все обветшалое и мертвое. Беречь все живое, имеющееся в индийской философии, — это значит развивать его потенции в правильном направлении и отдавать себе отчет в том, к чему они в конечном счете приводят, обогащаясь научными сведениями, накопленными в более поздние исторические сроки. Сам я убежден в том, что выполнение этой задачи, если оно осуществляется правильно, приводит к основам марксизма, хотя это и нельзя вульгарно истолковывать как открытие или

обнаружение марксизма в традиционной индийской философии. Если же слово «открытие» все-таки допустимо в данном контексте, то оно означает лишь открытие некоторых тенденций в индийской философии, которые, если им правильно следовать, подводят индийца к марксизму. В своей борьбе за социализм он, таким образом, овладевает самым мощным идеологическим оружием, сохраняя при этом верность своему национальному наследию.

Однако эта задача лишь частично выполнена в настоящей книге, за которой, я смею надеяться, последуют другие труды. Нет необходимости вдаваться в объяснение, почему предпочтение отдано данной теме. Ныне во всей пропаганде против марксизма в Индии наиболее вызывающе звучит утверждение, что марксизм, будучи формой абсолютного атеизма, несет гибель нашему национальному наследию, в котором бог якобы считается высшим проявлением существования. Всем тем, кто ведет такую пропаганду, я хочу задать один простой вопрос. Обращались ли они к подлинным сочинениям наших философов, прежде чем браться за ниспровержение марксизма из-за его атеизма? Уж не собираются ли они пожертвовать ими ради своего вымысла о том, что индийская философская мысль, по существу, обращена к богу, — вымысла, с помощью которого они хотят остановить распространение марксизма в Индии?

Дебинрасад Чаттопадхьяя
Калькутта
15 марта 1969 г.

1. ИНДИЙСКИЙ АТЕИЗМ

Изучение индийского атеизма важно в силу ряда причин. Одна из них весьма проста и очевидна. Без правильного представления об индийском атеизме наши сведения о традиционной индийской философии неизбежно остаются неполными. И нетрудно понять почему. Атеизм был той широкой основой, на которой обнаруживалось явное согласие между ведущими представителями традиционной индийской философской мысли.

Я, конечно, отдаю себе отчет в том, что при этом следует прежде всего иметь в виду признанных выразителей основных тенденций в индийской философии. Этим я хочу подчеркнуть, что в своем подавляющем большинстве они были сознательными атеистами. Это значит, что их отношение к вопросу о боге не было безразличным, как, возможно, у некоторых древнегреческих философов. Индийские философы, напротив, подошли к проблеме бога со всей серьезностью, на которую они были способны, и не без основания пришли к убеждению, что существование бога можно признать лишь ценою утраты ясной логики. Такое положение является на самом деле единственным в своем роде, и вряд ли найдется что-либо подобное в истории мировой философии.

Я полностью отдаю себе отчет в том, что многим читателям эти утверждения, по-видимому, покажутся странными и даже маловероятными. Но настоящей причиной тому является фикция, а не факты, общераспространенный миф об индийской философии, а не сами материалы по индийской философии.

Я имею в виду вымысел относительно спиритуализма. Снова и снова приходится слышать, что характерную особенность индийской философии составляет спиритуализм. Более того, утверждают, что именно спиритуализм содействовал росту подлинного величия и славы нашего философского наследия.

Что за этим кроется?

Самим философам не удалось выработать какое-либо согласованное определение спиритуализма. Тем не менее выдающиеся представители индийского спери-

туализма, как мы вскоре увидим, заявляют, что самую важную его часть составляет вера в бога как в великий и основной фактор жизни. Очевидно, в этом есть какой-то резон, поскольку спиритуализм, не признающий бога, выглядит как-то ненормально. Однако именно поэтому описание индийской философии как философии целиком «спиритуалистической» оказывается основанным на явном вымысле. Фактически же сами индийские философы за исключением ничтожного меньшинства не ощущали необходимости признавать существование бога.

Мы вскоре получим представление о том, с каким энтузиазмом навязывается фикция индийского спиритуализма. А то, что это действительно фикция, станет очевидным из содержания всей остальной части данного исследования, в котором я предполагаю рассмотреть фактический материал по индийской философии, относящийся к вопросу о боге. Прежде чем приступить к выполнению этой задачи, было бы полезно сказать несколько слов о принятом автором общем подходе к изучению атеизма в индийской философии.

2. СИЛА И СЛАБОСТЬ АТЕИЗМА В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Традиционный индийский атеизм, по существу, относится к древности и средневековью. Поэтому его изучение может стать уместным лишь постольку, поскольку оно будет предпринято с осознанием наших нынешних задач в области философии. Иначе оно сведется к мимолетному взгляду, брошенному в прошлое, который в лучшем случае способен удовлетворить только праздное любопытство.

Поэтому настоящее исследование не ограничивается лишь общим обзором литературы по индийскому атеизму. Оно призвано содействовать идеологической борьбе, ведущейся в наше время. Для этого необходимо также рассмотреть, что остается живым в индийском атеизме и что в нем является уже мертвым, то есть изучить как его сильные стороны, так и его ограниченность. Лишь первое может отвечать современным требованиям в области философии.

Что же составляло силу индийского атеизма? И в чем его слабость или ограниченность? Как это ни странно, и сила атеизма индийской философии, и его слабость в значительной степени были порождены одним и тем же обстоятельством, и именно в силу этого обстоятельства изучение индийского атеизма приобретает особое значение.

Атеизм представлял собой широкую сферу согласия между индийскими философами традиционного толка. Это соображение, без сомнения, основано на количественном подходе, и его существенное значение нельзя недооценивать. Вместе с тем необходимо заметить, что из него вытекают положения не только количественного характера. Я особо останавлиюсь на двух из них, поскольку они имеют непосредственное отношение к нашему пониманию как действительной силы, так и слабых сторон атеизма в индийской философии.

Во-первых, в индийском атеизме неизбежно объединялись чрезвычайно разнородные философские школы, так как большая часть наших философов традиционного

толка относилась к атеистам. Иначе говоря, эти философы, несмотря на их приверженность атеизму, выражали различные или даже в корне противоположные мировоззрения. Таким образом, мы находим здесь один из важных ключей к пониманию действительной слабости индийского атеизма.

Во-вторых, поскольку большинство наших философов традиционных школ были атеистами, атеизму в Индии суждено было приобрести также особый, самодовлеющий характер. Философам приходилось защищать *атеизм, как таковой*. Иначе говоря, они не сталкивались с необходимостью совмещать его со своими другими привязанностями в области философской мысли. Это один из ключевых моментов, без которого невозможно прийти к пониманию действительной силы индийского атеизма.

Я постараюсь более ясно показать свое понимание этих двух аспектов в индийском атеизме.

Для того чтобы получить полное представление об удивительном разнообразии взглядов и философских концепций, с которыми индийский атеизм не порывал своих связей, необходимо провести утомительный текстологический анализ. Но я предпочел бы избежать этого на данной стадии освещения интересующей нас проблемы. Тем не менее нельзя не привести хотя бы несколько характерных примеров.

У представителей *локаяты* атеизм составлял часть ясного и последовательного материалистического мировоззрения. Они должны были прийти к отрицанию бога, чтобы освободить место для своей доктрины единственной реальности материальных элементов. В общих чертах это было свойственно и философской системе *санкхья*, хотя ее принадлежность к материалистическому направлению не признается столь безоговорочно. Во всяком случае, если, согласно *санкхье*, мир возник из *первоматерии*, называемой *пракрити* или *прадхана*, без какой-либо творческой причины, то нетрудно понять, почему последователи этой философской школы находились среди решительных сторонников атеизма в индийской философии. По словам Дандекара, в *санкхье* «процесс эволюции материального и психического мира из *пракрити* считался автономным»¹. Однако вопрос об атеизме буддистов-вайбхашиков оказывается

еще сложнее. Трудно признавать в них материалистов, несмотря на их атомистическую теорию и учение об элементах — так называемых *дхармах*. Но они недвусмысленно и решительно выступали против возможного признания бога. Положение значительно осложняется, когда мы переходим к рассмотрению взглядов еще более поздних буддистов, которые предпочитали называть себя последователями махаяны. Рвение и умение, с которыми они защищали атеизм, весьма впечатляющи, даже если к ним подходить с мерками современных атеистических сочинений. Однако не меньшее впечатление на современных идеалистов производит их способность защищать крайнюю форму философского идеализма. Случай же с представителями пурва-мимансы был, можно сказать, единственным в своем роде. В истории индийской философии никто, пожалуй, не отвергал философский идеализм с такой же последовательностью. Их неприязнь к идеализму послужила причиной того, что они разделяли многие взгляды позднейших ньяя-вайшешиков. Вместе с тем представители пурва-мимансы решительно выступали против теизма этих позднейших ньяя-вайшешиков. Каков же был источник этой горячей приверженности атеизму? Анализ философии пурва-мимансы, как мы увидим позднее, показывает, что атеизм этой системы не был вызван каким-либо соображением философского порядка в нашем понимании этого термина. Наоборот, он проистекал из стремления отстаивать исходные положения, на которых основывалось выполнение примитивных магических ритуалов. И все же нельзя отрицать, что некоторые пурва-мимансаки относятся к числу величайших философов Индии. Поэтому в философском отношении отстаивание ими атеизма было далеко не примитивным и не наивным.

Я не упомянул здесь ранних ньяя-вайшешиков, потому что их действительное отношение к богу можно определить только после того, как будут разрешены некоторые спорные вопросы, касающиеся интерпретации текстов. Не упомянул я также и джайнов, и совсем не потому, что их атеизм был менее откровенным, а потому, что на данном этапе обсуждения интересующей нас проблемы нет необходимости приводить дополнительные примеры того, как своеобразно в индийской

философии древние верования переплетались со зрым атеизмом.

Одним словом, в истории индийской философии атеизм объединял разные философские школы независимо от тех или иных различий между ними. Теперь мы можем посмотреть, почему этим обусловлена и его фактическая слабость.

Индийские атеисты стремились доказать, что понятие о боге укоренилось только в некоторых получивших признание формах ошибочного мышления. Это значит, что для них бог был только плодом вымысла или субъективной ошибки, которой придали статус объективной истины. Такая иллюзия, будучи принятой, могла лишь поддерживать суеверие. Таким образом, индийский атеизм, оставаясь последовательным, должен был бы отвергать не только данную иллюзию, но и другие иллюзии, сопутствующие ей, не только данное суеверие, но также и другие суеверия, тесно связанные с ним. Однако в результате того, что в атеизме своеобразно переплетались различные школы, он часто превращался в свою противоположность. Вместо того чтобы отвергать побочные иллюзии, он, напротив, часто оставлял для них широкую лазейку и даже отступал перед всяческими суевериями. Короче говоря, у индийских атеистов в одних и тех же концептуальных рамках отрицание данной частной иллюзии нередко уживалось с признанием иллюзий, тесно связанных с ней. Следовательно, особая слабость индийского атеизма заключалась в его неспособности оградить себя от типичных суеверий, которые сам он стремился отвергнуть.

Для того чтобы убедиться в этом, достаточно войти в любой махаянистский монастырь и посмотреть на графические и скульптурные изображения великого множества духов, демонов и полубогов пантеона махаяны. Перед вашим взором предстанут многочисленные Херуки, Хеваджры и Тарадеви. Кого только там нет! Глядя на эти изображения, крайне трудно примириться с мыслью, что как раз философы махаяны, которые, возможно, обитали в этих же самых или похожих монастырях, самым тщательным образом разработали логические доводы в пользу полного отрицания идеи божества. Но не только о буддистах махаяны идет здесь речь. Мы увидим несколько позже, особенно в

связи с вопросом о пурва-мимансаках и джайнах, сколь сложными были системы тесно увязанных друг с другом суеверий, проникавшие в их философские теории, так сказать, через черный ход, тогда как сами философы с усердием баррикадировали парадный ход перед верой в бога. Поэтому не удивительно, что в гнетущей атмосфере, порожденной такими суевериями, даже та или иная форма мистицизма и вера в бога как воплощение любви несли иногда определенное облегчение индийскому разуму. Особенно наглядно это проявилось в суфизме и в общественно-религиозных течениях, связанных с именами таких средневековых реформаторов, как Кабир, Нанак и Чайтанья.

Но все эти проявления ограниченности индийского атеизма не должны закрывать от нас действительной силы, которая заключалась в его особого рода самодовлеющем характере, выработанном в философском плане. Это в свою очередь тоже было обусловлено тем обстоятельством, что атеизм представлял собой широкую область, в которой наблюдалось явное согласие между индийскими философами.

Мотивы, в силу которых индийские философы принимали атеизм, были действительно разными, но те *основания*, на которых они стремились утвердить его, были поразительно сходными. Как это могло получиться?

Огромное число индийских философов восприняло атеизм как наиболее подходящее учение в силу одинаковых или сходных соображений, несмотря на все существовавшие между ними расхождения по другим вопросам. Такие соображения касались в основном трех сторон: эпистемологии, онтологии и этики. Другими словами, большинство индийских философов сочло нужным отрицать существование бога, пытаясь найти ответ главным образом на три следующих вопроса: 1) позволяет ли какое-либо из признанных средств достоверного познания доказать существование бога? 2) есть ли необходимость постулировать существование бога для того, чтобы дать рациональную схему реальности, и, в частности, для решения проблемы происхождения физического мира? 3) необходимо ли допущение верховного морального правителя для объяснения человеческой судьбы или для признания с должным обоснова-

нием ответственности самого человека и подчинения его поведения определенной цели?

Вообще говоря, индийские философы, на каком бы этапе своих изысканий они ни находились, стремились подойти к решению этих вопросов, взятых сами по себе, то есть не допуская такого положения, когда бы данные вопросы тесно переплетались со всеми другими вопросами, которыми они занимались. При этом они хотели на них ответить в терминах чистой логики. Иногда даже создается впечатление, что они обсуждали проблему бога так, словно она находилась в полном отрыве от всей совокупности их взглядов по другим вопросам, какими бы важными эти взгляды ни были для них в иных отношениях. Одним словом, к проблеме бога обычно подходили исходя из внутренне присущего ей своеобразия и пытались решить ее в чисто логическом плане.

Вот почему, когда дело касалось атеизма, у противоборствующих философских школ обнаруживалась общая платформа или даже их интеграция. Идея божества осуждалась как таковая, и иногда различными философами приводились даже одинаковые доводы против возможного допущения его бытия, хотя сами они существенным образом расходились во взглядах на окружающий мир. Отсюда следует правомерность изучения индийского атеизма как самостоятельной философской платформы, несмотря на ее странное сосуществование со всевозможными предрассудками.

Поскольку такое значительное число индийских философов, компетентность которых в области логики очевидна, выступало в защиту четко определенного атеизма, то никак нельзя недооценивать значение индийской атеистической литературы. Явно логическая направленность полемики, обращенной против возможного допущения о существовании бога, остается в силе даже сегодня.

Однако наше исследование индийского атеизма останется неполным, если оно будет сведено лишь к краткому изложению всех этих положений. В этой связи необходимо заметить, что наши древние и средневековые философы в силу конкретно-исторических условий не смогли исчерпать тех возможностей, которые атеизм представлял им для выводов.

Индийским атеистам со всем логическим и теоретическим аппаратом, которым они располагали, и при всем том рвении, с которым они старались обратить его себе на пользу, не удалось достигнуть своей желанной цели, то есть полного искоренения веры в бога из разума индийца. Чем это объяснить? Может быть, индийские философы просто предпочитали оставаться безразличными к тому, что думали и во что верили индийские массы? Шанкара утверждал, что, без сомнения, миллионы тружеников страны, которых законодатели называли шудрами, не имеют права на высшую философскую мудрость². Однако подобные утверждения были исключением. В целом же индийские философы испытывали самую горячую заинтересованность в том, чтобы формировать воззрение народа. Кроме того, в Индии использовались весьма действенные средства, чтобы донести глубокие философские идеи даже до сельских жителей. Поскольку при таких обстоятельствах вера в бога успешно выдержала острейшую полемику, развернутую нашими способнейшими логиками, настоящий источник этой веры следует искать где-то за пределами чистого рассуждения и философских размышлений.

Каков же тогда тот внефилософский фактор, который послужил источником веры в бога? Из всех позднейших философов именно К. Маркс помогает нам отчетливо представить и преодолеть его.

Другими словами, индийские философы делали все возможное, чтобы доказать, что с точки зрения логики бог — это всего лишь плод измышления, и нет сомнения в том, что здесь они добились огромного успеха. Действительно, в результате обзора литературы по философии Индии создается представление о том, какими поразительно разнообразными могли быть логические доводы против теистических утверждений. И все же наши философы, как и большинство атеистов до К. Маркса, не поставили крайне важный вопрос: почему бог, несмотря на свою иллюзорность, сумел завладеть умами людей? Именно К. Маркс ставит этот вопрос и дает на него ответ. Стало быть, с этой точки зрения значение марксизма в выполнении задачи, которую мы получили от наших собственных философов, поистине очень велико.

Поэтому я намерен закончить данное исследование кратким обзором атеизма К. Маркса, желая показать в первую очередь, каким образом и почему мы можем усматривать в этом атеизме научную вершину атеистических тенденций наших собственных философов. Однако в качестве отправного пункта предлагаемого обсуждения неизбежно выступает неоднократно повторяемый миф об индийском спиритуализме — миф, которым обычно затушевывается приверженность индийских философов к атеизму.

3. ФИКЦИЯ ИНДИЙСКОГО СПИРИТУАЛИЗМА

Образцовое изложение вымысла об индийском спиритуализме, приправленное соусом псевдопатриотизма, представлено в сочинениях С. Радхакришнана. Достаточно ограничиться несколькими характерными выдержками из его сочинений, чтобы убедиться в этом.

«Философия в Индии, — пишет он, — носит преимущественно спиритуалистический характер. Именно спиритуализм, а не развитая Индией грандиозная политическая структура или социальная организация, дал ей возможность противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории. В индийской жизни доминирует духовный мотив»¹. В другом месте он повторяет: «Преобладающей особенностью индийского духа, наложившей отпечаток на всю культуру Индии и определившей направление ее мысли, является склонность к спиритуализму. Спиритуалистический опыт — основа богатой истории культуры Индии. Это мистицизм, но не потому, что обращаются к действию какой-либо мистической силы, а потому, что проповедуют дисциплинированность человеческой природы, приводящей к осознанию духовного»².

Поэтому, не говоря уже о философской позиции такого непоколебимого атеиста, как К. Маркс, которую Радхакришнану угодно исказить до неузнаваемости³, этот ярко выраженный спиритуализм в индийской философской мысли, по существу, противопоставляет ее, как утверждает Радхакришнан, господствующему направлению в западной мысли, которое, по его мнению, состоит в особой склонности к критическому мышлению, к науке, логике и гуманизму. «Западный ум, — поясняет этот философ, — делает упор на науку, логику и гуманизм. Индусские же мыслители вполне убеждены в том, что мы обладаем более глубокой внутренней силой, превосходящей интеллект, которая позволяет нам осознать реальное не только со стороны его внешних или различимых свойств, а со стороны присущей ему внутренней индивидуальности. Для индусов философская система есть видение, или *даршана*... Познавать

Бога — это значит стать божественным, свободным от всякого влияния извне»⁴. Согласно Радхакришнану, западные мыслители, напротив, опираются главным образом на способность критически размышлять. «Если преобладающая черта философской мысли Востока, — пишет он, — заключается в настойчивом утверждении творческой интуиции, то западные системы обычно характеризуются большей склонностью к критическому рассуждению»⁵. Далее он замечает: «От сократовского понятия об общем до математической логики Рассела история западной мысли явилась превосходной иллюстрацией примата логического начала»⁶.

Нельзя сказать, что Радхакришнан предлагает отвергнуть на этом основании всю традицию западной философской мысли. По его мнению, она содержит элементы, которые, несомненно, являются положительными и заслуживающими внимания. Однако при всем этом Радхакришнан желает нас убедить в том, что они являются не чем иным, как результатом разработки идей индийского спиритуализма, хотя и не всегда осознанной. В труде⁷, призванном дать обзор важных философских учений Запада, получивших развитие за последнее время, а именно «умозрительных построений Джемса, Бергсона и Бертрана Рассела и в меньшей степени Бальфура, Хауисона и Шиллера», он исследует разрозненные «свидетельства позитивного идеализма». Имея их в виду, он заключает: «В Упанишадах мы находим основы философской системы и стремление удовлетворить вечную потребность человеческой жизни. Они дают нам формулы, по которым мы представляем себе природу *великого Фактора Жизни — Бога*. Возможно, они не все объясняют, но нет сомнения в том, что последующая философия явилась лишь рядом попыток более полно выразить идеи Упанишад. Мы не хотим сказать, что в философии, следующей за Упанишадами, проявляется сознательная попытка взять за исходное идеал Упанишад и развить его. Мы лишь настаиваем на том, что поскольку Упанишады отражали самую раннюю в мире форму умозрительного идеализма, то *все, что есть хорошего и значительного в последующей философии, выглядит как невольный комментарий идеала Упанишад*»⁸.

Автору этого утверждения нельзя отказать в смело-

сти. Не исключена возможность, что его смелость вытекает как раз из глубокой веры в индийский спиритуализм. Ведь провозгласили же мудрецы Упанишад, что постижение духовного полностью избавляет от страха: «Знающий это блаженство *брахмана* никогда не испытывает страха»⁹.

Тем не менее столь горделивая защита индийского спиритуализма заставляет нас поставить следующий вопрос: в какой мере все эти положения подтверждаются философскими текстами, полученными нами в наследство? Другими словами, в какой мере эти тексты касаются бога, понимаемого как великий фактор жизни, познать который — значит приобщиться к богу? Радхакришнан, очевидно, хочет убедить нас в том, что эти положения составляли сущность индийского спиритуализма.

Однако фактически существующая философская литература нашей страны мало что говорит в пользу такой точки зрения. Большинство индийских философов, не говоря уже о том, что их не прельщала идея бога как «великого фактора жизни», были убеждены, что никакого бога вообще не существует, и активно стремились *доказать* это. В отстаивании своих атеистических взглядов такие философы опирались на «критическое размышление» вместо «творческой интуиции». В самом деле, некоторые из их наиболее ярких представителей, в частности Кумарила Бхатта, просто высмеивали постулируемую способность, названную «творческой интуицией»¹⁰. Нельзя сказать, что в истории индийской философии не было никого с такими воззрениями, какие Радхакришнан хотел бы видеть у всех индийских философов. Однако философы с подобными взглядами явно были в меньшинстве, и, на их беду, другие мыслители постоянно держали их в осаде, создав то, что без преувеличения можно назвать самой богатой атеистической литературой древнего и средневекового мира.

4. СМЫСЛ ПОНЯТИЯ «АТЕИЗМ»

Прежде чем перейти к разбору имеющихся материалов по индийскому атеизму, необходимо уточнить смысл, в котором употребляется понятие «атеизм», когда мы говорим о том, что индийские философы в своем огромном большинстве были атеистами.

Если мы обратимся к истории, то увидим, что в слово «атеизм» вкладывался различный смысл и оно использовалось при разных обстоятельствах. Первые христиане преследовались римлянами как атеисты не потому, что они не верили в бога, а потому, что они отказались быть верными господствующему культу. «Анаксагор... был обвинен в атеизме, потому что он считал солнце материальным телом. Протагора изгнали из Афин, когда он заявил о том, что ничего не ведает о существовании бога, поскольку вопрос труден, а жизнь коротка. Атеизм послужил одной из причин осуждения Сократа. Подобным же образом был обвинен и Аристотель»¹. Даже с эпикурейцами дело обстояло своеобразно. Фаррингтон показывает, что в действительности «они по-настоящему верили в бога и верили именно потому, что верили в существование других материальных объектов. Они полагали, что воспринимают такие объекты «ясновидением», если пользоваться их собственными словами»².

Почему же тогда их осуждали как неисправимых атеистов? Вот ответ Фаррингтона: «Когда древние авторы, например Цицерон и Плутарх, обвиняют Эпикура и его последователей в атеизме, то это происходит не потому, что им была неизвестна теология Эпикура (среди бесчисленных теологических бредней она не была самой бессмысленной), а потому, что религия Эпикура не могла выполнить то, в чем они видели основную функцию религии. Боги, оставляющие без внимания дурных людей, были бесполезны для управления государством. Кроме того, нам кажется, что учение Эпикура имело яркую пропагандистскую направленность и что непосредственным объектом его атак был тот аспект религии, развитию которого государство считало нужным содействовать»³.

Даже в Европе нового времени слово «атеизм» употребляют без особой щепетильности, не обходя при этом даже самых благочестивых верующих. Декарт, например, выдвинул тщательно продуманные метафизические «доказательства» существования бога. Более того, создав аналитическую геометрию, он, чтобы показать свое благочестие, совершил благодарственное паломничество к гробнице девы из Лоретто. Однако «оксфордский епископ Самуэл Паркер заявил, что... Декарт наряду с Гассенди и Гоббсом является одним из трех самых опасных атеистов своей эпохи!»⁴. Хорошо известно, что, даже «опьяненный верой в бога», Спиноза был отлучен от церкви по обвинению в атеизме. Опять-таки из-за своего «атеизма» вынужден был оставить работу в Йенском университете Фихте, хотя до этого он решительно выступал в защиту «Откровения».

Нет необходимости продолжать это перечисление примеров. И так уже ясно, что в европейской истории обвинение в атеизме бралось на вооружение при соперничестве между сектами, чтобы сломить противника. Любое чужое вероучение осуждалось как атеистическое. В результате такого беспорядочного употребления термин «атеизм» почти лишается строгого значения.

К счастью, в индийской философии нет такой путаницы. Нельзя сказать, что здесь мы не сталкиваемся с соперничеством между сектами или даже с сектантской враждебностью. В действительности у индийцев это соперничество было даже острее. Но индийские мыслители выражали его по-другому: они не смешивали его с вопросом о вере или отсутствии веры в бога. Так, например, сторонники ведийской ортодоксальности называли себя *астика* в отличие от своих идейных противников, которые осуждающе были названы *настика*. Но оба эти слова имеют точный смысл только по отношению к признанию авторитета Вед. *Астика* — тот тот, кто признает авторитет Вед, *настика* — тот тот, кто его отвергает⁵. С этим никак нельзя смешивать вопрос о вере или отсутствии веры в бога. Так, на философию пурва-мимансы принято ссылаться как на пример того, как полное отрицание бога могло мирно ужиться с точкой зрения, характеризующей преимущественно астиков, то есть с самой строгой ведийской ортодоксальностью. Шиваиты же и почитатели Пашупати, на-

против, были представителями известных и распространенных теистических культов, хотя и малозначительных в философском плане. Однако они относились безразлично к ведийским предписаниям или же не испытывали перед ними чувства благоговения. Поэтому индийские законодатели, которые к тому же были наиболее яростными защитниками ведийской ортодоксальности, указывали, что даже простое прикосновение к шиваитам или поклонникам Пашупати является тяжким грехом — осквернением, от которого можно избавиться, лишь совершив ритуальное омовение⁶. Это показывает, какую остроту могла приобретать вражда между сектами, но из этого также видно, что считалось недопустимым к вопросу об ортодоксальности или неортодоксальности примешивать вопрос о вере или отсутствии веры в бога. Такой же сектантский подход обнаруживали и буддисты, которые клеймили всех тех, кто не следовал учению Будды, как *тиртхика* и *бахья*, что буквально значит «язычники» и «чужаки». В самой истории буддизма позднейшие его представители называли себя последователями махаяны, то есть «большой колесницы», пользуясь, таким образом, названием, которое они сами искусственно создали, чтобы возвеличить себя и унижить ранних буддистов, пренебрежительно именовавшихся сторонниками хинаяны, то есть «низкой колесницы». Все же на протяжении своей истории буддизм оставался строго атеистическим учением в той мере, в какой дело касается серьезной философской позиции.

Итак, сектантская вражда и соперничество в Индии находили питательную почву и среди индийских мыслителей. Однако они не прибегали к огульному обвинению в атеизме как удобному средству сразить противника. Напротив, теизм и атеизм им представлялись двумя совершенно разными и четко отграниченными друг от друга философскими воззрениями. По-индийски первое из этих воззрений обозначается словом *ишвара-вада*, что значит «доктрина бога». Под этим подразумевается признание всеведущего, всемогущего творца и морального правителя мира. Атеизм же по-индийски называется *ниришвара-вада*, что означает доктрину, категорически отвергающую такое признание.

Таким образом, сами индийские философы сочтут недопустимым использование слов «теизм» и «атеизм»

в каком-либо другом значении. Они также не допускают того, чтобы слову «бог» приписывался другой смысл, отличный от того, в каком они сами употребляют это слово. Короче говоря, когда речь идет об индийской философии, под богом следует, в строгом смысле этого слова, подразумевать творца и морального правителя мира. Именно в таком строгом смысле индийские философы в своем подавляющем большинстве были атеистами. По их представлениям, бог является лишь плодом суеверия и пустой абстракции, объектом поклонения для человека, сбившегося с истинного пути.

Вот пример того, с каким сарказмом индийские философы относились к представлению о боге. Теисты, как известно, прославляли бога всевозможными громкими эпитетами: всемогущий, всеведущий, вечный и др. Однако все это, заявлял один знаменитый джайнский философ⁷, так же смешно, как предлагать девицу импотенту. По его словам, все эти пышные эпитеты имеют для несуществующего бога не больше значения, чем обаяние юной девы для человека, ушибленного в половом отношении.

Таким образом подчеркивалась мысль, что представление о боге является просто суеверием. Однако было бы ошибкой считать, что индийские философы, доказывая это, были сами свободны от каких бы то ни было суеверий и что они соглашались принять все следствия, которые вытекали из атеизма в научном плане. Напротив, некоторые из самых стойких атеистов в истории индийской философии оказывались в то же время наиболее упорными защитниками давних суеверий. Мы уже обращали внимание на то, что в этом заключалась основная слабость атеизма индийской философии. Но я также указывал, что это обстоятельство не должно заслонять от нас действительную силу индийского атеизма. Когда индийские атеисты брались за рассмотрение вопроса о боге в философском аспекте, то, каковы бы ни были их другие убеждения, они разделялись с ним со всей философской обстоятельностью. Они часто прибегали к хитроумным логическим доводам, чтобы показать, почему понятие о боге является беспочвенной абстракцией и каким образом оно сопряжено с неразрешимыми противоречиями.

Отсюда следует, что атеизм индийских философов не мог быть вполне удовлетворительным с научной точки зрения. В философском отношении они не были приверженцами последовательного материализма — единственного мировоззрения, на базе которого мог прочно утвердиться атеизм. Даже материализм древних и средневековых философов Индии в лучшем случае опирался на сравнительно неразвитое представление о материи. Кроме того, они слабо осознавали необходимость распространения материализма на общество и историю. В результате они не смогли понять, что вера в бога имеет в конечном счете социальные корни и посему не может быть ликвидирована только логическими рассуждениями. Как показывает К. Маркс, ничто, кроме социальной революции, не может принести человечеству действительного освобождения от оков религии. Но на этом вопросе мы остановимся позже.

Пока же суть заключается в том, что атеизм, достаточно последовательный для древней и средневековой Индии, с точки зрения современной науки выглядит анахронизмом. Хорошо известно, что даже атеизм таких философов, как Ламетри, Гольбах и Фейербах, несмотря на все преимущества, которые они извлекали из накопленных к тому времени научных знаний, оказался не вполне удовлетворительным для основоположников научного социализма. Тем не менее основоположники научного социализма признавали значение атеистических взглядов своих предшественников. Поэтому было бы ошибкой, если бы индийские сторонники социализма принизили значение атеистической аргументации древних и средневековых индийских философов. Если не касаться вопроса о культурном наследии вообще, то несомненно следующее: индийскими мыслителями были действительно выдвинуты крайне важные философские положения против признания бога. С точки зрения логики как науки эти положения и поныне сохраняют свою силу, несмотря на то, что им насчитывается много столетий. На данном тезисе мы подробно остановимся позже.

5. МЕСТО БОГА В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Но действительно ли большинство индийских философов были убежденными атеистами? На этот вопрос может быть только один ответ, и этот ответ приводит в крайнее замешательство нынешних теистов точно так же, как он смущал средневековых теистов. К каким же философским приемам они прибегают, чтобы отгородиться от нежелательных фактов?

Используется словесная увертка, которая, вероятно, была обычной формой интеллектуального мошенничества в философских спорах даже в древней Индии, поскольку в древнейшем доступном нам трактате о методологии диспутов мы встречаемся с подробным обсуждением вопроса об этом приеме и, разумеется, о его философской никчемности¹. В Индии этот прием обозначен термином *чхала*, что означает словесную увертку, сознательно направленную на то, чтобы исказить точку зрения оппонента и тем самым приписать ему такой взгляд, которого он на самом деле не разделяет. Могут встречаться разные виды *чхалы*. Один из них называется *саманья-чхала*. Его суть состоит в том, чтобы довести до абсурда сказанное, воспользовавшись какой-либо общей чертой, присутствующей в объектах, отличных от того объекта, который в действительности подразумевается говорящим².

Интересный пример этой уловки можно найти в сочинениях Удаяны — прославленного средневекового философа школы ньяя, чей труд — «Ньяя-кусуманджали» — обычно считают классической работой по индийскому теизму. Во вступительной части своего труда он провозглашает, что фактически никто не может считаться атеистом, поскольку каждый верит в бога, хотя и по-своему. Соответствующий отрывок нужно процитировать полностью, и здесь мы его приводим в том виде, в каком он передан одним из самых даровитых наших ученых.

«Хотя по поводу того Существа, которого чтут все люди, к какой бы из [четырех] Целей Человека (*puru-sārtha*) они ни стремились, а именно Существа, кото-

рому приверженцы Упанишад поклоняются как Кому-то такому, кто по своей природе является чистым и просвещенным; последователи Капилы — как обладающему совершенством Первому знатоку; последователи Патанджали — как Существо, которого не касаются бедствия (kleśa), деяния, плоды [деяний] и заслуги и которое, обретя «призрачное тело», открыло Веды и дарует [спасительную] Милость; последователи Махапашупати — как абсолютно Независимому Существо, незапятнанному деяниями, идущими вразрез с теми, которые предписаны Ведами и освящены обычаем; шиваиты — как Шиве; вишнуиты — как Пурушоттаме; приверженцы Пуран — как Верховному Отцу (Отцу отцов); приверженцы жертвоприношений — как Душе Жертвы; саугаты (то есть буддисты) — как Всеведущему; дигамбары (то есть джайнисты) — как Обнаженному; мимансаки — как Тому, кто считается [в Ведах] объектом поклонения; сторонники системы ньяя — как Существо, наделенному всеми подобающими Ему атрибутами; чарваки — как Кому-то, чей авторитет покоится на соглашении в мире (loka-vyavahāra-siddha) и, более того, кого даже ремесленники почитают как Вишвакармана, то есть как Великого Зодчего, — так вот, хотя по поводу такого Существа — Бога Шивы, чье могущество признают все, как и касту, *готру* и *правару*, [ведийскую] школу, семейные обязанности и др., едва ли есть основания для сомнений, а следовательно, и необходимость в исследовании, все же в этом логическом рассуждении о Боге, которое можно назвать Его созерцанием, поистине выражено Его почитание, так как оно следует откровению шрути»³.

Такой высокопарный стиль, в котором каждый изображается как верующий, может, пожалуй, представлять некоторый интерес для ученого — специалиста по санскриту и санскритской литературе. Тот же, кто непредвзято занимается действительной историей индийской философии, видит здесь всего лишь словесную оболочку умышленных искажений. Это, в частности, касается упоминаний о «последователях Капилы», то есть философах системы санкхья, о саугатах, или буддистах, о дигамбарах-джайнах, о сторонниках мимансы и даже о чарваках — всех их пытались выдать за истинных почитателей бога, но фактически они делали все воз-

можное, чтобы опровергнуть допущение о его существовании. Короче говоря, словно на зависть профессиональному фокуснику, Удайна продемонстрировал небывалый трюк, вызвав целую плеяду благочестивых теистов из шляпы, наполненной прославленными атеистами. А как он добился такого магического превращения? Именно при помощи того, что индийские философы называли *саманья-чхала*, то есть при помощи одной из форм преднамеренного искажения действительной позиции атеистов.

Философы системы санкхья называли Капилу первым знатоком (*ādi-vidvān*), равно как и буддисты и джайны считали мудрость Будды и Джин безграничной. Но значит ли это, что они верили во всеведение и, следовательно, в бога? Дело обстоит далеко не так. Одна из основных причин того, что философы санкхьи считали основателя своей системы столь мудрым, заключалась в том, что он решительно ратовал за объяснение Вселенной, сознательно исключая из нее бога. В общих чертах так было и с буддистами и джайнами. Точно так же мимансаки твердо верили в ведийские предписания, касающиеся главным образом выполнения магических ритуалов. Но в самой литературе мимансы мы нигде не найдем столь странной идеи, что ведийские предписания являются «объектом поклонения». Наоборот, сами мимансаки никогда не уставали объяснять, что они считают необходимым отрицание бога, а следовательно, и действенности поклонения, чтобы лишний раз подчеркнуть тем самым, что предписания Вед имеют абсолютную силу. По их представлениям, ритуалы сами по себе, в силу присущей им действенности, приводят к соответствующим результатам⁴. Для божественного вмешательства в этой вере не было никакого места.

Однако совершенно недопустимое использование *чхалы* в сочинениях Удаины обнаруживается в том, что даже чарваки характеризуются этим философом как благочестивые почитатели бога на том основании, будто они верят в авторитеты, которые основаны на соглашении между людьми. Последующие авторы пытались найти в этом какой-то смысл⁵. Но это была попытка достичь невозможного, поскольку такая *чхала* вообще не могла иметь никакого позитивного смысла, будучи

нелепостью в самой своей основе. Аналогия, относящаяся к современности, вероятно, поможет ясно осознать эту абсурдность, и превосходным примером такой аналогии является «обнаружение» религии у Маркса, Ленина и в теории коммунизма.

«Коммунизм, — заявляет Радхакришнан, — это новая религия. Ленин — ее пророк, а Наука — ее священный символ»⁶. В подтверждение этого тезиса он говорит следующее: «На стенах клуба в Москве висят такие плакаты: «Никто не знает, когда был сотворен мир, но каждый знает, что новый мир родился в октябре 1917 года», «Богам не место на небе, а капитализму — на земле! Дорогу молодости коммунизма!»⁷. Явно удовлетворенный такими «верными» доказательствами Радхакришнан продолжает: «Разработанная Карлом Марксом теория коммунизма, будучи перенесенной на мистическую почву России (!), стала религией, пользующейся узаконенными методами для своего распространения. Активная деятельность Коммунистической партии, Красной Армии, школы, печать и трибуна направлены на то, чтобы избавить страну от всякой религии. Движущей силой большевизма является вера, мистицизм (!) и готовность принести в жертву даже жизнь. Ее приводят в движение мечты о новом небе и новой земле, как если бы речь шла о верующих в еврейский апокалипсис. Если сторонник социализма заявляет: «Мы не против религии, но мы и не поддерживаем ее. Мы просто отбрасываем религию. Наша социалистическая идея всемирного братства более важна, чем бог, или Иисус Христос, или любая религия», то он, мы должны признать, поистине более религиозен, чем большинство почитателей бога или Христа»⁸.

«Открытие» Радхакришнаном религии у Маркса, Ленина и в теории коммунизма и «обнаружение» Удающей бога в таких философских школах, как санхья, буддизм, джайнизм, пурва-миманса и даже чарвака, могут, пожалуй, соперничать друг с другом как образцы бесплодной софистики. Но оставим в стороне разговор о вымыслах и вернемся к фактам.

Объективное рассмотрение того, что, строго говоря, можно считать философским наследием Индии, показывает, что в нем признание бога было чрезвычайно ограниченным. *Из основных школ индийской философии*

только две могут считаться теистическими, да и то не без серьезных оговорок. Все остальные философские системы Индии были атеистическими. Это значит, что индийские философы, за исключением ничтожного меньшинства, идею бога считали ненужной. Более того, они были преисполнены стремления показать, почему с точки зрения философии идея бога является вообще неприемлемой.

Под основными индийскими философскими системами могут подразумеваться только буддизм (различного толка), джайнизм, чарвака (локаята), пурва-миманса (она часто называется просто миманса), санкхья, веданта (уттара-миманса) и ньяя-вайшешика. Обычно предлагается дополнить этот список так называемой системой йога Патанджали, автора «Йога-сутры», хотя, как мы вскоре увидим, без должного философского обоснования. Поэтому перед нами возникает следующий вопрос: какие из этих систем можно считать теистическими в том смысле, в каком индийские философы позволяли себе использовать слово *ишвара-вада*, что значит «учение о боге»? Ответ на этот вопрос ясен и категоричен. Таковыми были только две системы — веданта и ньяя-вайшешика, а все другие философские школы были в прямом смысле слова атеистическими.

Однако, говоря о теизме веданты и ньяя-вайшешики, мы вынуждены сразу же сделать некоторые серьезные оговорки.

Слово «веданта» буквально значит «конец Вед», то есть, по сути дела, Упанишады, служившие приложением к Ведам. В истории индийской философии данному термину суждено было приобрести более широкое значение, и он стал относиться к целому ряду теолого-философских подсект, заявлявших о своей верности учению Упанишад. Из них наиболее значительной обычно считается адвайта-веданта, видным представителем которой был Шанкара. Хотя в других течениях веданты признавалось существование бога, понимаемого в строго индийском смысле, то есть в значении творца и морального правителя мира, адвайта-веданта не пошла по этому пути. Согласно этой философии, сам мир представлялся иллюзорным, и поэтому вопрос о его сотворении вовсе не вставал. Этот известный ведантист-

ский взгляд получил название *аджата-вада*, то есть доктрина невозникновения мира, и в нем, естественно, не было места для признания действительного творца и морального правителя несуществующего мира. Современные ученые попытались обнаружить влияние буддизма махаяны на эту разновидность философии веданты⁹. Даже в традиционной философской литературе Индии адвайта-веданту порой укоряют за то, что она, дескать, представляет собой форму замаскированного буддизма¹⁰. Для этого, несомненно, есть некоторые основания. Тем не менее было бы преувеличением считать адвайта-веданту столь же строго атеистическим учением, как и буддизм махаяны. С точки зрения богословия ту позицию, которую занимала адвайта-веданта, лучше, пожалуй, охарактеризовать как форму супертеизма. У истых теистов имелись все основания приписывать этому учению идею бога, но только лишь с эмпирической точки зрения или с точки зрения нашего практического существования (*вьявахарика-сатта*). В самом деле, сам Шанкара прослыл автором значительного числа поэтических произведений, преисполненных благочестия, в которых обнаруживалась крайняя религиозность и которые со всей очевидностью предназначались для масс. Но с точки зрения трансцендентальной истины, или, другими словами, с точки зрения абсолютной реальности (*парамартхика-сатта*), философия адвайты предусматривала нечто вроде сверхбога, и именно лишенный двойственной природы *брахман*, и ничего, кроме *брахмана*, она не считала реальным. Тем не менее противоречие между супертеизмом адвайта-веданты и теизмом других направлений веданты не лишено интереса. Согласно адвайта-веданте, бог — это не что иное, как плод иллюзии (*майя*) или незнания (*авидья*), и этот взгляд так возмущал других философов веданты с их теистическими настроениями, что один из них, а именно Мадхва, дошел до утверждения, что сам бог обрел воплощение для того, чтобы покончить с философией адвайты¹¹.

Позиция ньяя-вайшешики в вопросе о боге отличается гораздо большей сложностью. Позднейшие представители этой системы были, как известно, яркими поборниками теизма, и именно они выдвинули специальные «доказательства» существования бога, которые

имеются в индийской философии. Об этом ясно высказался Саткари Мукхерджи: «Позднейшую литературу ньяя-вайшешики, начиная с трудов Ватсьяяны и Прашастапады и кончая самыми последними веяниями в школе Навадвипа, отличает стойкая защита положения о существовании бога перед поползновениями со стороны атеистических школ, и школа ньяя-вайшешика по праву получила признание как страстная защитница теизма»¹².

Я процитировал Саткари Мукхерджи не только потому, что его авторитет как истолкователя традиционной индийской мысли находится вне всякого сомнения, но также и потому, что даже люди самых ортодоксальных взглядов не заподозрят в нем пристрастия к атеизму. Следовательно, если тот же самый ученый заметит, что теистический пыл позднейших представителей ньяя-вайшешики так или иначе был не в ладах с духом первоисточников этой философской школы, то у нас появятся определенные основания предположить, что их теизм носил характер новшества, идущего явно вразрез с теми философскими установками, какие были сформулированы основателями данной школы. И Мукхерджи как раз замечает удивительное отсутствие упоминаний о боге как в «Ньяя-сутре», так и в «Вайшешика-сутре», особенно в тех контекстах, в которых позднейшие представители этой философии непременно говорили о боге с большим жаром. Данное обстоятельство заставляет ученого высказать, хотя и осторожно, мнение о том, что понятие бога для этой философии в ее первоначальной форме было, возможно, несущественным.

«Вызывает удивление, — замечает Мукхерджи, — что при перечислении объектов достоверного знания («Ньяя-сутра» I.1.9) нет особого упоминания о боге, а в доводах, призванных доказать существование единой души как субстанции, отличной от психологических процессов, не содержится ни малейшего намека на бога как высшую душу в смысле *primus inter pares* (первый среди равных) или как отдельную категорию»¹³. Далее, ни в «Ньяя-сутре», ни в «Вайшешика-сутре» бог вовсе не упоминается и в связи с обсуждением вопроса об авторитетности Вед. Мукхерджи справедливо указывает на это как на неожиданное упущение какой бы то ни

было ссылки на бога¹⁴. Как раз по этому вопросу позднейшие представители ньяя-вайшешики почти беспрестанно полемизировали с мимансаками. Если мимансаки заявляли, что Веды сами по себе заслуживают безусловного доверия и поэтому нет необходимости в каком-либо божестве для подтверждения их авторитета, то позднейшие представители ньяя-вайшешики стояли на том, что авторитетность Вед может быть выведена только из авторитетности бога. Однако в первоначальных трудах этого философского направления совсем не было таких доводов в пользу божественного авторства Вед. В «Ньяя-сутре» авторитет Вед был низведен до авторитета медицинского трактата (*аюрведа*)¹⁵, тогда как в «Вайшешика-сутре»¹⁶ создание Вед приписывается мудрецам. Мукхерджи дает следующее пояснение: «Итак, поскольку дело касается формулировок, содержащихся в сутрах, нет решающего доказательства, которое позволило бы нам заключить, что «Вайшешика-сутра» определенно и недвусмысленно отводит место богу в излагаемой ею схеме метафизики. Свидетельства «Ньяя-сутры» тоже, как мы увидим, не отличаются большей определенностью, и поэтому можно предполагать, что эти системы были, во всяком случае в свой начальный период, лишены определенной предрасположенности или приверженности к признанию бога». По поводу трех афоризмов «Ньяя-сутры», в которых в контексте всего трактата в целом можно усмотреть нечто вроде обсуждения вопроса о божестве, Мукхерджи заключает: «Возможность различной интерпретации, обусловленная загадочным языком сутр, оставляет место для искреннего сомнения относительно того, что допущение бога в структуре метафизики ньяя-вайшешики вызывается логической необходимостью».

В дальнейшем я вернусь к детальному рассмотрению этих, а также некоторых других свидетельств, которые содержатся в «Ньяя-сутре» и «Вайшешика-сутре». Это даст нам возможность увидеть, каким образом сомнение, так осторожно высказанное Мукхерджи, полностью оправдывалось текстом этих трактатов. В самом деле, несмотря на всю изобретательность, проявленную позднейшими учеными в интерпретации текстов, атомистика ньяя-вайшешики в ее первоначальном виде была, вероятно, атеистической, причем атеистической

в такой же мере, как, возможно, и атомистика древнегреческой философии.

Что заставило позднейших представителей ньяя-вайшешики признать существование бога? В подходящий момент я постараюсь ответить на этот интересный вопрос. Пока же я ограничусь высказыванием общего суждения о действительном статусе бога в индийской философии.

Из всех наших основных философских школ только веданта (с некоторыми оговорками) и особенно позднейшая форма ньяя-вайшешики являлись теистическими учениями. Буддизм, джайнизм, пурва-миманса, санкхья, локаята и ньяя-вайшешика в ее первоначальной форме были, напротив, философскими школами, верными атеизму. Следовательно, огромное значение атеизма в философской мысли Индии может быть подвергнуто сомнению только при одном условии: если оставить без внимания огромное большинство видных индийских философов, представляющих этот атеизм.

Могут возразить, что в приведенном выше описании индийской философии ничего не сказано о философии йога, связанной с именем Патанджали. Но это сделано умышленно, поскольку нет оснований принимать систему йога за действительно серьезное и самостоятельное философское учение. Кроме того, допущение бога в ней не имеет большого значения в философском отношении. Все то, что является ценным в йоге с философской точки зрения, целиком было перенесено сюда из санкхьи, хотя в йоге прослеживалось стремление так или иначе провести концепцию бога. В результате йогу обычно определяют как сешвара-санкхью, то есть «санкхья с богом». Такая дефиниция говорит сама за себя: идея бога и основы философии санкхьи совершенно несовместимы между собой. Гарбе совершенно правильно пишет: «Вводя концепцию персонифицированного бога в санкхью, система йога преследует цель удовлетворить теистов и способствовать распространению учения о мире, излагаемого санкхьей. Идея бога не свойственна органически системе йога, а включена в нее чисто 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 высшей целью 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 санкхья-йоге нет места для персонифицированного бога»¹⁷.

Если идея такого бога была совершенно произвольной и внешней для основ философии санкхья, заимствованных Патанджали, то в такой же степени сама философия санкхья была произвольной и внешней по отношению к йоге, под которой просто подразумевались определенные действия или психофизические упражнения, ведущие к обретению физической и духовной силы и даже сверхъестественных сил. Эти упражнения уходили своими корнями в глубокую древность. Такие конкретные предметы, относящиеся к культуре Хараппы¹⁸, как статуэтки и рисунки на «печатях», свидетельствуют о том, что подобная практика имела широкое распространение еще за три тысячи лет до начала новой эры. С течением времени она стала, так сказать, приложением к огромному числу разнородных сект и получила признание даже у многих философов. Патанджали в своей «Йога-сутре» попытался установить какую-то связь между этой йогической практикой и философией санкхья, хотя эта связь оставалась явно слабой. Все, что требуется сказать по данному поводу, сказал уже Дасгупта: «Практика йоги претерпела различные изменения в различных школах, но ни одна из ее разновидностей не обнаруживает какой-то особой причастности к санкхье. Так, практика йоги получила развитие в соответствии с доктринами шиваитов и шактистов... Развиваясь в другом направлении, она оформилась в виде хатха-йоги, в которой считалось возможным вызывать мистические и магические экстазы путем постоянного выполнения изощренных мучительных упражнений, связываемых также с исцелением, и другие прояв-

ления 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 систематизировал различные идеи, которые были или могли быть связаны с йогой, но и, включая их в метафизику санкхьи, 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»¹⁹.

Итак, тот очевидный факт, что йога Патанджали смыкается с верой в бога, не меняет общей картины теизма в индийской философии.

6. АТЕИЗМ, ПРЕДТЕИЗМ И СУПЕРТЕИЗМ

Я привел высказывание Гарбе по поводу непрочной связи йоги Патанджали с теистическим взглядом на мир. Это помогает нам увидеть индийский атеизм в его истинном свете. Однако необходимо также привести его высказывание, где он, солидаризируясь с некоторыми другими учеными, уводит нас в сторону от верного понимания атеизма индийской философии. «Истоки индийского атеизма, — говорит он, — можно проследить до периода Вед. Так, племенной бог Индра осмеивается в нескольких местах «Ригведы» (IV.24.10; X. 119), и мы читаем (II.12.5; VIII.100.3) о людях, которые даже в ту далекую эпоху полностью отрицали его существование. Мы встречаемся здесь с первыми наметками того наивного атеизма, который настолько далек от философского рассуждения, что просто отказывается верить в то, чего нельзя себе отчетливо представить, и который в более поздний период получил известность как неверие системы локаята, то есть, другими словами, грубого материализма»¹.

Здесь кроется ошибка, и притом серьезная. По-видимому, из-за этой ошибки у других ученых, которые познакомились с ведийскими источниками из вторых рук, создалось крайне превратное представление об индийском атеизме. Вот выдержка из Козна: «Каково бы ни было значение упоминания в «Ригведе» о тех, кто отрицает существование богов (X.82; 121), в пантеистических Упанишадах популярные боги были изгнаны в сферу иллюзии. Брахма и «истинное я» индуэской мудрости является не индивидуальным, а скорее существующим вообще. Это превращается в явный атеизм чарваков и более ортодоксальной философии санхья»².

Я собираюсь показать, что здесь собственно атеизм смешивается с предтеизмом, с одной стороны, и с супертеизмом — с другой. Если атеизм и имеет какое-то сходство с супертеизмом, то только потому, что иногда противоположности вдруг обнаруживают сходство друг с другом. Вопрос же о предтеизме в Ведах представляется особенно важным: при его рассмотрении обна-

руживается (хотя нигде за пределами Индии мы не находим в литературе таких богатых свидетельств этого), что сама вера в бога является продуктом исторического развития, что, углубившись в предысторию нашей собственной цивилизации, мы достигаем уровня, на котором не было никакой веры в бога и, следовательно, не было и религии в современном смысле слова.

Мы обратимся сперва к тем отрывкам, которые якобы указывают на истоки атеизма в самой «Ригведе». Гарбе ссылается на два фрагмента из «Ригведы», а именно на IV.24.10 и X. 119, как доказательства того, что племенной бог Индра подвергался осмеянию, и на II.12.5 и VIII.100.3, где будто бы упоминаются люди, полностью отрицавшие существование Индры. Он, однако, не уловил подлинного смысла этих отрывков, и то заключение, к которому он приходит, является поэтому совершенно необоснованным.

В буквальном переводе «Ригведа» IV.24.10 гласит: «Кто покупает его, моего Индру, за десять дойных коров? Да будет он возвращен мне, когда враги окажутся поверженными им». Отсюда, по-видимому, следует, что какие-то люди приобретали Индру на время за десять дойных коров для того, чтобы убить своих врагов. Нет сомнения в том, что в современных условиях подобное упоминание о ком-либо как о наемном убийце не звучит как комплимент. Но не об этом речь. Вопрос, напротив, ставится следующим образом: следует ли данное упоминание об Индре истолковывать именно в таком или аналогичном смысле в контексте самой «Ригведы»? Гарбе полагает, что следует, и поэтому ему представляется, что здесь мы находим свидетельство осмеяния Индры. На самом же деле все обстоит совершенно иначе: в устах самого ведийского поэта такие слова об Индре звучали как восхваление. Это явствует из всего гимна в целом, в который входит рассмотренный выше стих. Вот начало данного гимна: «Какая достойная хвала побудит Индру — Сына Могущества снизойти к нам, чтобы дать нам богатство? О люди! Индра, герой и владелец скота, дарует нам богатство, принадлежащее врагам. Этого Индру призвали на борьбу, чтобы убить Вритру. Он заслуживает хвалы. Превозносите его, и он, обладающий богат-

ством, дарует богатство [добытое в битве] тем людям, которые его восхваляют...» Непосредственно же за стихом, к которому отсылает нас Гарбе, следует заключительная часть гимна: «О Индра, превознесенный и превозносимый! Дай больше пищи прославляющим тебя, как воды наполняют реки. О Индра — владыка лошадей! В твою честь сложен новый гимн. Да будем мы, обладающие колесницами и рабами, всегда усердно славить тебя».

Чтобы разделить точку зрения Гарбе, нам нужно или вообразить, что древний поэт, сложивший гимн, рассчитывал на понимание упомянутого стиха в отрыве от гимна в целом, или убедить себя в том, что в этом гимне, преисполненном славословий в честь Индры, поэт коварно воспользовался унижительным упоминанием об Индре как наемном убийце. Однако ни одна из этих альтернатив не является разумной, и нам остается расценивать это упоминание об Индре как составную часть славословия в его адрес. Иными словами, в том обстоятельстве, что Индру можно было приобрести для расправы с врагами, сам ведийский поэт видел одну из причин, по которым Индра заслуживал непомерных похвал. У поэта не было ни малейшей склонности высмеивать Индру.

Итак, мы видим, что ценности в понимании ведийских поэтов нельзя смешивать с ценностями нынешней эпохи. «Ригведа» не принадлежит современной поэзии, описывающей современную действительность и отображающей идеалы и устремления, свойственные нашей эпохе. Напротив, как убедительно показывает Х.П.Шастри³, она в действительности представляет собой не что иное, как антологию примитивной и полупримитивной поэзии, правильное понимание которой возможно лишь при наличии настоящих знаний об условиях существования примитивного и полупримитивного общества. Объем этой поэзии, ее древность и прежде всего та бережность, с которой на протяжении стольких столетий сохраняется в первоначальном виде практически каждая ее строка, — все это, несомненно, представляется чудом в истории мировой литературы. Тем не менее то обстоятельство, что ее чтут как Священное писание, объясняется ограниченными сведениями о ее настоящем содержании. Обсуждая вопрос о подлинном характере

«Ригведы», Х.П.Шастри иронически как бы говорит в свое оправдание: «Мы надеемся, что все это любезно пропустит тот, кто из высоких побуждений говорит о санскрите как о средстве веры, но, не утруждая себя чтением самих Вед, просто заявляет, что они были составлены богом Брахмой»⁴. Это саркастическое замечание перекликается со словами К. Маркса по поводу «индийского брамина, который доказывает святость Вед тем, что признает за собой исключительное право читать их!»⁵.

Руководствуясь этими общими соображениями, мы теперь можем вернуться к основному вопросу, который обсуждали. Всякое суждение о хвале или хуле в «Ригведе», дабы не быть произвольным, должно непременно исходить из критериев, заложенных в самой «Ригведе». Эти критерии по меньшей мере отличны от наших. Например, в «Ригведе», вероятно, тот же самый поэт Вамадева, чей гимн мы привели выше, с огромным восхищением рассказывает, как Индра в состоянии опьянения *сомой* погубил своего собственного отца и тем самым обрек на вдовство мать. Вот эти строки: «Кто сделал вдовой твою мать? Кто стремился убить спящего и бодрствующего? Какое божество превзошло тебя в милосердии, если ты убил своего отца, схватив его за ногу?»⁶

Здесь воспевается подвиг, за который, пожалуй, ни один нынешний поэт не осмелится прославлять героя своего стихотворения, и это показывает, какую осторожность должны мы проявлять, чтобы не смешивать ценности эпохи Вед с нашими ценностями. Но такое смешение опять можно обнаружить в связи с точкой зрения Гарбе, согласно которой в «Ригведе» Х.119 мы сталкиваемся с другим свидетельством осмеяния бога Индры и, следовательно, с указанием на истоки индийского атеизма. Соответствующий гимн составлен в виде монолога, в котором Индра, опьяненный *сомой*, хвастается своим величием и удалью. Но какое бы отвращение ни питал ныне Гарбе к пьяному бреду личности, страдающей манией величия, сам ведийский поэт, которого, между прочим, считали сыном Индры, посвящал весь гимн восхвалению как Индры, так и *сомы*. Справедливо звучит следующее замечание Макдонелла: «Оценивая с точки зрения морали неумеренное прист-

растие Индры к *соме*, следует иметь в виду, что в глазах ведийских поэтов состояние хмельного веселья, вызванное *сомой*, имело религиозный характер и что *сому* считали напитком бессмертия благодаря ее пьянящему свойству. Вероятно, именно поэтому создалось представление об Индре как герое, свершившем под действием *сомы* такие величайшие подвиги космического масштаба, как, например, закрепление неба и земли. Явная симпатия, с которой поэты относились к воздействию *сомы* на бога, отражает лишь нравственные принципы той эпохи»⁷.

Итак, ни один из упомянутых двух отрывков «Ригведы» (IV.24.10 и X.119) не может быть принят в качестве доказательства осмеяния Индры, как думает Гарбе. Поэтому нельзя считать, что они указывают на происхождение атеизма в древней Индии. Однако приведенные этим ученым свидетельства того, что люди сомневались в самом существовании Индры или же вовсе не верили в него, по-своему интересны. Они имеют определенное отношение к нашему пониманию происхождения индийского атеизма, хотя, как мы вскоре увидим, в духе, совершенно противоположном тому, которым проникнута точка зрения Гарбе.

Вот строки из «Ригведы» II.12.5: «О люди! Вот страшный бог, о котором спрашивают: «Где он?» — и о котором говорят: «Его не существует». Веруйте в него, карающей десницей уничтожающего богатство врага. Ибо он — это Индра».

«Ригведа» VIII.100.3 гласит: «О воины! Если верно то, что Индра существует, тогда пением своим воздайте ему искреннюю хвалу. [Провидец по имени] Нема изрекает: «Нет никого, кого называли бы Индрой. Кто видел его? Кого ты собираешься прославлять?»

В этих отрывках явно содержатся ссылки на людей ведийской эпохи, которые ставили под сомнение и даже отрицали само существование Индры. Но спрашивается: что действительно может таиться за этим сомнением? Иначе говоря, должны ли мы здесь усматривать самый ранний проблеск индийского атеизма или же, напротив, предтечу подлинного теизма? Гарбе высказывается в пользу первой альтернативы, тогда как другие ученые убедительно показывают, что в действительности более приемлемой является вторая. Другими

словами, первый проблеск ведийской мысли, которая характеризуется тенденцией развития в сторону теизма, Гарбе ошибочно принимает за самое раннее свидетельство индийского атеизма. Это смешение приобретает в итоге такие размеры, что от нас ожидают, чтобы мы в этом процессе развития воззрений ведийской эпохи, который в конечном счете привел к становлению господствующей формы индийского спиритуализма, находили нечто совсем противоположное, а именно «неверие системы локаята, то есть, иными словами, грубого материализма».

Что именно сбивает Гарбе с толку, нетрудно заметить. Ведь сомнение или неверие в бога является показателем атеизма, и Гарбе поэтому заключает, что сомнение в существовании Индры и неверие в него, должно быть, являются в «Ригведе» свидетельством атеизма. Однако он упускает из виду, что сомнение или неверие может быть показателем атеизма только на вполне определенной стадии развития мысли, а именно тогда, когда уже выработана ясная идея бога, то есть на стадии теизма в собственном смысле этого слова. Но предварительным условием достижения этой стадии — стадии теизма — является усиление сомнений относительно предшествующих дотеистических верований. Другими словами, атеизм возникает как результат отрицания отрицания. Ранние дотеистические верования отрицаются в силу возникшего сомнения, и это сомнение или неверие служит симптомом начала теизма. Теистические же воззрения в свою очередь отрицаются уже в силу другого сомнения или неверия, которое выступает теперь как показатель атеизма.

Для того чтобы достичь концепции единого бога, ведийской мысли нужно было сперва проникнуться скептическим отношением к целому конгломерату богов более ранней стадии ведийских верований. В противоположность теизму и атеизму в равной степени такие верования можно охарактеризовать лишь как дотеистические. Гарбе принимает такой скептицизм относительно ведийского предтеизма за свидетельство самого атеизма, тогда как в действительности этот скептицизм был лишь непременно предварительным условием развития теизма и, как таковой, служил симптомом появления не атеизма, а скорее теизма.

По своему значению в истории мировой религии Веды ни с чем не могут сравниться, так как они дают богатый материал, касающийся дотеистической стадии развития воззрений человека. Поэтому уместно будет сделать здесь некоторое отступление и сказать несколько слов по данному вопросу.

В сознании человека на ранней стадии ведийской эпохи любые упорядоченные виды объектов вызывали огромное изумление. Все то, что помогало людям ведийской эпохи существовать, казалось им грандиозным и славным. Все то, что угрожало их существованию, они пытались подчинить себе магическими заклинаниями или же просто расположить в свою пользу славословием, и в этом смысле все виды лиц и объектов представлялись им божествами, так называемыми ведийскими *девами* (*deva*).

Бесполезно искать в этой ранней концепции *девов* идею бога позднейшей эпохи. *Девы* часто изображались просто людьми-героями⁸, которые силой отнимают еду и скот⁹ у чужих племен и распределяют¹⁰ то и другое среди своих соплеменников. На племенных советах и сходках¹¹ они сидят вместе со своими соплеменниками и обращаются к ним, любовно называя друзьями или лучшими из друзей¹². Довольно часто в качестве *девов* предстают естественные явления и предметы: огонь, вода, буря, холм (*парвата*)¹³, трава (*ошадхи*)¹⁴, дерево (*ванаспати*)¹⁵, лес (*араньяни*)¹⁶, оружие (*аюдха*)¹⁷, например, лук и стрелы. Иногда *девы* служат воплощением простых человеческих желаний, проявляясь как «защита от выкидыша»¹⁸, «защита от истощающих недугов»¹⁹, «защита от кошмаров»²⁰. Для того чтобы умудриться обнаружить в этих понятиях религиозные чувства в их нынешнем понимании, недостаточно благоговейно чтить Веды. Для этого необходимо также игнорировать их действительное содержание.

В изучении ведийского предтеизма есть своя привлекательность, и я попытался подробно остановиться на этом в других работах²¹. Пока же приведу еще одну выдержку, в которой говорится о ведийском божестве Питу, что буквально значит «еда». Ведийские поэты восхваляют его за то, что он такой вкусный и приятный, и особенно за то, что от него тело становится толстым. Вот этот отрывок:

«Я славлю Питу, великого, оказывающего поддержку и могучего, чьей бодрящей силой Трита мучил и уродовал Вритру. Вкусный Питу, сладкий Питу, мы приветствуем тебя; стань нашим покровителем. Явись нам, благодатный Питу — источник наслаждения, высокочтимый и не испытывающий зависти друг. Твое благоухание, о Питу, разливается по землям так, как пыль рассеивается из края в край, как ветры распространяются по небесам. Эти люди, о Питу, которые распределяют тебя между собой, они, о пресладкий Питу, поедаящие тебя и твои соки, подобно тебе растут с удлинненными шеями. О Питу, к тебе прикованы мысли могущественных *девов*, с твоей деятельной помощью [Индра] убил Ахи. О Питу, к тебе ушло богатство гор. Послушай ты, о сладостный: будь доступен, чтобы мы вкушали тебя! И раз уж мы черпаем наслаждение в изобилии вод и растений, то, о тело, пусть ты будешь толстеть. И раз уж мы наслаждаемся *сомой*, твоей смесью с кипяченым молоком и отварным рисом, то, о тело, пусть ты будешь толстеть...»²²

Разумеется, не все ведийские божества были подобны этому, и нельзя также утверждать, что с отражением подобных дотеистических воззрений мы сталкиваемся на протяжении всей «Ригведы». «Ригведа» является собранием свыше тысячи гимнов, которые создавались в течение многих столетий. Необходимы дальнейшие исследования, чтобы полностью решить вопрос об относительной хронологии гимнов. Тем не менее, опираясь на анализ их реального содержания, можно легко составить себе представление о различных стадиях развития ведийской мысли, нашедших отражение в «Ригведе», начиная с веры в поразительное множество всевозможных божеств, лишенной религиозного содержания в нашем нынешнем понимании, и кончая явной верой в одного-единственного бога или по крайней мере в нечто очень близкое этому понятию. Иначе говоря, в самой «Ригведе» письменно зафиксирована история перехода от стадии дотеистических верований к стадии явного теизма.

Мы не ставили перед собой цель ответить на вопрос, оформилась ли идея единого бога полностью и окончательно в «Ригведе». Речь здесь скорее идет о том, что предварительным условием перехода от предтеизма

к собственно теизму должна быть постепенная утрата первоначальной веры во множество так называемых *девов*, включая, разумеется, и Индру. Поэтому совершенно прав Винтерниц, когда он те же свидетельства «Ригведы» — сомнения в существовании Индры и отсутствия веры в этого бога — считает характерными особенностями той стадии мышления, которая создала предпосылки для появления теизма в его ранней форме, но не атеизма, как думают Гарбе и другие ученые.

Винтерниц пишет следующее: «Но стоило людям однажды усомниться в самом Индре — самом возвышенном и самом могучем из богов, как появилось больше сомнений относительно всего множества богов вообще и сомнений в том, есть ли прок в жертвоприношениях богам. Так, в гимне «Ригведы» X.121, в котором Праджапати восхваляется как создатель и хранитель мира и как единственный бог и из стиха в стих повторяется рефрен: «Какого бога мы должны почитать жертвоприношением?» — кроется мысль, что на самом деле все множество богов ничего не стоит и что только один и единственный бог, творец Праджапати, заслуживает почитания. Наконец, этот скептицизм находит наиболее яркое выражение в проникновенном гимне о Сотворении («Ригведа» X.129)»²³.

Винтерниц называет такие гимны «философскими» гимнами «Ригведы» и придерживается мнения, что в них «на передний план, несомненно, выходит идея о творце, которого называют то Праджапати, то Брахманаспати, то Брихаспати или Вишвакарман, но который всегда мыслится как персонифицированный бог...». Далее Винтерниц продолжает: «Итак, уже в гимнах предвосхищено провозглашение великой идеи единства мира, идеи, что все то, что мы видим в природе и что, согласно народным верованиям, наделено статусом «богов», на деле является лишь эманацией Одного и Единственного, что множественность является только воображаемой, и такая идея фактически получила ясное и отчетливое выражение в стихе «Ригведы» I.164.46: «Они зовут его Индра, Митра, Варуна и Агни. Он — это небесная птица Гарутмат. Тому, кто является Единственным, поэты дают многие имена: Агни, Яма, Матаришван»²⁴.

К сожалению, мы не имеем возможности вникать здесь в историю социальных изменений ведийского общества, которыми, наверное, объясняется переход в области идеологии от предтеизма к собственно теизму²⁵. Это может быть темой отдельного исследования. В плане настоящего изложения мы можем лишь отметить, что этот Один и Единственный, фигурирующий в сравнительно поздних ведийских гимнах, превратился в процессе дальнейшего развития ведийской мысли в *брахман* Упанишад. Более поздним философам, таким, как Рамануджа и другие, оставалось интерпретировать этот *брахман* в строго теистическом духе, то есть в значении всемогущего и всеведущего творца и морального правителя мира, по милости которого, ниспосланной в ответ на молитвы и поклонение, люди могут обрести спасение. С другой стороны, Шанкара и его последователи предпочитали истолковывать *брахман* в супертеистическом духе.

Нас здесь не занимает вопрос о сравнительных теологических достоинствах этих двух интерпретаций. У нас вызывает интерес тот факт, что атеизм явно вышел из обеих форм теизма. Атеизм мог быть только отрицанием теизма и, следовательно, предполагал теизм, который в свою очередь появился в сознании людей ведийской эпохи в качестве отрицания предшествующего предтеизма.

Гарбе не замечает этого процесса и склонен видеть в самих предпосылках развития теизма нечто ему противоположное, а именно зачатки атеизма, и эту путаницу усугубляет Коэн, который в *брахмане* Упанишад видит предвосхищение атеизма систем чарвака и санкхья.

7. ИСТОКИ ИНДИЙСКОГО АТЕИЗМА

Все вышесказанное, однако, не означает, что в самой ведийской традиции вовсе не было потенциалов для развития позднейшего атеизма. Например, известно, что из всех философских систем Индии наибольшей ортодоксальностью в выражении ведийской традиции отличалась пурва-миманса. Но она также решительно отстаивала атеизм. Очевидно, живительный источник своих атеистических устремлений она находила в чем-то принадлежащем самой ведийской традиции, но, что тоже представляется очевидным, отнюдь не в сомнении в ранних ведийских божествах, которое создало, как мы только что видели, условия для появления в ведийской мысли собственно теизма.

Что же тогда содержалось в самих Ведах, ради чего позднейшие философы, известные под именем мимансаков, считали своим долгом отрицать бога? Это чрезвычайно интересный вопрос, и он, надо думать, неотделим от проблемы возможной связи между предтеизмом и атеизмом в ведийской традиции. Но обсуждение этой темы лучше, пожалуй, отложить до той поры, пока мы не примемся детально рассматривать атеизм пурва-мимансы. Пока же я ограничусь постановкой сравнительно простого вопроса, находим ли мы в ведийской литературе какое-либо прямое и явное указание на истоки индийского атеизма, если пока отвлечься от вопроса об источнике атеизма мимансы.

Высказывается мнение, что «атеизм как по своему происхождению, так и по своей практической направленности является, по сути дела, негативной концепцией и существует как выражение расхождения с позитивными теистическими воззрениями» и поэтому «он предполагает существование теизма»¹. То, что является истинным в этом утверждении, нельзя игнорировать. Но с другой стороны, нам не следует, учитывая это, упускать из виду, что негативная позиция по отношению к теистическим верованиям приобретает философский смысл лишь постольку, поскольку она соотносится с какой-то другой позитивной точкой зрения в филосо-

фии, например с материализмом. Во всяком случае, так как атеизм все же предполагает существование теизма, ясное указание на истоки безбожия в ведийской литературе следует искать в тех ее частях, в которых теистическая точка зрения уже полностью выкристаллизовалась и которые, более того, сами приводили к мировоззренческой альтернативе, представлявшей угрозу теизму. Иными словами, явные письменные свидетельства² истоков индийского атеизма следует искать в изложении таких взглядов, которые самые ранние теисты традиционно ведийского толка считали враждебными своим собственным и в которых к тому же для объяснения тайны мироздания выдвигались принципы, отличные от признания бога, поскольку в самом теизме в его ранней форме бог воспринимался как причина или основа всего сущего, как существо, от которого зависят все вещи и люди и к которому поэтому следует испытывать чувство благоговения. Упанишады сохранили для нас свидетельства явной озабоченности теистов атеизмом и, следовательно, самого атеизма как уже известного факта.

С этой точки зрения наибольший интерес представляет «Шветашватара-упанишада». Она касается целого ряда альтернатив теистическому взгляду, и примечательно то, что некоторые из них являются материалистическими или почти материалистическими. Поэтому-то автор данной Упанишады, один из самых ранних представителей настоящих теистов ведийского толка, естественно, жаждал оспорить и отвергнуть эти альтернативы. В его взглядах мы, таким образом, находим самые ранние из зафиксированных письменно свидетельств индийского атеизма.

Сначала нужно сказать несколько слов о характере самого текста. Из всех Упанишад «Шветашватара» была наиболее откровенно теистической по духу. По словам Хириянны, она уже отвечала всем требованиям теизма³. Радхакришнан же поясняет: «Она является теистической по своему характеру и отождествляет Высший Брахман с Рудрой, который мыслится материальной и творческой первопричиной мира, причем не только творцом мира, но и его защитником и руководителем. Такие относящиеся к теизму элементы, как олицетворенный бог и поклонение ему, которые, несомнен-

но, можно встретить в других Упанишадах, в «Шветашватара-упанишаде» приобретают особое значение. Здесь уже упор делается не на *брахмане*, или абсолюте, чье полное совершенство не допускает какого-либо изменения или развития, а на олицетворенном Ишваре, всеведущем и всемогущем, который считается проявлением *брахмана*»⁴.

Следовательно, в своем стремлении соблюсти требования чистого теизма автор данного текста, называющий себя «мудрым Шветашватарой»⁵, верно осознал, что для подведения прочной основы под его собственную концепцию единогобожия необходимо было отвергнуть ряд исключаяющих эту концепцию точек зрения, которые, по всей видимости, получили распространение в его эпоху и которые были направлены на подрыв теистического взгляда путем постулирования какой-либо материальной или почти материальной первопричины мира. С этой точки зрения «Шветашватара-упанишада» свидетельствует о том, что борьба между теизмом и атеизмом в Индии прослеживается по меньшей мере к добуддийскому периоду, которым принято датировать этот текст.

Она начинается со следующих вопросов: «В чем причина? В *брахмане*? Откуда мы произошли? Чем живем? И на чем наша жизнь основана?»⁶ У самого автора был, разумеется, один-единственный ответ — бог, или *ишвара*. Вместе с тем он отдавал себе отчет в том, что у других мыслителей, живших в его эпоху или, возможно, даже раньше, были наготове другие ответы, причем по крайней мере некоторые из них явно шли вразрез с теистической линией. Поэтому сразу же вслед за постановкой этих вопросов он принялся последовательно рассматривать неудобные ему ответы, чтобы тут же опровергнуть их. Следуя этой процедуре, он нарисовал захватывающую картину духовной атмосферы своей эпохи — атмосферы, в которой предпринимались попытки найти различные основания для защиты атеистической или антиатеистической позиции. «В «Шветашватара-упанишаде», — отмечает Гопинатх Кавирадж, — содержится перечень некоторых наиболее известных теорий, которые в то время служили для объяснения происхождения Вселенной, и *ишвара-вада* входит в их число»⁷.

Если воспользоваться переводом Хьюма, то взгляды, противоположные теизму (*ишвара-вада*), сводятся к следующему утверждению: «Время (*кала*), собственную природу (*свабхава*), необходимость (*нияти*), случайность (*ядриччха*), первичные элементы (*бхута*), [женское] лоно (*йони*), человека [мужского пола] (*пуруша*) — вот что следует считать причиной»⁸.

Здесь мы сталкиваемся с проблемой интерпретации текста. Перевод Радхакришнаном данного отрывка основан практически на таком же понимании текста, которое излагает и Хьюм и которое можно считать приемлемым⁹. Но в связи с этим допущением перед нами встает один существенный вопрос. А какой действительный смысл могло выражать мнение, согласно которому *йони*, или женское лоно, является первопричиной? Радхакришнан полагает, что здесь содержится ссылка на древнюю точку зрения санкхьи, согласно которой *пракрити*, или изначальная материя, как мать породила Вселенную: «*Йони* — лоно, то есть *пракрити*, являющаяся матерью всех возможных явлений в мире»¹⁰. Данное положение представляется крайне важным. Как мы сейчас увидим, автор «Шветашватара-упанишады» был особенно озабочен тем, чтобы во всем тексте опровергнуть точку зрения санкхьи ради защиты своего собственного теистического взгляда. Поэтому было бы совершенно невероятно, чтобы он не упомянул санкхью среди перечисленных им вначале взглядов, противоположных его собственному. Однако, если не считать слова *свабхава*, которое указывало на философскую позицию санкхьи и некоторых других древнеиндийских систем¹¹, мы, пожалуй, во всем этом перечне антитеистических взглядов не найдем никакой ссылки на санкхью, если только, разумеется, не будем истолковывать слово *йони* так, как предлагает нам Радхакришнан.

Итак, соглашаясь с предложенной интерпретацией приведенного отрывка, мы находим в «Шветашватара-упанишаде» упоминание о семи древнеиндийских воззрениях, направленных против теизма. В них за первопричину принимались: 1) время, 2) природа, 3) судьба, 4) случайность, 5) материальные элементы, 6) изначальная материя и 7) *пуруша*, то есть лицо мужского пола, причем последнее в этом перечне, вероятно, име-

ло отношение к точке зрения, изложенной в «Пурушасукте»¹², из «Ригведы».

Опровержение всего этого сам Шветашватара обосновывает следующим образом: «Но не сочетание их [следует считать причиной], ибо существует душа. Душа же, конечно, слишком слаба, чтобы быть причиной удовольствий и страданий»¹³.

Посмотрим вслед за Радхакришнаном¹⁴, в чем состоит суть данного довода. То, что не обладает сознанием, не может быть причиной того, что обладает сознанием. Поэтому такие лишённые сознания начала, как время, природа, судьба и др., не могут объяснить существование разумного человеческого существа¹ или души. Человеческое же существо, обладающее сознанием, не может быть первопричиной, ибо оно не определяет свою собственную судьбу. В соответствии с этим древний теист заключает: «Следовавшие размышлению и отвлечению (*йога*) видели внутреннюю силу бога, скрытую в его собственных свойствах. Он — тот, кто правит всеми этими причинами: от «времени» до «души»»¹⁵.

Вот как древний теист отстаивал свою точку зрения. Поскольку мы обсуждаем вопрос об истоках индийского атеизма, то нас, собственно говоря, интересует не сама ценность такого довода, а характер взглядов, которые были альтернативой по отношению к теизму и на опровержение которых был направлен этот довод. Будущее этих альтернативных взглядов сложилось по-разному в истории индийской философии, но интересно отметить, что большинство из них противостояло теизму на протяжении многих столетий. Например, в медицинском трактате «Сушрута-самхита», относимом к IV в. н. э.¹⁶ и, следовательно, отделенном во времени от «Шветашватара-упанишады» примерно тысячью лет, мы встречаем до некоторой степени сходный обзор представлений о первопричине, из которых только одно отстаивал *ишвара-ваду*, то есть доктрину признания бога, а другие явно противопоставлялись этой доктрине: «Проницательные считают первопричиной что-либо одно из следующего ряда: внутреннюю природу (*свабхава*), бога (*ишвара*), время (*кала*), случайность (*ядриччха*), судьбу (*нияти*) и модификацию (*паринама*) изначальной материи (*праkritи*)»¹⁷.

Этот перечень отличается от перечня, приведенного в «Шветашватара-упанишаде», в двух важных моментах. Во-первых, Сушрута не сказал ни слова о двух взглядах, которые упоминаются в «Шветашватара-упанишаде». Согласно одному из них, первопричиной является *пуруша*, тогда как, согласно другому, под первопричиной следует подразумевать материальные элементы (*бхута*). Во-вторых, вместо того чтобы воспользоваться несколько устаревшим названием *йони*, Сушрута, касаясь системы санкхья, прибег к философской терминологии более позднего времени и употребил выражение *паринама*, [которым характеризуется] *пракрити*, то есть «модификация изначальной материи».

Можно легко понять мотивы, по которым Сушрута внес второе изменение. Но как нам объяснить первое, то есть умолчание о двух философских точках зрения, упомянутых в «Шветашватара-упанишаде»? Возможно, что мнение, согласно которому первопричиной считали *пурушу*, утратило свое бывшее значение в эпоху Сушруты. Но почему Сушрута ни словом не обмолвился о точке зрения, согласно которой под первопричиной следует понимать материальные элементы (*бхута*)? Комментатор «Махабхараты» Нилакантха¹⁸ склонен был, имея для этого очевидные основания, отождествлять данную точку зрения со взглядом системы локаята. Ведь нельзя себе представить, чтобы во времена Сушруты материализм локаяты вовсе не принимался всерьез. Однако остается фактом, что Сушрута не упомянул его. Уж не было ли причиной то обстоятельство, что Сушрута, формируя точку зрения санкхьи в сугубо философском плане, то есть как взгляд, согласно которому мир возник в результате модификации изначальной материи, обнаружил, что эта система уже включает в себя учение о *бхутах*? А может быть, причиной было то, что в этом учении о материальных элементах он не увидел существенного отличия от доктрины *пракрити*, или изначальной материи? С такой возможностью нужно считаться, поскольку в средневековой Индии прослеживается определенная тенденция к тому, чтобы различие между взглядами локаяты и точкой зрения санкхьи рассматривать как незначительное¹⁹.

Но мы не будем пока задерживаться на данном вопросе, а вернемся к тексту «Шветашватара-упаниша-

ды». Из всех антитеистических точек зрения, перечисленных в этом памятнике, особую озабоченность у его автора вызывали первые две, признававшие в качестве первопричины время (*кала*) и природу (*свабхава*). Автор Упанишады счел нужным специально пуститься в полемику: «Некоторые мудрецы (*каваях*) толкуют о природе (*свабхава*), другие так же — о времени (*кала*) [как первопричине]. [Они, однако], заблуждаются. Величие бога — вот то, чем приводится в движение колесо *брахмана*»²⁰.

Кому принадлежал взгляд, согласно которому время является первопричиной? Хотя Баруа²¹ и уделил этому вопросу много внимания, все же на него трудно дать точный ответ. Дасгупта утверждает, что таковы были древние ведийские представления. «Мы помним, — замечает он, — что в «Атхарваведе» (XIX.54) время рассматривается как первый бог; оно положило начало сотворению... и время считается владыкой всех вещей. Весь мир был приведен в движение временем и создан временем, и именно время превратилось в *брахман*. Эта идея «Атхарваведы» почти игнорировалась в Упанишадах, а в «Шветашватаре» взгляд, согласно которому все произошло из времени, считается еретическим учением»²². Однако Гопинатх Кавирадж высказывает мысль, что таким мог быть взгляд древних индийских астрономов. Вот что он пишет: «Автор (Дахлана) приводит стих астронома Шрипати, в котором Время изображено в виде Бога Ишвары — источника причинности, действующей в мире. На основании этого, а также на основании высказываний Раматиртхи и Агничита Пурушотамы нам представляется, что этот взгляд принадлежал астрономам»²³. Данное утверждение находится в полном соответствии с положением Нилакантхи: «Астрономы (астрологи) считают время [основой всего] (*kāla iti daivajñānam*)»²⁴.

Оба утверждения поддаются примирению, поскольку астрономы могли опереться на точку зрения, уже изложенную в «Атхарваведе». Однако эта точка зрения, хотя за нее с энтузиазмом ухватились астрономы и хотя ею был сильно обеспокоен древний теист, не имела большого будущего в истории индийской философии. В более поздней собственно философской литературе понятие о времени сохранило некоторое значение в буд-

дийской доктрине всеобщего непостоянства. Сторонниками ньяя-вайшешики время считалось одной из девяти субстанций (*дравья*), мимансаками школы Бхатты — одной из одиннадцати субстанций, тогда как последователи адвайта-веданты предлагали полностью устранить его из области реального. Во всяком случае, в последующей истории индийской философии нигде не обнаруживается тенденция к рассмотрению времени в качестве первопричины, и поэтому у позднейших индийских теистов не было основания чувствовать себя обеспокоенными *кала-вадой*, или доктриной времени.

Это же в большей или меньшей степени справедливо и по отношению к некоторым другим взглядам, в которых мудрый Шветашватара усмотрел явную угрозу своим теистическим воззрениям. Так, в последующей истории индийской философии мы нигде не встречаемся с заслуживающим внимания изложением взглядов, согласно которым под первопричиной вместо бога понимали «судьбу»²⁵, «случайность», или «пурушу». Однако это отнюдь не значит, что развитие теизма в Индии проходило сравнительно гладко, поскольку с течением времени ранние атеистические взгляды утратили свое влияние. На самом же деле, напротив, в ходе последующего развития индийской философии появились новые воззрения, направленные против теизма, и по сравнению с ранними антиатеистическими течениями атеизм позднейшего периода утвердился на более прочных философских основах. С точки зрения изучения индийского атеизма особую важность представляют «Шветашватара-упанишады», но не как показатель логической обоснованности атеизма, которое он приобрел в период более зрелой философской деятельности в стране, а скорее как свидетельство существования целого ряда точек зрения, в которых был брошен серьезный вызов допущению бога, вероятно, вскоре после того, как оно впервые было ясно сформулировано.

Кроме того, по меньшей мере три атеистических взгляда, которые опровергались «Шветашватара-упанишадой», имели какое-то будущее в истории индийской философии. Согласно этим взглядам, под первопричиной следовало понимать: 1) материальные элементы (*бхута*), 2) изначальную материю (*пракрити-йони*) и 3) природу (*свабхава*). Нилакантха, как мы уже отме-

тили, достаточно обоснованно стремился отождествить первый из них с точкой зрения локаяты. Кроме того, можно полагать, что Сушрута подробно не касался этого, так как находил материалистическую оппозицию теизму уже адекватно представленной в точке зрения санкхьи. Во всяком случае, сам автор «Шветашватараупанишады» рьяно опровергал санкхью. Мы вскоре остановимся детально на этом опровержении и, вероятно, увидим сходство в материалистических позициях санкхьи и локаяты. А пока мы скажем несколько слов о третьем из вышеупомянутых взглядов, согласно которому первопричиной является внутренняя природа, или *свабхава*.

Каково было содержание этого учения? Кто были его сторонники? Я собираюсь показать, что, несмотря на многие неясности, доктрина *свабхавы* была чрезвычайно интересной, поскольку в ней предвосхищалась современная концепция естественного закона. Хотя первоначально она, возможно, существовала в качестве отдельного взгляда, который не примыкал к какой-либо определенной философской системе, индийские философы материалистического и почти материалистического направлений, в том числе, разумеется, и последователи школ локаята и санкхья, сочли возможным укрепить свои позиции этой доктриной и стали опираться на нее особенно ради того, чтобы отвергнуть допущение о божестве как возможной причине возникновения мира. Короче говоря, в столкновении между «доктриной бога» (*иш-вара-вада*) и «доктриной природы» (*свабхава-вада*) мы видим самый ранний яркий пример борьбы между религией и наукой в области индийской философской мысли.

8. РЕЛИГИЯ ПРОТИВ НАУКИ, ИЛИ НАТУРАЛИЗМА

(свабхава-вада)

Действительное значение доктрины свабхавы, противопоставленной теистическому допущению бога, может быть правильно понято лишь на общем фоне основного противоречия между религией и наукой. Различные авторы по-разному характеризуют это противоречие. Существует даже тенденция преподносить его под прикрытием теологических домыслов и философской софистики. Мы же в настоящей работе остановимся на коренных вопросах, по которым в истории между наукой и религией существовал, как известно, длительный конфликт, а иногда разворачивалось, по выражению Рассела, даже «сражение на заранее подготовленных рубежах»¹.

Исходным положением религии является утверждение, что мир возник благодаря сверхъестественной силе, то есть бога, и что все вещи и события, существующие и происходящие в мире, в конечном счете контролируются богом. «Последней и высшей основной причиной всех явлений, — отмечает Э. Геккель, — человечество уже несколько тысячелетий считает действующую причину, обнимаемую понятием бога (Deus, Theos)»². Этот бог, справедливый и милостивый, награждает за добродетель и карает за грехи. Люди могут повлиять на него, а именно склонить к милосердию молитвами, восхвалениями и жертвами. Он постигается верой, а не разумом и опытом. В некоторых исключительных случаях у избранных лиц обнаруживается редкий дар ясновидения, полученный от этой сверхъестественной силы. Так называется «харизматическая способность внутренним зрением и слухом видеть и слышать то, что обычный человек не видит и не слышит до тех пор, пока данное явление не откроется ему»³. То, что бог решает открыть этим лицам — провидцам и одухотворенным пророкам, — должно без всякого сомнения приниматься за вечную и абсолютную истину.

Наука же исходит из положения, решительно отвергающего все это. Мир, считает наука, по существу ма-

териален. Он существует в результате действия естественных законов, присущих материи, то есть не является навязанным материи в силу какого-то внешнего или нематериального фактора. Вещи и события, существующие и происходящие в этом мире, полностью подчиняются действию этих естественных законов, на которые нельзя воздействовать молитвой или умилованием. Но отсюда не следует, что человек обречен на жалкое существование среди слепых и бессознательных сил природы. Наука полагает, что естественные законы могут быть познаны и благодаря этому поставлены под контроль человека, то есть обращены на службу человеку. Будучи по существу естественными, эти законы познаются только разумом и опытом, и правильность познания доказывается успехом на практике. Это познание по своему существу является прогрессивным. Таким образом, наука представляет собой развивающееся познание естественных законов, которое дает человеку все большую власть над ними.

Таковы исходные положения религии и науки. На каждом этапе религия и наука приходили в открытое столкновение друг с другом. Длительный конфликт между ними был, таким образом, исторически неизбежным. Нас этот конфликт интересует в той мере, в какой он имел место в древней Индии. Я намерен показать, что в одной из своих ранних форм он проявился как борьба между *ишвара-вадой* и *свабхава-вадой*, то есть между «доктриной бога» и «доктриной природы».

Его начало относится по меньшей мере к VI в. до н. э. Об этом ясно свидетельствует «Шветашватара-упанишада», составленная в период¹ предшествовавший Будде. Не удивительно, что в условиях той ранней эпохи действительное содержание полемики было изложено наивно, и все те положения, которые вытекали из обеих доктрин, особенно из *свабхава-вады*, еще только предстояло выработать. Все же главный вопрос полемики был достаточно ясен. Он касался необходимости допустить существование сверхъестественной силы в качестве первопричины мира. Защищая теизм, автор данной Упанишады заявлял: ничем, кроме такой силы, нельзя объяснить возникновение мира, вещей и событий, существующих и происходящих в нем. Он, таким

образом, настойчиво стремился опровергнуть доктрину *свабхавы*, согласно которой все является порождением природы в силу присущих ей свойств. Одним словом, полемика велась именно по вопросу о сверхъестественной и естественной причинности, и в противостоящих друг другу точках зрения сказывалось все различие между религией и наукой.

Это значит, что слово «свабхава» употреблялось в древней Индии для выражения того, что позднее стали называть естественным законом. Однако такое толкование вызовет серьезные сомнения у некоторых ученых. В средневековой Индии⁴ существовала тенденция истолковывать *свабхава-ваду* как просто отрицание закона причинности, и некоторые из современных ученых⁵ следуют по этому пути. Но такая интерпретация явно ошибочна. В истории индийской философии закон причинности пытались отрицать только двумя способами, а именно путем отрицания реальности или следствия, или причины. Самым известным примером первой тенденции служит крайняя форма индийского идеализма — *адвайта-веданта*. Согласно этому учению, только причина является реальной, а ее превращение в следствие, происходящее на наших глазах, — это лишь иллюзия⁶. Что же касается второй тенденции, то есть тенденции подвергать сомнению закон причинности путем отрицания реальности самой причины, то она не получила развития в какой-либо из основных школ индийской философии. Однако сама тенденция является, по-видимому, очень древней. Она была упомянута в перечне антитеистических учений в «Шветашватараупанишаде» как взгляд, согласно которому первопричиной является чистая случайность. Это могло означать только одно: нет ничего такого, что было бы причиной, и каждое событие является абсолютно случайным. Данная Упанишада ссылалась на такое учение как на доктрину *ядриччи* (*ядричча-вада*), тогда как позднейшие авторы предпочитали называть его *акасмикатва-вада* (учение о случайности)⁷.

Только смешение доктрины случайности с доктриной природы могло привести к представлению, что последняя тоже означала отрицание причины и, следовательно, самого закона причинности. Одним из оснований такого предполагаемого смешения могло быть

атеистическое содержание обеих доктрин: они обе отрицали бога как творческую причину мира. Однако к отрицанию бога они подходили с противоположных позиций: с позиции чистого скептицизма и с позиции позитивной науки. Согласно доктрине случайности (*ядриччха-вада*), бесполезно искать какую-либо причину возникновения мира — естественную или сверхъестественную, поскольку все в мире является случайным. В противоположность этому взгляду доктрина природы (*свабхава-вада*) провозглашала, что признание сверхъестественной причины явно неправильно и только концепция объективной каузальности может быть основанием для полного отрицания сверхъестественной причины. Здесь уже не вставал вопрос о допущении бога в качестве творческой причины мира, потому что возникновение и существование мира выводилось из внутренних свойств самой природы. Доктрина *ядриччхи* (*ядриччха-вада*) обычно переводится словом «акцидентализм». В соответствии с этим доктрину *свабхавы* следует в переводе называть натурализмом⁸. В первом из этих учений вымышленным считалось понятие причины, во втором — понятие первопричины, стоящей вне естественных законов.

Автор «Шветашватара-упанишады» четко различал натурализм и акцидентализм, а некоторые из индийских философов традиционного толка объяснили те моменты, по которым обе точки зрения действительно расходились между собой. Шанкара говорил: «Под *свабхавой* имеется в виду сила, неизменно присущая материальным объектам, как, например, [выделение] тепла огнем... Под *ядриччхой* разумеется чисто случайное возникновение»⁹. А вот пояснение Шанкарананды: «Под *свабхавой* имеется в виду внутренняя природа соответствующих материальных объектов, то есть присущая только им одним способность быть причиной. Например, горение в случае с огнем и течение в случае с водой... Случайность (*ядриччха*) — это определенная сила, которая проявляет себя, как в случае с вороной и плодом пальмы, [т. е. как в басне о плоде пальмы, который падает случайно вниз в тот момент, когда на пальму садится ворона]»¹⁰. В связи с этим пояснением следует заметить, что типично индийский термин *какаталия* (буквально «воронопальмовый») обозначает случайное сов-

падение, ошибочно принятое за причинную связь явлений, то есть ложный вывод *post hoc ergo propter hoc* (после этого — значит вследствие этого). Амалананда Сарасвати пытался подчеркнуть то же самое коренное различие между акцидентализмом и натурализмом: «*Ядриччха* означает случайное событие вне связи с законом строгой причинности; *свабхава* же, напротив, представляет собой то, что существует, пока существует предмет, как, например, дыхание и др. [в случае с живыми существами]»¹¹. Однако гораздо яснее и подробнее различие между натурализмом и акцидентализмом описано джайнским философом Гунаратной. Вот пространная выдержка из его сочинения: «Приверженцы натурализма (*свабхававадинах*) заявляют следующее. Под *свабхавой* имеется в виду самопреобразование объектов (т. е. преобразование объектов, вызванное их собственной природой). Все существующее возникает в результате проявления *свабхавы*. Так, например, глина преобразуется в горшок, а не в ткань и др. ... Из нитей же получается ткань, а не горшок и др. Такое регулярное событие не может иметь места без проявления *свабхавы*... Поэтому все следует считать обусловленным в конечном счете *свабхавой*. Недаром говорится:

Кто делает шип колючим,
А зверей и птиц столь разнообразными?
Все они возникают из *свабхавы*.
Нет никого, чьей волей они бы создавались;
Какой тогда толк [допускать его целенаправленное] усилие?
Шипы сливового дерева колючи.
Одни его ветви прямые, другие — изогнуты,
Но его плод — круглый.
Скажи нам, кто придал им форму?

Зачем говорить о других результатах, когда без *свабхавы* даже бобы (*мудга*) не могут быть сварены. Более того, несмотря на наличие котелка, топлива, времени и т. д., сварить *канкадука-мудгу* (другой вид бобов) невозможно. Стало быть, то, при отсутствии чего нечто не происходит, связано отношением «совпадения в наличии» (*анвая*) и отношением «совпадения в отсутствии» (*вьятирека*) с этим «нечто», и поэтому это «нечто» им обуславливается. [При наличии *сваб-*

хавы нечто происходит, при отсутствии *свабхавы* оно не имеет места. Следовательно, *свабхава* является причиной этого «нечто»). Таким образом, варку бобов (*мудга*) следует считать обусловленной *свабхавой*. Поэтому следует заключить, что все эти объекты вызваны *свабхавой*»¹².

В противоположность этому основные положения акцидентализма Гунаратна объяснял следующим образом: «Случайность (*ядриччха*) — это есть появление объекта, не предусмотренное заранее. Кто же отстаивает доктрину случайности? Очевидно, те, кто не признает причинно-следственного отношения между объектами, следующими друг за другом, а объясняет их появление волей случая. Они доказывают следующее: нет твердо установленного причинно-следственного отношения между объектами, потому что такое отношение не устанавливается каким-либо способом достоверного познания. Например, лилия вырастает из лилии, но она также вырастает и из коровьего помета. Огонь возникает из огня так же, как и из кремня. Дым возникает из дыма, а также и из соединения огня с топливом. Банановое дерево вырастает из ствола бананового дерева так же, как и из семени. Фиговые деревья вырастают из семян так же, как и из веточек... Поэтому нигде нет твердо установленного причинно-следственного отношения. Следует полагать, что время от времени что-либо возникает по воле случая. Мудрые поэтому не мучают себя попытками отыскать источник вещей в чем-либо другом.

Так говорят: все эти разные радости и страдания людей появляются внезапно; точно так же связь вороны с пальмой (*какаталия*) не обусловлена разумом. Следовательно, знание [причинности], на которое другие ссылаются, есть фикция. Рождение, старость, смерть и др. — все те явления, с которыми мы сталкиваемся у людей, — [чисто случайны], как связь вороны с пальмой»¹³.

Итак, несмотря на то, что *ядриччха-вада* и *свабхава-вада* были направлены против точки зрения, признающей сверхъестественную причинность, все же между ними существовало коренное расхождение. Из современных ученых это очень ясно показал Хириянна. Воспользовавшись для обозначения этих учений слова-

ми «акцидентализм» и «натурализм»¹⁴, он разъясняет: «Обе доктрины отвергают идею, что природа обнаруживает таящуюся в ней божественную силу или же какое-то трансцендентальное существо, которое властвует над ней или заложено в ней. Ни одно из этих учений не опирается на признание сверхъестественной силы»¹⁵. Тем не менее не следует упускать из виду коренного различия между ними. Хириянна по этому поводу замечает: «В то время как одна доктрина утверждает, что мир представляет собой хаос, и приписывает наблюдаемый в нем порядок лишь случаю, другая признает, что «вещи являются такими, какими их создает собственная природа». Если первая совсем отрицает причинность, то вторая признает ее универсальность, но лишь прослеживает все изменения к самой вещи, которой они принадлежат... Следовательно, согласно *свабхава-ваде*, мир, в котором мы живем, подчинен законам; нет только внешнего закона, управляющего им. Он детерминирован самим собой и отнюдь не свободен от причинной обусловленности»¹⁶. Касаясь доктрины *свабхавы*, Хириянна продолжает: «Прежде всего необходимо отметить ее позитивистский характер, раскрываемый контрастом, устанавливаемым иногда между ней и *адришта-вадой*, или «верой в сверхъестественное». В этом состоит ее отличие от доктрины сверхъестественного Мантр и Брахман, с одной стороны, и от метафизической точки зрения Упанишад — с другой. Этот позитивистский характер учения — его мирская метафизика — явился, по-видимому, первоначальным содержанием термина «локаята» («ограниченный рамками мира, данного в опыте»), который для обозначения этой доктрины больше используется в более поздней литературе»¹⁷.

Суммируем изложенное выше. «Шветашватара-упанишада» ясно свидетельствует о наличии целого ряда атеистических точек зрения, получивших развитие в Индии в сравнительно раннюю эпоху, вероятно в добуддийский период. Нас больше всего интересует доктрина *свабхавы*, поскольку мы замечаем в ней отчетливую тенденцию противопоставить теистическому допущению бога точку зрения позитивной науки или по меньшей мере пранауки. В столкновении между «доктриной бога» и «доктриной природы» мы видим, по всей вероят-

ности, самый ранний пример борьбы между религией и наукой в истории Индии.

В связи с этим перед нами встает другой вопрос. Кто из индийских философов склонялся к доктрине *свабхавы*? Этот вопрос отнюдь не праздный. Мы уже видели, что индийские философы в своем подавляющем большинстве были атеистами, но мотивы их атеизма были разными. В результате атеизм индийской философии не всегда имел под собой прочную основу научного объяснения мира. В таких условиях приверженность какого-либо индийского философа к *свабхава-ваде* явилась бы по меньшей мере одним из признаков, позволяющих судить о научной направленности его поисков и, следовательно, о том, что его атеизм основан на научных данных.

Кто же тогда в истории индийской философии принадлежал к сторонникам натурализма?

Сама «Шветашватара-упанишада» не дает нам ответа на этот вопрос. В ней натурализм упоминается как самостоятельное мировоззрение. Такое же впечатление складывается на основании ссылок на эту доктрину, содержащихся в таких сравнительно ранних буддийских сочинениях, как «Буддхачарита»¹⁸ и «Ланкаватара-сутра»¹⁹. В «Махабхарате»²⁰ это учение также упоминается неоднократно, и притом (за исключением, пожалуй, одного случая) без ясного указания на его принадлежность какой-либо известной философской системе. Однако некоторые отрывки из «Махабхараты» наводят, пожалуй, на чрезвычайно интересную мысль, а именно мысль о том, что из доктрины *свабхавы*²¹ вытекала этика полной отрешенности. В связи с этим было бы заманчиво остановиться на некоторых частностях, относящихся к предполагаемым этическим установкам, вытекавшим из древнеиндийского натурализма. Однако, к сожалению, мы не можем пойти на это в рамках настоящей работы.

Позднейшие индийские философы обходили молчанием этику древнеиндийских сторонников натурализма, однако некоторые из них по-прежнему обнаруживали стремление трактовать натурализм, не связывая его с какой-либо особой философской системой. Так, например, буддийский философ Шантаракшита²² и последователь джайнизма Гунаратна²³ пытались опровергнуть

натурализм как самостоятельное философское учение, оспаривающее самые основы их собственных воззрений, хотя, что любопытно отметить, оба философа сталкивались с подобным вызовом по отношению к их воззрениям и в *ишвара-ваде*, или доктрине бога. Поэтому они отвергали натурализм и теизм практически с одинаковым рвением²⁴.

Все это заставляет нас думать, что по крайней мере в своей ранней стадии *свабхава-вада* существовала в форме самостоятельного мировоззрения, не будучи жестко связанной с какой-либо определенной философской системой. Но это отнюдь не значит, что такая связь никогда не устанавливалась. Напротив, индийские материалисты и индийские философы, явно склонные к материализму, открыли для себя в этом натурализме отличную возможность укрепить свои собственные философские позиции, в особенности против теистов и их доктрины божественного сотворения мира. Это было более или менее ясно в отношении локаятиков и сторонников санкхьи и, по-видимому, также в отношении древнеиндийских атомистов. По всей вероятности, только у этих философов, то есть у материалистов и почти материалистов, атеизм был обоснован научными знаниями.

Но вопрос о сторонниках атомистики, пожалуй, покажется крайне спорным, и я вернусь к нему позднее. Пока же мы ограничимся изложением своих соображений относительно локаятиков и последователей санкхьи, приверженность которых натурализму была более или менее очевидной.

Раннее свидетельство связи доктрины *свабхавы* с материалистическим взглядом на мир можно обнаружить в отрывке из «Махабхараты». Согласно этому памятнику, те, кто думал, что реальными в конечном счете являются только материальные элементы, были сторонниками доктрины *свабхавы*, что выражалось следующим высказыванием: «Признающие материальные элементы [признают также] *свабхаву* (*svabhāvaṃ bhūtacinṭakāḥ*)»²⁵.

Не вызывает сомнения, что в данном высказывании слово «бхутачинтаках» относится к материалистам. Таков, однако, был обычный способ ссылаться на материалистов, не упоминая названия их философской школы

или системы. Каково же было это название? Ответ представляется очевидным. Это была система локаята, известная также под именем «чарвака» или «бархаспатья». Поэтому в сравнительно поздней философской литературе Индии доктрина *свабхавы* постоянно и решительно приписывалась локаятикам. Комментируя «Брихат-самхиту», Бхатта Утпала говорит: «Другие, то есть сторонники локаяты, заявляли, что причиной мира является *свабхава*. Из *свабхавы* возникает весь мир в его разнообразии, и благодаря *свабхаве* он со временем уничтожается»²⁶. «Согласно чарвакам, — утверждает Агничит Пурушоттама, — сама *свабхава* является причиной»²⁷. Следуя по такому же пути, Мадхавачарья приписывает локаятикам такую аргументацию: «[Но оппонент возразит:] если вы не признаете *адришту*» («невидимое»), то различные явления мира оказываются просто случайными (*акасмика*). Однако [отвечают локаятики] данное утверждение не является правильным, поскольку она (то есть причинность всех явлений) объясняется должным образом *свабхавой*. Недаром сказано:

«Мы ощущаем, что огонь горяч, вода холодна, а воздух нейтрален (т. е. не холоден и не горяч).

Кем создано все это разнообразие?

Свабхава — тому причиной»²⁸.

На основе таких свидетельств стало практически общепринятым среди наших современных ученых связывать натурализм (*свабхава-ваду*) с позицией локаятиков. Так, например, Гопинатх Кавирадж утверждает: «Самые ранние представители крайней формы *свабхава-вады* составляли, по-видимому, в древней Индии некоторую группу независимых мыслителей, первоначально называвшихся локаятиками, но впоследствии ставших более широко известными под названием «чарваки». Грубый материализм, отсутствие веры в невидимое и почтения к авторитету, не идущий на компромиссы рационализм, а точнее, казуистика (*витанда*) — такими были их подлинные особенности»²⁹.

Не будем выяснять, насколько в действительности было оправданным обвинение в казуистике (*витанда*), обычно выдвигавшееся против локаятиков, особенно в буддийских источниках³⁰. Ограничимся лучше рассмотрением вопроса, касающегося древнеиндийского нату-

рализма. Все признают, что локайтики были приверженцами этого взгляда. Что обычно не признается, но к чему, по крайней мере некоторые из самых видных современных ученых, постоянно пытаются привлечь наше внимание, так это то, что последователи санкхьи тоже опирались на *свабхава-ваду*. Я снова приведу цитату из Гопинатха Кавираджа, который ясно указывает, что философы санкхьи стояли перед логической необходимостью принять точку зрения *свабхава-вады*: «Отрицая созидательную силу *нимитта-караны* (творческой причины) и считая, что материя приводится в движение в силу своей собственной природы (*паринама-свабхава*), санкхья тоже сближается с позицией сторонников *свабхава-вады*»³¹. Обсуждая вопрос об идеях санкхьи и протосанкхьи, отраженных в «Махабхарате», Хирияна замечает, что, несмотря на признание существования многих душ (*пуруша*), эти идеи напоминают доктрину *свабхавы* «в том, что они приписывают материи практически всю силу, необходимую для саморазвертывания целой Вселенной»³². Поясняя «Ньяя-сутру» IV.1.22, в которой содержится явная ссылка на доктрину *свабхавы*³³, В. Рубен обращает наше внимание на близость данной доктрины не только взгляду чарваков, но и сторонников санкхьи — представителей обеих философских школ, отрицавших существование бога³⁴. «В санкхье, — говорит В. Рубен, — охотно приводился пример с ссылкой на молоко, которое у кормящей матери выделяется самопроизвольно, то есть без какого-либо вмешательства наделенной разумом первопричины в форме бога»³⁵. Хьюм же высказывается за полную идентификацию доктрины *свабхавы*, упомянутой в «Шветашватара-упанишаде» VI.1, с философией санкхьи³⁶.

Истолковывая точку зрения санкхьи как учение, логически опирающееся на доктрину *свабхавы*, эти современные ученые могут сослаться на авторитет некоторых из мыслителей традиционного толка. Так, например, Нилакантха категорически заявил, что доктрина *свабхавы* принадлежит санкхье: «*Свабхава* [признается у] проповедующих изменение санкхьистов (*svabhāva itī pariṇāma-vādinām sāmkhyanām*)»³⁷. Комментируя «Санкхья-карику», Гуадапада тоже признал, что, по мнению сторонников санкхьи, причина существует в форме *свабхавы*: «В санкхье *свабхава* есть причина (*sāmkhyanām*

svabhāvo nāma kaścit kāraṇamasti)»³⁸. Шанкара в свое время объяснил, почему такое признание причины в форме *свабхавы* явилось логически необходимым для философов санкхьи. Эти философы, по словам Шанкары, излагали свои взгляды следующим образом: «Как молоко, лишенное способности ощущать, вытекает в силу своей собственной природы (*свабхавена ева*) только для того, чтобы вскормить детеныша, и как лишенная способности ощущать вода в силу своей собственной природы (*свабхавена ева*) течет на благо людей, так, можно полагать, и *прадхана*, лишенная разума, движется в силу своей собственной природы (*свабхавена ева*) только ради того, чтобы была осуществлена высшая цель человека»³⁹.

А вот еще одно рассуждение, приписываемое Шанкарой сторонникам санкхьи и свидетельствующее о том, что последние нуждались в доктрине *свабхавы*: «Как трава, растения, вода и т. д. независимо от какой-либо инструментальной причины (*нимитта-антара-нирапекша*) превращаются благодаря своей собственной природе (*свабхават ева*) в молоко, так, полагаем мы, и изначальная материя преобразуется в Великий Принцип (*махат*) и т. д. И если вы спрашиваете, откуда нам известно, что трава подвергается преобразованию независимо от какой-либо инструментальной причины, то мы отвечаем: «Потому что такой причины не наблюдается». Ибо если бы мы познали такую причину, то мы, конечно, по своему усмотрению воздействовали бы ею на траву и т. д., чтобы получить молоко. Но в действительности мы так не поступаем. Следовательно, преобразование травы и тому подобного надо считать обусловленным их собственной природой, и отсюда мы можем сделать вывод, что преобразование изначальной материи носит такой же характер»⁴⁰.

Теперь мы можем подвести некоторые итоги. Итак, в столкновении между *ишвара-вадой* и *свабхава-вадой* мы видим самый ранний пример борьбы между религией и наукой в истории индийской мысли. Доктрина *свабхавы*, по-видимому, возникла как самостоятельное мировоззрение, не примыкающее строго ни к одной из определенных философских систем. Тем не менее философы-материалисты и философы, стоявшие близко к материализму, видели в этой доктрине возможность

укрепить свои позиции и поэтому стали опираться на нее. Этот шаг вполне определенно прослеживается у локаятиков и сторонников санкхьи. В дальнейшем мы увидим, что точно так же, по всей вероятности, обстояло дело и с древнеиндийскими атомистами.

Из этих философских школ санкхья была самой древней, и ее атеизм, возможно, был наиболее известен в истории индийской мысли.

9. АТЕИЗМ СИСТЕМЫ САНКХЬЯ

В силу целого ряда причин атеизм санкхьи представляется необычайно интересным для истории философии. Одной из таких причин является его древность. Другие причины — это огромное влияние, которым он, очевидно, когда-то пользовался, и вероятность того, что он мотивировался научными или протонаучными соображениями. И все же ни одна из философских школ Индии, за исключением, возможно, локаяты, не потерпела такого крушения, как санкхья. К настоящему времени от этой чрезвычайно древней и когда-то влиятельной философской системы осталась лишь груда обломков.

Представление о древности санкхьи, а также о влиянии, которым она раньше пользовалась, мы можем составить себе на основании некоторых свидетельств «Шветашватара-упанишады», являющейся, как мы уже видели, одним из важных источников сведений по древнеиндийскому атеизму.

Автор данной Упанишады упорно и настойчиво стремился доказать превосходство своей доктрины одного бога над фундаментальными положениями сторонников санкхьи. Не лишено интереса, как он пытался добиться этого. Он не опровергал прямо точку зрения санкхьи как учение полностью ошибочное, что он проделывал с «доктриной времени» и «доктриной природы»¹. Напротив, он готов был полностью признать учение санкхьи о *пракрити*, или *прадхане*, но настаивал при этом на отрицании автономного характера *пракрити*. По его мнению, *пракрити* подчиняется богу, а бог правит ею и даже создает ее своей собственной чудодейственной силой: «Тленное — это *прадхана*, бессмертное и нетленное — это Владыка (*хара*). Тленным и душой правит Единый Бог. Размышлением о Нем, единением с Ним, думой о Его сущности достигается полное избавление от иллюзии мира»².

Согласно автору Упанишады, эта иллюзия мира, единственно верное избавление от которой следует искать в единении с богом, несомненно, обуславливалась *прадханой*, или *пракрити*. Тем не менее сам бог

изображался ее творцом, который создал ее как бы ради забавы (*лила*): «Теперь надо знать, что *пракрити* — это иллюзия (*майя*), а Могучий Владыка (*махешвара*) — творец иллюзии (*майин*). Весь этот мир заполнен существами — его частями»³. В другом месте данной Упанишады говорится: «Пусть Единый Бог, который в силу своей собственной природы покрывает себя, как паук, нитями, произведенными из *прадханы*, дарует нам достижение *брахмана*»⁴.

Таковыми были, очевидно, лишь некоторые из приемов провозглашения превосходства теистического взгляда над учением санкхьи об изначальной материи, причем провозглашения, которое вовсе не отвергало данную точку зрения санкхьи. Но гораздо интересней всех этих положений была позиция по отношению к Капила, получившая выражение в этой Упанишаде. Сторонникам санкхьи Капила представлялся не только основателем их философской школы, но и воплощением первоначальной мудрости (*ади-видван*), и показательно то, что в «Шветашватара-упанишаде» не подвергается сомнению ни древность эпохи, к которой этого мудреца относят, ни мудрость, которой он обладал. Упанишада только провозглашает, что его мудрость в конечном счете проистекает из самого бога и что, как бы давно ни жил Капила, бог явился свидетелем рождения этого мудреца: «[Он тот единый], кто властвует над каждым источником в отдельности, а также над всеми образами и всеми источниками, кто вначале наделил мудростью мудреца Капила, когда тот родился, и был свидетелем его рождения»⁵.

Это было своего рода восхваление бога. Но это говорило и о том, что имя Капила приобрело уже огромный вес. Хотя автор этой Упанишады был, вероятно, полностью несогласен с доктриной первоначальной материи и с вытекающими из этой доктрины атеистическими положениями, он не считал возможным заявить, что Капила — просто заблуждающийся человек и что в приписываемой ему мудрости нет ничего особенного. Очевидно, имя этого мудреца было уже окружено таким ореолом, что от него нельзя было просто отмахнуться, а его мудрость стала пользоваться такой славой, что было не так-то просто поставить ее под сомнение.

Как уже говорилось, «Шветашватара-упанишаду» обычно относят к периоду, предшествующему времени Будды. По-видимому, она была создана раньше VI в. до н. э.

Выраженное в этой Упанишаде отношение к Капиле и его мудрости полностью подтверждается свидетельствами «Махабхараты» и «Пуран». Каким бы временем ни датировалась окончательная редакция этих текстов в том виде, в каком они дошли до нас, нельзя оспаривать тот факт, что они отображали чрезвычайно древние индийские традиции. Они не только изобиловали самыми неумеренными похвалами в адрес Капилы, но испытывали также сильное влияние основных положений философии санкхья. Как справедливо замечает Гарбе, «вся индийская литература (в той мере, в какой в ней затрагиваются философские вопросы), начиная с «Махабхараты» и «Законов Ману», и особенно литература «Пуран», содержащих мифы и легенды, насыщена доктринами санкхьи»⁶.

У Шанкары, естественно, такое положение вещей вызывало чувство досады. Он ясно видел, что учение санкхьи самым существенным образом противостояло веданте, или учению Упанишад⁷. Поэтому он смело и решительно заявил, что санкхья противоречит не только Ведам, но и учению Ману, основанному на Ведах⁸. Тем не менее Шанкара хорошо знал, что в *смрити* выражалось сильное восхищение Капилой и в значительной мере излагалось его учение. Каким образом Шанкара должен был объяснить все это? Ему оставалось только утверждать, что имя «Капила» в этих сочинениях не относится постоянно к одному и тому же лицу. Поэтому, согласно Шанкаре, тот мудрец Капила, который восхвалялся в *смрити*, мог и не быть основателем философии санкхья⁹. Вместе с тем остается фактом, что *смрити* были пронизаны доктринами Капилы, и поэтому Шанкара был вынужден допустить, что такие почтенные люди древности, как Ману, частично приняли точку зрения санкхьи и приняли ее именно в тех аспектах, в которых она не расходилась с писанием Вед¹⁰.

На такое допущение Шанкара, вероятно, пошел неохотно. И, несмотря на все то, что он вынужден был говорить, «Махабхарата» и «Пураны» служат несом-

ненным доказательством не только чрезвычайной древности философии санкхья, но и огромного влияния, приобретенного этой философией в ранний период. Имея в виду чрезвычайную древность философии санкхья, а также ее явную направленность против основ учения Упанишад, некоторые современные исследователи с полным правом высказывают мысль, что истоки санкхьи следует искать в «доведийском неарийском идейном комплексе»¹¹. Более позднее утверждение, что санкхья — это ведийская философия (*астика*), было, вероятно, надуманным.

В настоящее время можно только гадать о том, что привело к краху эту древнюю и когда-то влиятельную философскую школу. Не подлежит сомнению сам факт ее крушения, хотя мы и не знаем, когда это произошло и каким образом.

До нас дошел целый ряд имен древних учителей системы санкхья, кроме самого Капилы¹². Для нас они, однако, не больше чем имена. Мы встречаемся с упоминаниями о древних трактатах по санкхье¹³. Однако сами трактаты утеряны. Ныне мы фактически располагаем только двумя важными сочинениями, которые претендуют на изложение подлинных идей санкхьи¹⁴. Одно из них, наиболее древнее, называется «Санкхья-карика». Написанное Ишваракришной, оно обычно датируется вторым веком нашей эры¹⁵. «Санкхья-карика» — это сравнительно небольшое по объему сочинение: оно состоит всего лишь из 72 стихов, и даже относительно этих стихов существует серьезное сомнение в том, что они полностью отвечают духу первоначальной санкхьи¹⁶. Другой труд носит название «Санкхья-сутра». Хотя его создание и приписывается самому Капале, он не мог быть создан раньше XIV в. н. э.¹⁷. Некоторые из излагаемых в нем взглядов находились в явном противоречии с настоящим духом санкхьи¹⁸, хотя, как убедительно показывает Дасгупта¹⁹, нельзя не считаться с возможностью того, что в тексте сохраняется материал по подлинно древней санкхье. Довольно любопытно, что ни одно из этих двух сочинений не комментировалось каким-либо философом, разделявшим точку зрения санкхьи²⁰. Кроме того, элементы санкхьи непрестанно вырывались из своего подлинного контекста и переносились с видоизмененным значением в систему веданта,

так что санкхья постепенно как бы растворилась в веданте. Как пишет Ф. И. Щербатской: «Сторонники санкхьи перестали существовать как представители отдельной школы после преобразования, обратившего их в лоно веданты»²¹. Некоторые из старых концепций санкхьи, несомненно, сохранились, однако они превратились в пустую оболочку, которую заполняли всевозможные ведантийские представления, или в разрозненные элементы, которые использовались в чуждых философских построениях. Примечательно, что после того сдвига в развитии философской мысли, который был вызван появлением поздних буддийских логиков, наиболее стойкие философы выступили в защиту старых взглядов мимансы, веданты, ньяи и вайшешики. Однако санкхью некому было защищать. К тому времени санкхья как независимая философская система уже, очевидно, прекратила свое существование.

Такова вкратце история санкхьи. Своими истоками санкхья уходит в седую древность, о которой нам ничего не известно. Существуют бесспорные свидетельства ее колоссального влияния в раннюю эпоху. Однако она потерпела крах и в конце концов почти исчезла.

То, что санкхья потерпела крах, признается как философами традиционного толка, так и видными современными учеными. Средневековый комментатор Виджняна Бхикшу попытался описать этот крах в высокопоэтической форме²². Хотя дословный перевод этого описания оказался бы неуклюжим, его основная мысль достаточно ясна: санкхью поглотило время и от нее остались только отрывки. К. Ч. Бхаттачарья излагает эту же мысль более ясно: «Большая часть литературы по санкхье, по-видимому, утрачена, и поэтому кажется, что нет непрерывной традиции от древности до эпохи комментаторов. В систематических изложениях, которыми мы располагаем, туманно вырисовывается грандиозная система спекулятивной метафизики. Многое облечено в поэтическую и мистическую формы, вследствие чего комментаторы не могут оказать нам значительной помощи, и это вызывает искушение создать заново эту систему. Объяснение всех древних философских систем требует конструктивных усилий. Интерпретация некоторых философских систем, по которым сохранилась обширная литература и солидные традиции,

носит в основном характер перевода прежних идей на язык современных понятий. Что же касается истолкования санкхьи, то оно требует восполнения многих недостающих звеньев плодами авторского воображения»²³.

«Восполнение недостающих звеньев плодами воображения» — этими словами вполне адекватно формулируется задача по интерпретации древней санкхьи. Однако не следует игнорировать или недооценивать риск, связанный с выполнением данной задачи. Он оправдан лишь постольку, поскольку не идет вразрез ни с общим духом этой философии, о котором определенное представление дают сохранившиеся фрагменты, ни с тем содержанием, которое настойчиво и неизменно приписывалось ей в силу общефилософских традиций. Иначе риск оказывается совсем неоправданным. Мы вскоре увидим, что явный пример нарушения того и другого и, следовательно, незаконности умозрительного построения можно обнаружить в стремлении Виджняны Бхикшу протащить идею бога в философию санкхьи. Однако обсуждение интересующего нас вопроса лучше начать с положительного примера. Его можно найти в комментарии Гаудапада на «Санкхья-карику» и с большим основанием в комментарии Вачаспати Мишры.

В «Санкхья-карике» ничего не было сказано о боге. Но этого и следовало ожидать. Не расходясь в сущности с индийской философской традицией, мы должны признать, что, каковы бы ни были положения, которые в санкхье могли быть высказаны относительно бога, они, вероятно, носили бы характер полемики, направленной против допущения его существования. Однако композиционно «Санкхья-карика» построена так, что в ней обходились молчанием вопросы, являвшиеся предметом полемики (*паравада-виварджджит*)²⁴.

Тем не менее Гаудапада и Вачаспати Мишра, очевидно, отдавали себе ясный отчет в том, что изображение философии санкхьи было бы неполным без ее атеизма. Поэтому и тот и другой старались выбрать из «Санкхья-карики» какой-либо подходящий отрывок, объяснение которого дало бы им благоприятную возможность ввести в свое изложение антиатеистические доводы санкхьи. Для этой цели Гаудапада избрал стих 61-й, а Вачаспати Мишра — стих 57-й. Различие

в контекстах, послуживших поводом для изложения антитеистических доводов, существенно. Но более важным, по-видимому, является то обстоятельство, что Гаудапада и Вачаспати Мишра по своим философским убеждениям были далеки от атеизма. Они, следовательно, не могли иметь особой склонности усматривать атеизм там, где его не было.

Для того чтобы приступить к обсуждению атеизма санкхьи, Гаудапада избрал один из самых неясных отрывков из «Санкхьи-карики». В нем говорится: «Ничего, по моему мнению, нет нежнее (*сукумара*) *праkritи*. Зная, что ее увидели, она больше не выставляет себя перед *пурушей*». Что здесь имелось в виду — нам теперь трудно определить. Гаудапада обратился к данному отрывку как затрагивающему вопрос о природе первопричины, в качестве которой в санкхье называется *праkritи*, или изначальная материя. В своем комментарии он отметил, что в противоположность тем, кто видит первопричину в боге (*ишвара*), «учителя санкхьи заявили: как могут вещи, наделенные *гунами*, исходить от бога, который, как полагают, лишен *гун*? Из белых нитей получается белая ткань, из черных нитей — черная ткань. Равным образом из *праkritи*, наделенной тремя *гунами*, происходят три мира, тоже наделенные тремя *гунами*. Бог же не располагает *гунами*. Следовательно, будет нелогичным усматривать в нем источник трех миров, наделенных *гунами*»²⁵.

В философии санкхьи под *гунами* понимались составные части материи. «Быть созданным из трех гун» означало просто «быть материальным». Поэтому основное содержание антитеистического довода, приписываемого Гаудападой санкхье, сводится к утверждению, что бог не может быть первопричиной мира, поскольку мир материален, тогда как бог, напротив, не материален, а, согласно закону причинности, должно быть существенное сходство между причиной и ее результатом. Следовательно, не бог, а только *праkritи*, которая сама является материальной, может быть причиной мира.

Нетрудно заметить слабость такой антитеистической аргументации. Ведь теист может возразить (как, впрочем, и поступали сторонники более поздней ньяя-вайшешики), что материальной причиной материального

мира является, конечно, нечто материальное, но эта материальная причина сама по себе не дает ключа к объяснению происхождения материального мира, точно так же как ком глины, то есть материальная причина горшка, сам по себе не может служить объяснением изготовления горшка. Поэтому-то, возразит теист, наряду с материальной причиной следует признать и творческую причину (*нимитта-карана*). Такой причиной является гончар при изготовлении горшка и бог при сотворении мира.

Вачаспати Мишра, славящийся в истории индийской философии своим независимым мышлением и своей эрудицией в области всех философских воззрений (*сарватантра-сватантра*), догадался, что подлинно атеистический смысл «Санкхья-карики» надлежало искать в том отрывке текста, в котором обосновывался самодовлеющий характер материальной причины, то есть тем самым отбрасывалась необходимость в признании какой-либо творческой причины возникновения мира. Он обратился к стиху 57-му, согласно которому эволюция мира не направляется каким-либо сознательным первоначалом, точно так же, как выделение молока из коровы для кормления теленка. Мы уже видели, что эта точка зрения базировалась на молчаливой посылке доктрины *свабхавы*. Ниже следует текст комментария Вачаспати Мишры: «Даже нечто, лишенное сознания, предстает действующим ради какой-то цели. Например, выделение молока, лишенного сознания, происходит ради кормления теленка. Подобным же образом и деятельность *пракрити*, несмотря на то, что *пракрити* не обладает сознанием, осуществляется для освобождения *пуруши* ²⁶. [Теист] может сказать: «Даже выделение молока подчинено воле бога, и, таким образом, наше общее положение [что всем правит бог] не опровергается». Но этот аргумент несостоятелен, ибо [идея бога неприемлема в силу следующих причин].

Каждое сознательное действие без исключения определяется или эгоистической целью, или добрыми намерениями. Поскольку же оба эти мотивирующих фактора не играют никакой роли в сотворении мира, нельзя, следовательно, полагать, что мир своим возникновением обязан сознательному действию. Ибо бог, желания которого уже исполнены, не может иметь ка-

кой-либо личной заинтересованности в сотворении мира. Следовательно, эгоистическая цель здесь ни при чем. Но бог не мог приняться за сотворение мира и из добрых чувств. Поскольку до самого акта сотворения души не испытывали страданий (ведь чувств, тел и объектов еще не существовало), то от чего же, собственно говоря, мог бог избавить души, руководствуясь своими добрыми намерениями? Если же, с другой стороны, мы предположим, что доброта была проявлена богом позднее, когда *после* акта сотворения он увидел созданные им существа преисполненными страдания, то едва ли нам удастся вырваться из порочного круга: сотворение было результатом доброты, а доброта была результатом сотворения. Далее, движимый добрыми чувствами, бог создал бы только счастливые существа, а не существа, живущие в различных условиях. Если кто-либо возразит, что это различие проистекает из различия в деяниях, за которые индивиды вознаграждаются или караются богом, мы ответим, что в данном случае такая деятельность со стороны обладающего сознанием высшего существа совершенно излишня, ибо плоды деяний индивидов, [т. е. последствия хороших и дурных поступков], получают полное объяснение без допущения вмешательства свыше, со стороны этого бога... Наоборот, за действием лишенной сознания материи, которую мы признаем, не кроется чья-либо эгоистическая цель. Не вызывается оно и добрыми намерениями. Следовательно, против нашей теории не могут быть выдвинуты опровержения, опирающиеся на те же основания»²⁷.

Нам не известно, откуда Вачаспати Мишра мог почерпнуть эту аргументацию в пользу атеизма санкхьи. Несомненно, однако, что другим знаменитым философам Индии подобная аргументация представлялась целиком соответствующей духу санкхьи. Так, например, в своем сочинении «Сарва-даршана-самграха» Мадхава изложил позицию санкхьи следующим образом.

«Могут сказать: «Лишенная сознания *прадхана* не может без направляющего воздействия разумного существа произвести такие результаты, как *махат* (то есть первый этап эволюции изначальной материи) и др. Следовательно, должно существовать разумное существо, управляющее ею. А раз так, то нужно признать всеведущего верховного бога».

Однако это не находит подтверждения, потому что даже в лишенной сознания *прадхане* может быть вызвано действие, которое служит какой-либо цели. Можно наблюдать, как нечто, лишенное сознания, обращается на служение какой-либо цели без направляющего воздействия со стороны разумного существа. Например, лишенное сознания молоко выделяется для кормления теленка. Точно так же лишенная сознания вода течет для блага всего мира. Равным образом и *пракрити*, хотя ей и неведомо сознание, будет действовать ради освобождения (*пуруши*). Ведь сказано... (далее Мадхава цитирует «Санкхья-карику», стих 57-й)...

Что же касается учения, признающего, что Верховное Божество побуждается к действию чувством сострадания, учения, которое с барабанным боем провозглашается теми, кто отстаивает идею существования Верховного Божества, то оно оказывается столь же бесплодным, как выкидыш (*гарбхасравена гатах*). Оно не увязывается ни с одной из двух альтернатив. Действует ли бог подобным образом до или после акта сотворения? Если принять первую альтернативу [т. е. признать, что бог побуждается к действию чувством сострадания до акта сотворения], то останется неясным желание [бога] избавить от страданий живые существа, поскольку [до акта сотворения], когда не существуют тела и т. п., не существует также и страданий. Принятие второй альтернативы [т. е. положения, что богом руководит чувство сострадания после акта сотворения] ведет к порочному кругу: сотворение обуславливается состраданием, а сострадание обуславливается сотворением»²⁸.

Таким образом, Мадхава был полностью согласен с Вачаспати Мишрой в понимании двух существенных моментов атеизма санкхьи: 1) допущение бога онтологически иррелевантно; 2) допущение бога логически несостоятельно.

Будучи школой рационалистического толка, санкхья выработала определенные позитивные принципы, которые целиком исключали признание существования бога. К ним привлекли наше внимание Вачаспати Мишра и Мадхава. Они показали, что атеизм санкхьи следовал непосредственно из воззрения, согласно которому возникновение и развитие мира заложены в свойствах

изначальной материи, подчиняющейся присущим ей законам движения. Допускать существование бога было, таким образом, излишне. Это вытекало как следствие из признания *пракрити*, позволяющего объяснить происхождение мира. А независимость первоначала, названного *пракрити*, в свою очередь следовала из имплицитного признания доктрины *свабхавы*. Трава и вода естественным образом преобразуются в коровье молоко, которым питается теленок. Именно так, согласно санкхье, осуществляется процесс преобразования изначальной материи в мир или, точнее, развитие мира из изначальной материи. В санкхье не возникал вопрос о признании какого-либо сверхъестественного начала, доминирующего над любым из процессов, или вопрос о признании бога в качестве творческой причины (*нимитта-карана*) мира.

Если принять во внимание древность философии, то такой путь отказа от признания сверхъестественного начала должен быть свидетельством чрезвычайно смелого полета ума. В то время как современники Капилы пытались скрыть разрыв между их фактическими знаниями о природе и естественных законах и благоговейным трепетом перед сверхъестественным и при этом рисовали в своем воображении божественного творца мира, чтобы объяснить его (мира) удивительное многообразие, сам Капила оставался тверд в своем убеждении об автономном характере материи и движения как способа ее существования, несмотря на более чем скудные сведения того времени о свойствах материи и ее движении. Санкхья представляла собой не просто древнейшую форму систематически изложенного атеизма в истории мировой философии. Важно также, что ее атеизм был обоснован действительно научными или по крайней мере протонаучными соображениями.

Сами по себе эти соображения дают нам полное право охарактеризовать философию санкхья как одно из наиболее замечательных достижений в области духовной жизни древнего мира. Однако мы недооценим историческое значение атеизма санкхьи, если будем обращать внимание только на онтологическую иррелевантность допущения бога. Фактически философы санкхьи шли дальше и ставили перед собой вопрос о том, в какой мере идея бога, принятая другими, могла быть

логически оправданной со стороны своего содержания. Они пришли к аргументированному заключению, что она не имеет твердой логической основы, поскольку данная концепция отличается внутренней противоречивостью. Абсурдно признавать существование бога, не мыслимого в качестве творца мира. Не имеет также смысла воображать, что свершенный им акт творения был совершенно бесцельным. Поэтому теист вынужден был утверждать, что сотворение мира было целенаправленным деянием бога. Какова же была цель? Могла ли она быть чисто эгоистической, то есть целью, которую преследует бог ради собственных интересов? Теисту такая постановка вопроса казалась неприемлемой. По его представлениям, у бога, являющегося самим совершенством, не может быть несбывшегося желания, которое он стремился бы удовлетворить сотворением мира. Кроме того, всемилостивый бог, по мнению теиста, вовсе не может быть эгоистичным. Таким образом, теисту остается принять единственную альтернативу: в сотворении мира бог руководствовался добротой или состраданием. Но доброта не может быть беспредметной. Каковы же тогда были объекты доброты бога — доброты, которая побудила его к сотворению мира? Вряд ли имеет смысл говорить о доброте к неодушевленным предметам. Следовательно, свою доброту бог должен был проявлять к живым существам. А что могла реально значить такая доброта к живым существам? Она могла лишь означать желание избавить их от боли и страданий и тем самым сделать их счастливыми. Но теист лишен возможности представлять себе, что бог создал мир ради избавления живых существ от страданий и горя. Предварительным условием боли и страданий является как минимум обладание телом, органами чувств и т. д., что, по представлениям теиста, может быть только результатом сотворения. Иначе говоря, до сотворения мира не существовало предварительного условия для того, чтобы живые существа испытывали боль и страдания, а стало быть, не могло возникнуть и вопроса о желании бога избавить от этих бед живые существа. Поэтому, с точки зрения теиста, вопрос о боге, руководствующемся добрыми чувствами, правомерен лишь по отношению ко времени после сотворения мира, то есть после наделения живых существ

тeлaми, oргaнaми чувств и т. д. Тoлькo при сoблюдeнии этoгo условия живыe сущeствa мoгут испытывaть стрaдaния, a всемилoстивый бoг мoжeт возгорeть жeлaнием избaвить их oт стрaдaний. Oднaкo тaкoe дoпущeниe oзнaчaeт, чтo бoг сaм сoздaeт предпoсылки бoли и стрaдaний живых сущeств.

Oдним слoвoм, зa свoe признaниe твoрцa тeист дoлжeн рaсплaчивaться утрaтoй лoгикив сoвoих суждeнияx. С oднoй стoрoны, eму прихoдится признaвaть, чтo бoг сoздaл предпoсылки бoли и стрaдaний, a с другoй стoрoны, он утвeрджaeт, чтo бoг дeйствуeт из жeлaния пoлoжить кoнeц бoли и стрaдaниям. Дo чeгo жe шaткa тaкaя пoзиция! Бoг, oкaзывaeтся, пoрoждaeт бoль и стрaдaния для тoгo, чтoбы их устрaнить!

Мaдхaвa пoлнoстью сoглaшaeтся с сoбрaжeниeм Вaчaспaти Мишры, чтo с тoчки зрeния сaнкхьи пoзиция тeистa лoгичeски aбсурднa. Примeчaтeльнo тaкжe, чтo ни Мaдхaвa, ни Вaчaспaти Мишрa нe испытывaли личнoй сипмaтии к aтeизму. Сaм Мaдхaвa был убeждeнным вeдaнтистoм, a Вaчaспaти Мишрa в сoвoих зaмeчaнияx o ньяe прoявил сeбa кaк зaщитник тeизмa, чрeзвычaйнo эрудирoванный в oблaсти филoсoфии. Пoэтoму eдвa ли мoжнo сeбe прeдстaвить, чтo Мaдхaвa или Вaчaспaти Мишрa сaми придумaли aнтитeистичeскую aргумeнтaцию и сдoбрили eю свoe излoжeниe сaнкхьи. Нo oткудa они мoгли пoчeрпнуть тaкую aргумeнтaцию? Впoлнe рeзoннo предпoлoжить, чтo Мaдхaвa зaимствoвaл ee у Вaчaспaти Мишры. Нo тoчнo тaк жe мoжнo прeдстaвить сeбe, чтo сaм Вaчaспaти пoчeрпнул aнтитeистичeские дoвoды eсли нe из дeйствитeльнo имeвшeгoся трудa пo сaнкхьe, нынe ужe утрaчeннoгo, тo, уж вo всякoм случae, из пoдлиннoгo учeния сaнкхьи.

Вoзмoжнo, тaк жe oбстoялo дeлo и с aнтитeистичeскими дoвoдaми, излoжeнными в «Сaнкхья-сутрe», к кaкoму бы пoзднeму врeмeни ни oтнoсилось фaктичeское пoявлeниe этoгo сoчинeния. Вo всякoм случae, эти дoвoды интeрeсны сaми пo сeбe, и в них пoлнoстью пoдтвeрджaeтся старoдaвняя рeпутaция Кaпилы кaк стoйкoгo aтeистa²⁹.

Знaчитeльнoe числo изрeчeний «Сaнкхья-сутры» былo прeднaзнaчeнo для oпрoвeржeния тeистичeскoгo взгляда. Для дoкaзaтeльствa тoгo, чтo бoгa нeт, привoдились сaмые рaзличныe oснoвaния, причeм в сaмых

различных контекстах данного памятника. Все это свидетельствовало о настойчивом желании автора «Санкхья-сутры» не оставить и тени сомнения относительно своей приверженности атеизму. Но чем было вызвано это стремление? Может быть, таким образом автор хотел доказать свою непоколебимую верность учению санкхьи? С такой возможностью следует считаться. В конце концов сам текст памятника относится к сравнительно позднему периоду, и ко времени его появления многое из первоначальной санкхьи было уже утрачено. Поэтому автор «Санкхья-сутры» (возможно, отчасти он был также и компилятором подлинно древних положений санкхьи), очевидно, хотел показать свои благие намерения (*bona fide*) в качестве представителя этой философской школы. Один из путей достижения этого состоял в том, чтобы скрыть свое собственное имя и представить дело так, что текст исходит от самого высокочтимого Капилы. Другой путь заключался в явном подражании древнему способу сочинения, то есть сочинению в форме загадочных мнемонических изречений (*сутр*). Третий путь, возможно, состоял в неоднократном повторении заявления в защиту атеизма, то есть в защиту взгляда, который в индийской философской традиции уже был неразрывно связан с именем Капилы.

Теперь мы обратимся к атеистическим положениям «Санкхья-сутры» в том порядке, в каком они встречаются в тексте.

Начнем с того, что «Санкхья-сутра» по своему замыслу совершенно отличается от «Санкхья-карики». Последняя была задумана лишь как краткое изложение позитивных догматов философии санкхья без полемического опровержения противоположных взглядов и без ссылок на «параболы», которыми иллюстрировались основные положения данной философии. В «Санкхья-сутре» же только четыре главы из шести предназначались для позитивного изложения учения, остальные две были отведены для полемики и «парабол». Полемике посвящена пятая глава, где мы, следовательно, можем ожидать опровержения теистического допущения о божестве³⁰. Несомненно, что самые веские атеистические доводы «Санкхья-сутры» следует искать в этой главе. Но важно также и то, что атеистическая заостренность текста не ограничивалась рамками только этой главы.

Мы сталкиваемся с ней в первой, третьей и шестой главах «Санкхья-сутры», которые не предназначались специально для опровержения противоположных взглядов³¹. Не является ли это показателем того, что автор текста был озабочен тем, чтобы как-то подчеркнуть его атеистическую устремленность?

Контекст, в котором впервые оказались помещенными атеистические аргументы, выглядел по меньшей мере необычным. Речь шла о защите дефиниции восприятия. Восприятие определялось как «такое познание, которое, будучи связанным [органами чувств с объектом], отображает его (объекта) форму»³². Таким образом, существенную особенность этого определения составляло признание того, что восприятие обуславливается связью с объектом. Из этого следовало, что оно представляет собой, по существу, временное явление, то есть не может быть постоянным. Против такого определения восприятия было выдвинуто возражение, что оно (определение) слишком ограничено, поскольку не учитывает божественного восприятия, то есть восприятия со стороны бога, которое не может обуславливаться контактом с объектом и которое мыслится непреходящим. В ответ на такое возражение в тексте «Санкхья-сутры» прямо заявлялось, что оно не имеет силы, «ибо существование бога не доказано» (*Īśvarāśiddheḥ* — буквально «за необоснованностью бога»)³³. Другими словами, для автора текста вообще не существовало вопроса об использовании приведенного выше определения к восприятию каких-либо вещей богом, поскольку сама концепция бога представлялась ему чистым вымыслом.

Изречение «ибо существование бога не доказано» представляет собой один из наиболее известных тезисов индийского атеизма. Однако особым был контекст, в котором оно встречается в «Санкхья-сутре». Принимая обычную точку зрения, согласно которой этот текст был составлен не раньше XIV в. н. э., мы должны признать, что ко времени его появления индийские философы были хорошо осведомлены о защите теистического взгляда в позднейшей ньяя-вайшешике. Представители этой философской школы занимались разработкой проблем эпистемологии, в которой почетное место отводилось изучению восприятия. Нельзя себе представить, чтобы автор «Санкхья-сутры» ничего не ведал обо всем

этом. Согласно определению восприятия, данному в ньяя-вайшешике, восприятие, как и в санхье, тоже обусловлено контактом с объектом и, следовательно, является, по сути дела, временным, хотя в других отношениях это определение расходилось с дефиницией, характерной для санхьи. Другими словами, представители позднейшей ньяя-вайшешики полностью согласились с двумя моментами, содержащимися в приведенной «Санхья-сутрой» дефиниции восприятия, ради защиты которой автор текста счел необходимым отрицать существование бога. Однако они никогда не замечали какого-либо противоречия между этими двумя моментами своего определения восприятия, с одной стороны, и своей твердой убежденностью в существовании бога — с другой.

В нашу задачу сейчас не входит обсуждение вопроса о том, каким образом теизму позднейшей ньяя-вайшешики удалось остаться полностью безучастным к принятию ее представителями положения, что чувственное познание обуславливается контактом органов чувств с объектом и, следовательно, является, по существу, временным. Важнее, пожалуй, отметить, что само собой разумеющееся в «Санхья-сутре» противоречие между отмеченными выше двумя особенностями чувственного познания и теистической убежденностью совсем не ощущалось сторонниками позднейшей ньяя-вайшешики. Это значит, что данное противоречие не было логически неизбежным или что отрицание существования бога не было единственным способом отстоять преходящий характер чувственного познания. Иначе говоря, приведенное в «Санхья-сутре» возражение против определения восприятия, в ответ на которое автор текста отрицал существование бога, не было продиктовано строгими эпистемологическими соображениями. Не является ли это результатом настойчивого желания высказаться в пользу атеизма и воспользоваться для этого первой представившейся возможностью, даже не заботясь о том, насколько это уместно в контексте обсуждения затронутой темы?

Но предназначалось ли приведенное выше изречение для провозглашения абсолютного атеизма? Виджняна Бхикшу, комментатор, склонный к теизму, выразил некоторое сомнение по этому поводу. Отрицание бога, по

его утверждению, не следует смешивать с невозможностью теоретического доказательства его существования, поскольку бог может существовать независимо от силы или слабости наших теоретических построений. В связи с этим Виджняна Бхикшу заявлял, что, тщательно анализируя формулировку соответствующей *сутры*, можно убедиться, что она предназначалась для отрицания возможности доказать существование бога, а отнюдь не для доказательства его несуществования. *Сутра* буквально гласила: «ибо существование бога не доказано» (*Īśvarāśiddheḥ*), а отнюдь не: «ибо бог не существует» (*śīvarābhāvāt* — буквально «из-за несуществования бога»)³⁴. Согласно толкованию Виджняны Бхикшу, выходит, что если бы автор при составлении *сутры* вдохновлялся атеистическими идеями, то он употребил бы второе выражение вместо первого.

Но такую интерпретацию изречения резко отвергают современные ученые, включая некоторых видных ученых-пандитов традиционного толка. «Что бы ни говорил комментатор, — замечает Каливара Ведантавагиша, — оба выражения, а именно «ибо существование бога не доказано» и «ибо бог не существует», означают, как мы понимаем, практически одно и то же»³⁵. «Для того чтобы, — говорит Гарбе, — перекинуть мост через пропасть между системой санхья и своим собственным теизмом (который ему угодно именовать ведантийским), Виджняна Бхикшу прибегает к самому странному средству разделаться с одним из основных учений подлинной санхьи, отрицающим бога»³⁶.

Современные ученые с полным правом отвергают интерпретацию изречения, предложенную Виджняной Бхикшу, в силу различных соображений. Одно из них продиктовано ясным смыслом *сутр*, которые непосредственно следуют за *сутрой*, подвергнутой обсуждению. После своего заявления о недоказанности существования бога автор текста начал доказывать, что сама концепция бога страдает неразрешимым противоречием. На загадочном языке текста это звучит следующим образом: «Его (бога) существование не доказано, потому что он не может быть ни свободным деятелем, ни деятелем в зависимом положении»³⁷. И далее: «В обоих случаях он лишен творческой силы»³⁸. Посмотрим теперь, какие следствия вытекают из этого довода.

Теисту бог представляется творцом мира. Творец — это значит деятель, который выполняет какое-то действие. Но деятель может выполнить действие двояко: или он выполняет его совершенно свободно, или же он вынуждается к совершению действия, потому что он скован или зависит¹ от чего-то. Но бога нельзя себе представить ни как абсолютно свободного деятеля, ни как деятеля, скованного в своих поступках. Поскольку не дано третьего пути и поскольку бога как творца надлежало представлять в качестве деятеля, сама концепция бога должна была оказаться несостоятельной.

Но почему невозможно представить себе бога свободным деятелем или же деятелем, скованным в своих поступках? Абсолютная свобода — это свобода от желаний, привязанностей и страстей. Следовательно, если бог мыслится абсолютно свободным, то его надлежит считать свободным от желаний, а если он свободен от желаний, то едва ли у него может быть желание творить. Но может ли он сотворить мир без желания совершить такое действие? Теист не может позволить себе подобную мысль, ибо он не может рассматривать сотворение мира богом как невольную акцию или как акцию, предпринятую без преднамеренного решения творить. Стало быть, теист не может считать бога лишенным желания и воли, а раз так, то выходит, что его бог не может быть полностью свободным, то есть свободным даже от причины, побуждающей к сотворению. В качестве другой альтернативы теисту остается думать, что бог не является свободным деятелем, а это сводится к утверждению, что бог действует скованный или зависимый от чего-то в своих поступках. Однако зависимость в любой форме означает отрицание всемогущества, являющегося, по предположению теиста, основным предварительным условием сотворения мира.

Итак, теист должен признать, что бог является или свободным деятелем, или деятелем, скованным в своих поступках. В случае принятия первой альтернативы его бог оказывается лишенным желания творить, тогда как в случае принятия второй альтернативы его бог оказывается лишенным способности творить самостоятельно. Следовательно, в любом из случаев бог не может выступать в качестве творца мира. Раз так, то едва ли он

вообще является богом, и по крайней мере в индийской философии сами теисты мыслили бога главным образом как простого создателя мира.

Отсюда вытекало заключение «Санкхья-сутры», что существование бога не доказано, а это со всей очевидностью означало, что бог нереален.

Данное направление атеистической аргументации получило более полное развитие в пятом разделе текста. В соответствии с общепринятым образцом индийской философской полемики сперва было выдвинуто возражение против положения, что существование бога не доказано. Теисту приписывалось утверждение, что данное положение неверно, поскольку существование бога «доказано тем, что он распределяет плоды деяний» (*karma-phala-dātṛtayaṁ tat-siddheḥ*)³⁹. На это автор «Санкхья-сутры» отвечал: «Получение плодов деяний не обусловлено властью бога, потому что их дает само действие»⁴⁰.

Здесь мы подходим к одному из коренных противоречий в индийской философии. За исключением крайних материалистов, почти все индийские философы верили, что каждое действие сопровождается соответствующими результатами. Вопрос, по которому они резко расходились, заключался в следующем: является ли это чисто автоматическим процессом или же обусловленным направляющей властью бога? Сторонники мимансы доказывали, что сами действия влекут за собой соответствующие результаты и, следовательно, представление о боге как о лице, распределяющем плоды деяний, ничем не оправдано. Теисты же, напротив, утверждали, что так быть не может, поскольку весь процесс нуждается в руководстве со стороны обладающего разумом деятеля в форме бога. Эта полемика развернулась главным образом вокруг вопроса о необходимости признать морального правителя мира. Теист отстаивал мнение, что добродетель не может влечь за собой и действительно не влечет вознаграждения, а порок равным образом не влечет за собой наказания и что, следовательно, только бог, как моральный правитель мира, вознаграждает за хорошие поступки и карает за дурные.

Позднее мы более подробно остановимся на этой полемике. Сейчас же нас интересует позиция по данному вопросу, отстаиваемая в «Санкхья-сутре».

Признание морального правителя мира — его творца — считалось излишним. В «Санкхья-сутре» доказывалось, что сами действия вызывают соответствующие результаты. Однако такое отрицание морального правителя в «Санкхья-сутре» не было догматическим. Под него подводились определенные основания. Каковы же были эти основания?

Прежде всего утверждалось следующее: если бы бог действительно был властелином мира, то он правил бы в своих личных интересах, как это можно видеть на примере обычных правителей земли⁴¹. На лапидарном языке *сутры* этот аргумент, возможно, не покажется весомым. Тем не менее нам стоит внимательно посмотреть, какой смысл заключается в нем.

Вначале следует четко определить основную цель, ради которой властитель властвует или правитель правит. Она, чтобы не быть произвольно или причудливо истолкованной, может быть установлена только на основе примеров, действительно наблюдаемых, и такие примеры могут относиться только к обычным властителям или правителям, встречающимся в этом мире. Следовательно, вопрос ставится так: почему правители правят и властители властвуют в этом мире? С точки зрения санкхьи существует один ответ: правители правят в своих личных интересах. Поэтому утверждалось, что если теист предлагает мыслить бога как правителя мира, то его надлежит мыслить по единственно известному образцу правителя, то есть по образцу обычного правителя в мире, правящего ради своих собственных интересов.

Но что ошибочного, может возразить теист, в признании того, что бог также пожинает плоды своего собственного владычества или что он правит ради достижения какой-то божественной цели? В ответ автор «Санкхья-сутры» заявил, что в таком случае вопреки воле теиста его бог низводится до положения земного правителя или обыкновенного монарха⁴². И если бы теист согласился с этим, его бог стал бы богом только номинально⁴³.

Далее утверждалось, что концепция бога — правителя мира — непременно лишила бы бога атрибута быть вечно свободным, который, по заявлению самого теиста, является его существенной характеристи-

кой. Проследим, как такая идея развивалась в тексте.

Наблюдаемые случаи совершения действий дают нам полное основание считать общим правилом, что заинтересованность в результатах является существенным предварительным условием каждого действия. Иначе говоря, неизменным мотивом действия служит привязанность. Следовательно, если бог мыслится вовсе лишенным какой бы то ни было привязанности, то становится невозможным себе представить, что он занят каким-либо действием — даже действием в виде морального правления. Теист, предлагающий мыслить бога в качестве морального правителя мира, должен признавать, что бог действует в силу присущей ему привязанности. Но это лишает бога его неотъемлемого свойства — быть вечно свободным. Другими словами, теист должен признавать или то, что бог и не правит вовсе, или то, что он не является вечно свободным⁴⁴. В том и другом случаях бог не остается больше богом.

Однако теист может возразить, что божественные свойства не накладывают ограничений на бога, потому что они, существуя в вечном боге, сами являются вечными. Таким образом, желание, разум и др., существуя в боге, являются вечными, ибо вечен сам бог. В ответ автор «Санхья-сутры» заявил, что такое утверждение абсурдно. По его мнению, природа свойства не изменяется с изменением его субстрата, как огонь остается тем же огнем, каким бы ни был его субстрат⁴⁵. Так же обстоит дело и с разумом и др. Такие свойства не могут быть вечными, даже если бы признавалось, что они существуют в вечном субстрате. Но, заявлял автор, не возникает самого вопроса о таком особенном субстрате, поскольку его существование не доказано⁴⁶. Иначе говоря, теисту приходилось сперва доказывать, что бытие вечного бога — это есть свершившийся факт, и только после этого он мог сказать, что божественные свойства, принадлежащие вечному субстрату, тоже являются вечными. Но как же теист мог заявить подобное, если свершившийся факт, напротив, состоял в том, что реальность бога не была обоснована?

Здесь мы снова вынуждены возвратиться к тому, что, очевидно, является главным в атеизме санхьи. Убежденные на основании тщательно разработанных

логических доводов в том, что первопричиной мира является сама изначальная материя, философы санкхьи считали излишним допускать существование бога. В полном соответствии с таким рационалистическим подходом они стремились также доказать и бессмысленность такого допущения. Делали они это двумя путями: во-первых, показывая, что концепция бога полна неразрешимых противоречий, и, во-вторых, показывая, что ни один из признанных способов достоверного познания (*прамана*) не доказывает существования бога. «Его (бога) существование не доказано из-за отсутствия какого-либо способа достоверного познания [для обоснования его существования]», — повторил автор «Санкхья-сутры», пытавшийся найти логическое объяснение⁴⁷.

В качестве способов достоверного познания в индийской философии признавались восприятие, умозаключение (вывод) и т. п. Между всеми философскими школами существовали расхождения по вопросу о природе и числе этих способов (*прамана*). Как и в «Санкхья-карикe», в «Санкхья-сутре» признавались три способа⁴⁸, а именно восприятие, умозаключение и словесное свидетельство в форме Вед. Последнее из них представляло собой явное нарушение исконного духа философии санкхья, на антиведийское происхождение которой неоднократно указывали сведущие ученые современности⁴⁹. Стало быть, с точки зрения подлинной санкхьи Веды не имели той достоверности, которая им приписывалась в «Санкхья-сутре». Следовательно, те *сутры*, в которых доказывалось, что Веды фактически ссылаются на *пракрити* вместо бога как на первопричину мира, не представляют для нас особого интереса. Действительно серьезный аспект эпистемологических соображений против признания бога, выдвинутых санкхьей, заключается в отрицании того, что восприятие и умозаключение позволяют доказать его существование. К тому же возможность какого-либо чувственного свидетельства существования бога была слишком призрачной, чтобы ее можно было принимать всерьез. Как показал Виджняна Бхикшу в своем комментарии к «Санкхья-сутре», в тексте принималось как само собой разумеющееся, что невозможно доказать существование бога на основе непосредственного чувственного восприятия⁵⁰. Поэто-

му остается только вопрос о возможном доказательстве существования бога путем умозаключения — доказательстве, которым представители позднейшей ньяя-вайшешики обосновывали свой теизм. Автор же «Санкхья-сутры», однако, заявил: «Не существует доказательства [существования бога] путем умозаключения из-за отсутствия в данном случае [всеобщего] отношения [сопутствования]»⁵¹.

Этот довод заслуживает внимания, и его можно обсуждать сколько угодно. Мы же здесь вкратце рассмотрим, что за ним кроется. В индийской логике принято считать, что неперенным предварительным условием умозаключения является познание всеобщего отношения сопутствования между удостоверяющим и подлежащим удостоверению, то есть между признаком и тем, что выводится из этого признака. Например, умозаключение относительно огня на основании восприятия дыма предполагает в качестве своего предварительного условия познание всеобщего отношения сопутствования между дымом и огнем. Однако познание такого всеобщего отношения имеет своей предпосылкой восприятие того и другого вместе. Отсюда следует классическое определение умозаключения как формы познания, предварительным условием которого является восприятие⁵². Ватсьяна дал такое объяснение: «Под выражением «предварительное условие» подразумевают как восприятие неизменного отношения между удостоверяющим и подлежащим удостоверению, так и восприятие удостоверяющего»⁵³. Исходя из такого понимания процесса умозаключения, автор «Санкхья-сутры» рассуждал следующим образом.

Если, предположим, имеется выводимое путем рассуждения доказательство существования бога, то должен быть и подходящий признак, его удостоверяющий, а неизменной предпосылкой умозаключения будет восприятие неизменного отношения сопутствования между этим признаком и богом. Но так как на самом деле бог не поддается восприятию, то исключается всякая возможность восприятия такого неизменного отношения между ним и признаком, который может служить основанием умозаключения о нем. Поэтому напрасно надеяться на то, что может быть доказательство существования бога, основанное на умозаключении.

Я, разумеется, отдаю себе отчет в том, что, в частности, представители позднейшей ньяя-вайшешики не согласились бы с таким прямым отрицанием возможности умозаклучения о существовании бога. В рассмотрении как общей проблемы умозаклучения, так и частной проблемы основанного на умозаклучении доказательства существования бога они в совершенстве овладели мастерством софистики. Поэтому отрицание основанного на умозаклучении доказательства существования бога, проведенное в «Санкхья-сутре», показалось бы им слишком простым и наивным, чтобы его можно было принимать всерьез. Однако нам нет нужды вдаваться в обсуждение всех этих вопросов. Здесь важно лишь отметить то, что даже в таком позднем трактате, как «Санкхья-сутра», где нашли отражение всевозможные идеи, чуждые духу первоначальной санкхьи, сохранились атеистическая направленность философии и тенденция утвердить этот атеизм на основе тщательно разработанных логических доводов.

10. АТЕИЗМ БУДДЫ

Выдающиеся современные исследователи раннего буддизма¹ уже неоднократно излагали аргументированные соображения о том, что первоначальное учение Будды в значительной степени вдохновлялось взглядами системы санкхья. Х.П. Шастри² даже утверждает, что уже в I или II веке н. э. можно найти достаточно свидетельств об этом в сочинениях поэта-философа Ашвагхоши, которому мы обязаны одной из самых ранних полных биографий Будды — поэмой «Буддхачарита» (*Buddhacarita*).

Мы не имеем здесь возможности еще раз обратиться к вопросу об исторических связях между санкхьей и буддизмом, поскольку исследование хотя бы некоторых из основных свидетельств, в силу которых с такой уверенностью утверждается, что в теоретических аспектах своего учения Будда в большой степени был вдохновлен Капилой, не входит в задачи этой книги. Однако было бы серьезной ошибкой при изучении индийского атеизма не обратить внимание на сходство между санкхьей и буддизмом. В своем отрицании бога последний выступал не менее продуманно и категорично, чем первая. И так как санкхья, без сомнения, возникла намного раньше буддизма, нам ничего не остается, как предположить — и это выглядит весьма убедительно, — что Будда по крайней мере своим атеизмом обязан непосредственно санкхье. В то же время совершенно очевидно, что по главной направленности своего учения он во многом отличался от Капилы.

Основатель философии санкхья отверг концепцию бога как излишнюю и ненужную исключительно по онтологическим и эпистемологическим соображениям. Его интересовало достижение рационального взгляда на реальность и, в частности, определение конечной причины мира. Он пришел к продуманному убеждению, что наилучшим образом это можно сделать, не допуская идею бога в свои соображения. Ход его рассуждения был весьма прост: бог есть всего лишь иллюзия, и никакого доказательства его существования нет. Концепция бога полна неразрешимых противоречий, и, по-

сколько человек сам является творцом своей судьбы, нет никакого смысла придумывать какого-либо морального правителя мира.

Но основателя буддизма нисколько не привлекала ни онтология, ни эпистемология. Он отказывался обсуждать эти проблемы сам и вообще предостерегал других от соблазна подобных обсуждений. Допытываться о природе реальности или конечной причины мира было, по его мнению, совершенно бесполезным занятием, и, когда ему задавали метафизические вопросы, он обычно отказывался отвечать на них. Его интересовала прежде всего моральная проблема, и именно в той ее форме, которая представлялась ему значительной. Здесь следует привести некоторые сведения об учении Будды, которые могут быть полезны для понимания его своеобразного безразличия к идее бога.

Будда везде и во всем видел страдание. Вот как он говорит об этом в бенаресской проповеди: «Рождение есть страдание. Болезнь есть страдание. Смерть есть страдание. Соединение с неприятным есть страдание. Разлука с приятным — страдание. Неудовлетворение желаний — страдание. Короче, пятиричная привязанность [к земному] есть страдание»³. «Как вы думаете, о ученики, — говорит он в другом случае, — чего больше, воды в четырех великих океанах или слез, которые вы пролили, пока вы блуждали и странствовали в этом долгом паломничестве, и скорбели и рыдали, потому что вашей долей было то, что вы ненавидели, а то, что вы любили, не принадлежало вам? Смерть матери и отца, смерть брата и сестры, смерть сына и дочери, утрату близких, утрату имущества — все это вы испытали за долгие века. И пока вы испытывали это, еще больше слез вы пролили, пока вы блуждали и странствовали в этом долгом паломничестве, и скорбели и рыдали, потому что вашей долей было то, что вы ненавидели, и, что вы любили, не было вашей долей»⁴.

Именно таким видел мир пророк. Преследуемый идеей болезни, разрушения, смерти, он не видел ничего, что не означало бы скорби и страдания и что не исторгало бы слезы из глаз человека. Поэтому единственной проблемой, которую он считал существенной, была проблема этого всеобщего страдания. В чем его

причина? Можно ли его прекратить? И если да, то как достичь этого?

Первоначальное учение Будды было кратко изложено в четырех положениях, которые буддисты считают «четырьмя благородными истинами» (*ārya-satya*). Из них первая относится к идее всеобщего страдания, и мы уже привели ее выше. За ней следуют три другие благородные истины, изложенные Буддой в бенаресской проповеди:

«Вот, о монахи, благородная истина о происхождении страдания. Это — жажда бытия, ведущая от рождения к рождению, связанная с вожделением и желанием, которая ищет удовлетворения то здесь, то там: жажда удовольствий, жажда жизни, жажда власти.

Вот, о монахи, благородная истина о прекращении страдания: прекращение этой жажды путем полного уничтожения желания, избавление от нее, изгнание ее, отделение себя от нее, отрешение от нее.

Вот, о монахи, благородная истина о пути, ведущем к прекращению страдания. Это благородный восьмиричный путь, а именно правильная вера, правильное решение, правильная речь, правильное действие, правильная жизнь, правильное усилие, правильная мысль, правильное сосредоточение»⁵.

Следуя этим восьмиричным путем, человек выходит из сферы страдания и достигает *нирваны*. Для нас исключительно важно отметить, что определяя причину страдания и предлагая средство от него — короче, излагая суть того, что он полагал высшей мудростью, — Будда не чувствует никакой необходимости хотя бы намекнуть на существование бога. Тогда как другие считали, что без ясно выраженной воли его даже былинка не могла бы быть тем, что она есть. Как мы можем объяснить это абсолютное безразличие к богу, тем более в контексте размышлений о самом значительном вопросе, касающемся удела человека? На это может быть только один ответ: Будда был глубоко убежден, что никакого бога нет.

Но откуда у него могло появиться такое убеждение? Не было ли это результатом влияния Капилы? Не может быть никаких сомнений, что основатель философии санкхья задолго до Будды сделал все возможное для доказательства того, что идея бога в конечном счете

является иллюзией, и вряд ли что-либо могло помешать Будде в достаточной степени познакомиться с этими доказательствами. Во всяком случае, с точки зрения возможного влияния философии санкхья на первоначальное учение Будды — к чему не раз привлекали наше внимание современные ученые — нельзя с легкостью отбросить вероятность того, что атеизм Будды был в своей основе вдохновлен атеизмом Капила. Далее мы увидим, в сколь сильной степени антиатеистические доводы, приписываемые Будде Ашвагхошей, напоминают аргументацию санкхья, и что подвергать сомнению аутентичность духа сочинений Ашвагхоши нет никаких серьезных оснований, по крайней мере в этом отношении.

Однако, прежде чем перейти к рассмотрению этих вопросов, необходимо внести ясность в отношении одного момента. Проблема бога есть в конечном счете метафизическая проблема, а Будду, как мы уже говорили, не привлекала метафизика. Если его просили высказаться по метафизическим вопросам, он обычно предпочитал отмалчиваться. Это молчание Будды иногда пытаются интерпретировать как доказательство того, что его реальное отношение было в действительности далеко не атеистическим. Я процитирую Гедена: «Однако вывод о том, что его целью было уклончивое выражение своего личного неверия в сверхъестественное и навязывание или предписывание того же самого своим ученикам, определенно ошибочен... Позиция, которую он стремился утвердить, была не атеистической и не агностической в строгом смысле этого термина. А для его слушателей было несущественно, ответит ли он утвердительно или отрицательно; и спекуляции на эту тему не поощрялись, но и не запрещались с той целью, чтобы они не ослабили или не разрушили тот твердый дух уверенности в себе, пробудить который в их сердцах он ставил своей задачей... Будда просто отказывался сообщать своим слушателям знание, которое он считал бесполезным в практической жизни и которое может только оказать услугу вредному любопытству, весьма склонному к спекуляциям о материях, лежащих за пределами понимания человека»⁶.

Нетрудно видеть, насколько такая интерпретация молчания Будды относительно метафизических вопро-

сов основывается на довольно поверхностном мнении на этот счет. Поскольку пророк неоднократно говорил о себе как о совершенно просветленном, нет никаких оснований для измышления, что лично у него были какие-то сомнения относительно столь важной проблемы, как возможность творца и правителя мира. Вопрос существования или несуществования бога не мог иметь для Будды большого значения, так же как и любая другая метафизическая проблема, поскольку его интересовала исключительно разработка практической программы для освобождения человечества от страдания. И если при этом Будда считал бесполезным для своих учеников пускаться в какие-либо рассуждения о боге, то можно сделать единственный вывод, что лично он был убежден в отсутствии всякого бога. Совершенно очевидно, что невозможно верить в бога и одновременно считать, что он не имеет абсолютно никакого отношения к судьбе человека.

Разумеется, нет никаких серьезных оснований сомневаться в том, что Будда стремился сосредоточить внимание своих учеников на практической проблеме избавления от страданий. Верно также то, что он не поощрял метафизические искания. Тем не менее ему нужно было построить хотя бы минимальный теоретический базис для своей практической программы, и этот теоретический базис оказался совершенно безразличным к вопросу о существовании бога. Этот момент является решающим. В противоположность мнению Гедена, он доказывает, что сам Будда предпочел пойти вслед за Капилой и на идею бога смотрел не более как на вымысел. С этой точки зрения целиком правы ученые, считающие атеизм неотъемлемым аспектом буддийского мировоззрения. Вот как об этом пишет Валле Пуссен: «Для буддизма, в той степени, в какой он является философской системой, в корне была неприемлема идея верховного существа, бога в западном смысле этого слова»⁷. Одной из главных причин такого неприятия, как и в санхье, была никчемность допущения о каком-либо моральном правителе мира, так как считалось, что человеческие действия приносят свои плоды в силу естественно присущей им эффективности. Как продолжает Валле Пуссен: «Воздаяние за поступки, как общее правило, предполагается само собой разумеющимся благо-

даря силе, называемой «неразрушимое» («незримое» брахманических трактатов), и система потому является атеистической, что она отбрасывает мысль о некой верховной личности, внимательно просматривающей «долговую книгу», о которой говорится в этих трактатах»⁸.

Представление о том, что человеческие действия приносят соответствующие результаты в силу своей естественной эффективности, то есть без всякого влияния со стороны какого-то постороннего воздействия, было буквально одним из столпов индийского атеизма. Мы уже видели, как оно послужило одним из главных оснований для отвержения бога в санкхье, и нам предстоит увидеть, что в еще большей степени оно было самым сокрушающим доводом в атеизме мимансы. Далее, хотя это обычно упускают из виду, основатели философии ньяя-вайшешика также предпочитали разделяться с концепцией бога, главным образом исходя из тех же самых соображений. Говоря иначе, полемика между теизмом и атеизмом в индийской философии была в значительной степени сосредоточена на вопросе, приносят ли человеческие действия соответствующие результаты сами по себе или же эти результаты зависят в конечном счете от сверхъестественной силы, называемой богом, моральным правителем мира.

Однако более подробно об этой полемике мы скажем ниже. А сейчас остановимся на учении самого Будды. Совершенно очевидно, что при любой уступке гипотезе о существовании бога рухнула бы вся структура теоретического базиса его положений. Самым великим основным фактором жизни для него было страдание. Это страдание обусловлено цепью из двенадцати причин, начинающихся с неведения, или *авидьи* (*avidyā*). И прекратить это страдание можно только практикой правильной веры, правильного решения и т. д. Но что получится, если предположить, что бог есть? Что течение событий в мире целиком зависит от его воли? Что он, и только он, распределяет награды за добродетели и наказания за грехи? Достаточно очевидно, что в этом случае ничто, кроме божественного страдания и милосердия, не может избавить человеческие существа от того всеобъемлющего страдания, мысль о котором неотступно владела Буддой, и что

тогда¹ остается единственный известный традиционной индийской мысли путь — обращение к милости создателя, то есть молитвы и жертвоприношения. Короче, при допущении бога вся философия страдания и избавления от него, проповедуемая Буддой, рассыпалась бы как карточный домик. Но Будда оставался непоколебим в своих убеждениях и, отвергая молитву и жертвоприношение, не признавал за ними ни малейшей действительности. Однако совершенно ясно, что современные ему теисты говорили о боге и эффективности молитв и жертвоприношений. Отсюда закономерно следует, что, проповедуя свою философию страдания и *нирваны*, Будда должен был бросить открытый вызов проповеди теистов. А если это так, то вполне допустимо, что сам Будда все же нарушал свое обычное молчание относительно метафизических проблем и объяснял своим ученикам, почему допущение бога представляет собой всего лишь фикцию и, следовательно, молитва и жертвоприношение являются полнейшим самообманом. Даже из палийских *питака* (*pitaka*) — история переработки которых не оставляет у нас никаких сомнений, что в конечном счете они содержат далеко не полное отражение его учения, — видно, что, несмотря на обычную неприязнь к метафизическим рассуждениям, Будда время от времени раскрывал иллюзорную природу ряда метафизических воззрений. Поэтому представляется совершенно закономерным, что Ашвагхоша, верный духу первоначального учения Будды, при объяснении явной несовместимости этого учения с признанием бога в своей «Буддхачарите» приписывает доводы о бессмысленности допущения бога непосредственно самому Будде.

Исходя из всего этого при обсуждении достоверности антитеистических доводов, приписываемых Ашвагхошей в «Буддхачарите» Будде, существенно совсем не то, выражал ли действительно Будда свои мысли в словах и фразах, приводимых Ашвагхошей. Вопрос, наоборот, заключается в следующем: насколько эти слова соответствовали основному учению Будды? Для Ашвагхоши, как одного из интерпретаторов учения, было совершенно естественным дополнять и развивать основные положения буддизма в направлениях, уже указанных учителем, и выявлять то, что потенциально содержалось в них. Поэтому, если идея бога была не

чем иным, как фикцией, с точки зрения самого Будды, Ашвагхоша мог совершенно свободно изобразить учителя объясняющим, почему это фикция. Нет необходимости доискиваться, насколько выражения, используемые в этом объяснении, действительно принадлежали самому Будде. Гораздо более важно отметить, что он не мог бы создавать прочные основы своего учения без достаточно четких антитеистических убеждений.

Здесь мы приводим ту антитеистическую аргументацию, которую Ашвагхоша вложил в уста Будды:

«Если бы мир был создан Ишварой, не было бы ни изменения, ни разрушения, не было бы таких вещей, как скорбь и несчастья, как справедливое и несправедливое, поскольку все вещи, чистые и нечистые, исходят от него.

Если печаль и радость, любовь и ненависть, возникающие во всех сознательных существах, — это дело Ишвары, то он сам должен быть способен на печаль и радость, любовь и ненависть, а если у него есть все это, то как можно сказать, что он совершенен?

Если Ишвара — создатель и если все существа молчаливо должны подчиняться власти их создателя, какова была бы польза от добродетельного поведения? Поступать праведно или неправедно было бы одно и то же, поскольку все деяния созданы Ишварой и должны быть тем же, что их создатель.

Но если печаль и страдание приписать другой причине, тогда, значит, будет что-то, причиной чего Ишвара не является. Почему же в таком случае и всему не быть беспричинным?

Опять-таки, если Ишвара — создатель, он действует или с намерением, или без намерения. Если он действует с намерением, он не может быть назван всесовершенным, ибо намерение необходимо означает, что нужно удовлетворить какую-то потребность, восполнить недостаток. Если же он действует без намерения, он должен быть подобен лунатику или грудному младенцу.

Кроме того, если Ишвара — творец, почему бы людям просто не покориться ему со всем почтением, зачем они должны приносить ему жертвы в момент, когда их сурово гнетет необходимость?

И почему люди должны почитать не одного бога, а нескольких?

Таким образом, разумными аргументами доказывается ложность представления об Ишваре, и все подобные противоречивые утверждения должны быть отвергнуты»⁹.

В сравнении с тем, что мы встречаем в сочинениях более поздних буддийских философов, эти доводы против возможного существования бога выглядят довольно простыми и безыскусными в философском отношении. Нетрудно увидеть, почему они неизбежно должны были быть именно такими. В то время, когда Ашвагхоша изображал Будду вполне убежденным атеистом, для самих теистов с исторической точки зрения разработка какой-либо изощренной защиты своей позиции была еще делом будущего. А что касается их наивной веры в создателя и морального правителя мира, то для доказательства беспочвенности этой веры Будде, по-видимому, было достаточно выдвинуть некоторые соображения с точки зрения здравого смысла. Простота атеистической аргументации Будды соответствовала простоте теистических верований его времени. Однако как сами теисты не остановились на стадии подобной наивной веры в бога, так и более поздних буддийских философов уже не удовлетворяли лишь соображения здравого смысла для ее опровержения. Верные первоначальному учению Будды, они по-прежнему продолжали отрицать идею бога, хотя для такого отрицания им приходилось разрабатывать все более и более изощренную философскую аргументацию, в особенности чтобы противостоять более поздней и с философской точки зрения более обоснованной защите теистических позиций.

Но прежде, чем перейти к рассмотрению антитеистических доводов более поздних буддистов, вероятно, необходимо привести некоторые краткие сведения из истории развития буддийской философии, которые могут быть полезны для широкого читателя.

11. ЗАМЕЧАНИЯ О ПОЗДНЕЙ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

При рассмотрении последующего развития буддийского атеизма мы неизбежно будем иметь дело с названиями отдельных школ поздней буддийской философии, а также с именами их наиболее значительных представителей. Настоящий обзор преследует лишь вспомогательную цель — дать о них некоторое представление.

Сам Будда не оставил после себя никакого записанного изложения своего учения. Его наставления ученикам произносились в форме устных проповедей, которые к тому же не записывались по образцу лекционных конспектов, а, как предполагалось, запоминались и хранились в памяти учеников.

Поэтому сразу же после смерти Будды стала ощущаться необходимость в создании канонического текста, содержащего вероучение в подлинном виде. С этой целью в Раджагрихе был созван собор буддийских монахов. В истории буддизма его обычно называют первым собором. Одним из главных достижений этого собора была запись детально разработанного кодекса поведения специально для буддийских монахов. Эти правила были исключительно суровыми, и вскоре среди некоторых монахов возникла оппозиция против них. Нам известно, что спустя приблизительно столетие понадобилось созвать второй собор в Вайшали специально с целью пересмотра дисциплинарного кодекса. Значительная часть монахов считала ортодоксальные правила изжившими себя и требовала их смягчения. Второй собор вынес решение, направленное против каких-либо изменений, но монахи, выступившие с таким требованием, отказались подчиниться решению собора и были исключены из ордена. Изгнанные монахи созвали свой собственный собор, на который, как говорят, собралось десять тысяч монахов. «Поистине это было великое собрание (*mahā-saṃgīti*) монахов, и поэтому их стали называть махасангхики (*mahāsāṃghika*) в отличие от монахов-ортодоксов, получивших название тхеравадинов-стхавиравадинов (*theravādin-sthaviravādin*)»¹.

В течение нескольких десятилетий махасангхики приобрели исключительную силу и популярность, и существует стойкое убеждение, что они стали предшественниками поздней формы необуддизма, обычно называемой махаяма, к которой мы вскоре обратимся.

Второй великий раскол среди буддистов, как предполагают, произошел на третьем соборе, происходившем под покровительством царя Ашоки. За время между вторым и третьим соборами среди монахов, должно быть, получили распространение некоторые метафизические тенденции, поскольку нам известно, что на третьем соборе не менее одиннадцати школ (*nikāya*) буддистов были изгнаны из ордена тхерами или стхавирами, то есть старейшинами или монахами-ортодоксами.

Большинство изгнанных третьим собором нашли прибежище в монастыре Наланда (*Nālandā*) и стали называться общим именем сарвастивадины. К концу эпохи Маурьев (II в. до н. э.) они переместились в Матхуру и в конце концов в Кашмир и Гандхару, где под покровительством царя Канишки (ок. 100 г. н. э.) они обрели большую силу. Приблизительно около 100 г. н. э. Канишка убедил их созвать еще один собор — четвертый, и на нем, как говорят, в широких масштабах развернулась литературная деятельность. Отбрасывая то, что может быть неправдоподобным вымыслом в сообщениях об этой литературной активности, по-видимому, с полным основанием можно согласиться, что среди монахов, присоединившихся к этому собору, высочайший авторитет канонического писания приобрело новое сочинение. Оно называлось «Абхидхарма-вибхаша» (*Abhidharma-vibhāṣā*) и часто фигурирует под названием «Махавибхаша», или просто «Вибхаша»². Сарвастивадины придавали ему столь большое значение, что их стали называть вайбхашики (*vaibhāṣika*), то есть «последователи Вибхашы». Свое рассмотрение антиистической аргументации поздних буддистов мы начнем ниже со взглядов вайбхашиков.

Следующее великое движение в истории буддизма обычно фигурирует под названием махаяна. Достоверная история его возникновения еще ждет своего исследования, но вполне определенно известно, что к началу нашей эры оно уже обрело значительную силу. Само

название является новообразованием и означает «великая колесница». Последователи махаяны возвеличивали себя, противопоставляя свою доктрину ранней форме буддизма, которую они заклеямили уничижительным названием хинаяна, или «низшая колесница». Теологической основой такого презрительного отношения послужило то, что так называемые хинаянисты стремились к индивидуальному спасению, между тем как для именовавших себя махаянистами идеалом было освобождение всех живых существ. Дело, однако, заключалось в том, что махаяна представляла собой почти полный разрыв с ранним буддизмом и даже может считаться формой необуддизма.

Величайшим именем среди более ранних представителей махаяны является имя Нагарджуны, который жил во второй половине II в. н. э. Проповедуемая им доктрина называлась «шунья-вада» (*śūnya-vāda*) и представляла собой крайнюю форму философского нигилизма, поскольку в соответствии с ней (по крайней мере как ее обычно понимают) нет ничего реального или, другими словами, реальность есть «пустое» (*śūnya*).

В последующий период среди махаянистов выдвинулось значительное число поистине выдающихся мыслителей в логике и философии. Часть из них присоединилась к философским взглядам Нагарджуны, в то время как другие — к некоторой форме философского идеализма, получившей название *виджняна-вада* (*viññāna-vāda*). Согласно последней, реальны только идеи.

Интересно, что все эти поздние буддисты, называемые махаянистами, остались непреклонны в своем отрицании бога³, предполагаемого создателя и морального правителя мира. Для целей нашего анализа антитеизма махаяны будет достаточно рассмотреть антитеистические доводы Нагарджуны и двух других, более поздних философов. Один из них — Шантидева, «который, вероятно, жил в VII в. н. э.»⁴. Другим является Шантракшита, который приобрел широкую известность в Тибете своей миссионерской деятельностью в VIII—IX вв. н. э.⁵.

12. БУДДИЙСКИЙ АТЕИЗМ: ВАЙБХАШИКА

Согласно доводам вайбхашиков¹, бог нереален, потому что допущение его существования решительно противоречит незыблемым фактам, установленным простым наблюдением. Эти факты суть следующие:

1. Следствие возникает, только пройдя через серию строго детерминированных последовательных стадий.

2. Следствия обусловлены определенными пространственными и временными условиями.

Давайте посмотрим, почему эти факты утверждаются как неоспоримые и каким образом они разрушают идею бога.

Во-первых, наблюдением установлено, что порождение следствия включает в себя определенный порядок последовательных стадий. Например, такое следствие, как плод, не возникает сразу, вдруг. Его появление обусловлено наличием цепи последовательных явлений. Из семени вырастает побег, из побега — листки, после них вырастают ствол и ветки, затем появляется цветок и, наконец, из цветка плод. Такая последовательность, где одно вытекает из другого, не может быть нарушена. Подобным же образом развитое человеческое тело, как следствие, не возникает мгновенно. После образования зародыша обязательно имеет место определенный порядок промежуточных ступеней, прежде чем появляется следствие.

Во-вторых, наблюдается, то есть подтверждается прямым восприятием, тот факт, что следствия обусловлены определенными пространственными и временными условиями. Определенное следствие может возникнуть *только в некотором определенном месте и в некоторое определенное время*, тогда как другое следствие может случиться только в другом определенном месте и в другое определенное время. Например, некоторые разновидности цветов и фруктов растут только в северо-западном районе страны, в то время как в южных районах они не растут или если и растут, то не обладают специфическим цветом, ароматом и вкусом вышеназ-

ванных плодов и цветов, откуда следует, что их нельзя считать теми же самыми плодами и цветами.

Два факта, таким образом, неоспоримы. Первый: возникновение следствия неизбежно предполагает некоторую форму строгой последовательности. Второй: следствие обусловлено пространством и временем. Эти факты решительно не согласуются с существованием бога. Давайте посмотрим почему.

Как предполагается, бог есть всеведущий и всемогущий творец мира. Это значит, что он является единственной и самостоятельной причиной в мире, и именно как причина он абсолютно не зависим от всего другого. Зависимость от чего-либо другого или отсутствие единственности и самостоятельности явно противоречит всемогуществу. Поэтому единственная причина всего, то есть причина, которая сама по себе достаточна для порождения всего в мире — поскольку она всегда присутствует, — обязательно должна иметь результатом то, что все является порождаемым. Вечное присутствие причины во всей ее полноте должно обязательно иметь результатом постоянное присутствие ее следствий. В настоящем контексте это означает одновременное возникновение всего в мире. Какая-либо задержка в порождении чего-либо может происходить только из-за отсутствия всей суммы необходимых порождающих условий. Однако при допущении бога такое отсутствие всей суммы необходимых условий излишне, поскольку бог считается абсолютно достаточной причиной всего. Из этого вытекает немыслимость при порождении следствия какой-либо задержки, имеющей форму предварительной последовательной цепи промежуточных стадий. Как же в таком случае, допуская существование бога, мы можем разумно объяснить эту задержку в порождении следствия, то есть задержку, о которой свидетельствует обязательная последовательность? Ответ совершенно прост — это необъяснимо. Но поскольку эта последовательность является фактом, идея бога, которая с ней несовместима, должна быть фикцией.

Подобный же смысл подразумевает и факт обусловленности следствия определенным пространством и определенным временем. Причина, чтобы быть действительно всемогущей, должна быть свободна от какой бы то ни было зависимости в порождении следствия. Таким

образом, если бы гипотетическая причина всего существующего действительно была бы всемогущей, то есть свободной от всякой зависимости, ничто не могло бы помешать плодам и цветам, характерным только для северо-запада, произрастать также и на юге или же южным разновидностям расти и на северо-западе. И далее, при этом допущении летние плоды и цветы должны были бы расти осенью, а осенний урожай, очевидно, должен был бы созреть и летом. Как же тогда при существовании бога объяснить обусловленность следствий определенным пространством и временем? Ответ опять совершенно прост — мы этого сделать не можем. Но поскольку обусловленность следствий определенным пространством и временем является фактом, идея бога, которая несовместима с ним, должна быть фикцией.

Достаточно очевидно, что теисты не могут согласиться с достоверностью этих доводов. Они пытаются доказать, что в допущении бога нет никакой логической ошибки. Всемогущего и всеведущего бога, по их утверждению, следует рассматривать как обладающего абсолютно свободной волей или сознанием, абсолютно не зависимым от всего остального. Он творит по своей абсолютно свободной воле или в силу абсолютно свободного сознания. Таким образом, бог проявляет волю: «Пусть такие-то и такие-то плоды и цветы растут только в таких и таких районах или только в такие и такие времена года. Соответственно они и растут именно там и именно тогда». Если бы обнаружилось отсутствие этих растений, то тогда мы могли бы подозревать, что на его волю или на его сознание что-то влияет или что он подчиняется каким-то внешним обстоятельствам. Это означало бы отрицание его всемогущества. Поскольку, однако, все происходит именно так, как того желает бог, всякие сомнения в его всемогуществе исключаются. И с точки зрения этого всемогущества никто, даже самый мудрый философ, не имеет права вопрошать, почему бог желает так, а не иначе. То же самое верно и в отношении последовательности событий, предшествующих возникновению следствия. Он велит, чтобы последовательность была, вот она и есть.

Вайбхашики весьма саркастически относятся к этому аргументу и считают, что только злая ирония судьбы может довести теиста до подобной защиты своей по-

зиции. Он не осознает, что фундамент, на котором он пытается построить свои рассуждения, в конечном счете является ложным. С одной стороны, теист утверждает, что всеведущий и всемогущий бог абсолютно свободен от влияния всего другого и поэтому он является единственной причиной. С другой стороны, он говорит, что творить различные вещи в различных местах и в разное время принуждает бога его собственная природа. Но решающий момент данной проблемы заключается в следующем: обладает ли бог *способностью* создавать летом или в западных районах плоды и цветы, характерные для осени или для юга? *Такая способность может быть доказана только действительным созданием* таких вещей, а не пустой болтовней философов. Только если бог действительно создаст осенний урожай летом или северные плоды и цветы на юге, философ может считать, что бог обладает требуемой способностью. Если кто-то способен что-то¹ сделать, ему не нужно ждать (то есть он не зависит от) какого-либо особенного времени или особенного места, чтобы действительно сделать это. Однако, поскольку плоды и цветы, характерные только для одного времени года или для одного района, в действительности никогда не встречаются в другое время или в другом районе, закономерным выводом будет, что предполагаемый бог не обладает требуемой способностью их создания. Отсутствие этой особой способности подразумевает также отсутствие способности вообще: если кто-то не способен создать что-то в определенное время и в определенном месте, то его должно считать не способным создать это всегда и всюду, потому что естественная способность сделать что-либо не подчиняется ограничениям пространства и времени, а также потому, что способность и неспособность, взаимно исключая друг друга, не могут иметь один и тот же субстрат.

Одним из доводов теиста может быть и такой, что, несмотря на способность создавать все в любом месте и в любое время, не обязательно рассматривать бога, как если бы он совсем не нуждался в чем-то еще для порождения следствий. Он может с таким же успехом воспользоваться определенными вспомогательными средствами, и очевидность этих средств не обязательно отрицает его способность порождать следст-

вия. Простым наблюдением установлено, что человек, несмотря на свою полную способность что-либо сделать, прибегает к помощи определенных средств, для того чтобы осуществить это практически. Так, например, человек, который, несомненно, умеет писать, пишет только прибегая к помощи пера, бумаги и чернил. Он не может практически писать, если какой-нибудь из этих предметов отсутствует, хотя бы он обладал полной способностью к написанию. Если, например, при отсутствии пера ему не удастся в действительности писать, будет ли правильным утверждать, что в этот период времени он был лишен способности к письму? Таким образом, мы имеем дело с установленным фактом, что человек с реальной способностью сделать что-то зависит также от некоторых определенных вспомогательных средств, чтобы действительно сделать это. Нельзя считать единственным доказательством способности деятеля только демонстрацию им реального совершения действия безотносительно к наличию вспомогательных средств. Поэтому праздным занятием является спор о том, что способность бога сотворить все, что угодно, будет доказана, как только он действительно создаст все везде и всюду. При полной способности бога делать все, что угодно, ему, кроме того, могут потребоваться дополнительные условия в виде определенного времени или определенного места, чтобы практически проявить свою способность. Подобным же образом как некоторое вспомогательное средство можно рассматривать и последовательность событий, необходимо предшествующих получению следствия.

Используя терминологию индийской логики, вайбхашик на это отвечает, что теист в данном случае употребляет больший термин (*sādhya* — «то, что требуется доказать») в качестве поясняющего примера (*dr̥ṣṭānta*). Суть проблемы состоит в том, что способность причины порождать следствие никогда непосредственно не воспринимается. Ее можно только вывести из действительного порождения следствия. Этот вывод имеет следующую форму: «Все случаи действительного порождения следствия суть случаи, указывающие на наличие в причине способности к порождению следствия. Данное событие есть пример действительного порождения следствия. Следовательно, оно подтверждает нали-

чие в причине способности к порождению следствия». Однако теист приводит свой поясняющий пример, полагая наличие у человека способности к письму даже тогда, когда он практически ничего не пишет. Но если человек в действительности не пишет (может быть, всего лишь из-за отсутствия пера), то, поскольку отсутствует акт фактического писания, нет никакого основания для вывода о способности к письму у этого человека. Другими словами, в той мере, в какой мы определим человека в зависимости от того отрезка времени, в течение которого он реально не пишет, этот человек не обладает никаким признаком, из которого мы можем заключить о реальной способности его к письму. На основании свидетельства о его писании в прошлом мы можем сделать вывод относительно способности писать лишь в прошлом, то есть в то время, когда он действительно писал, но никак не о его способности к письму по отношению к другому времени, в течение которого он в действительности не писал. Следовательно, на основании такого поясняющего примера теист не может доказать, что некто с реальной способностью к порождению следствия может выбирать время для его действительного порождения. Его допущение способности бога создавать все в любом месте и в любое время подтвердилось бы только в том случае, если бы бог действительно создавал бы все в любом месте и в любое время. Поскольку, однако, дело обстоит не так, гипотетическое всемогущество и всеведение бога, а следовательно, и сам бог, должны быть фикцией.

13. БУДДИЙСКИЙ АТЕИЗМ: МАХАЯНА

Авторство самого раннего махаянского текста, посвященного исключительно опровержению возможного существования бога, следует, по-видимому, приписать самому Нагарджуне. Хотя обычно современные ученые его не упоминают, но, по словам Щербатского, этот текст сохранился как в санскритском оригинале, так и в точном тибетском переводе¹, и Щербатской опубликовал превосходное издание обоих с приложением буквального русского перевода и критического введения². Колофон этого текста следующий: «Создано оно высокочтимым Нагарджуной, а записано его учеником». Это приводит к мысли, что первоначально сочинение было изложено Нагарджуной как устное наставление, которое было записано одним из его учеников и приобрело таким образом ту форму, в которой трактат дошел до нас. Сделав такое предположение, мы должны признать, что ученик был, должно быть, очень добросовестным и осторожным, потому что, как справедливо отмечает Щербатской, негативная диалектика, содержащаяся в тексте, безусловно, характерна именно для самого Нагарджуны, и, хотя аргументация в той форме, как она развернута в данном тексте, передана, возможно, в несколько облегченном виде, она, без сомнения, в своей основе является той же самой аргументацией, которую мы встречаем в более крупных и более известных трактатах этого выдающегося философа. Сам по себе текст очень короток, но имеет довольно длинное название на санскрите: «*Īśvara-kartṛtva-nirākaraṇa-viśṇoḥ-ekakartṛtva-nirākaraṇa*», что означает: «Опровержение [мнения о том, что] бог создал мир, [а также опровержение того, что] Вишну есть единственный творец мира». Имя Вишну, очевидно, было употреблено условно, поскольку в тексте нет ничего, специально относящегося к сектантской концепции вишнуитов. Вместо этого все сочинение посвящено изложению общих философских соображений против возможного допущения существования какого-либо творца мира. Мы цитируем здесь эти соображения, согласно переводу Ф. И. Щербатского:

«[Утверждают, что] ведь существует Бог, творец [мира]. О нем-то мы и поведем рассуждение. Творцом называется тот, кто творит. Тот, кто производит [известное] действие, называется творцом [по отношению к этому действию].

Но тут мы поставим вопрос: что может создать [этот творец]: то ли, о чем мы знаем, [что оно может существовать], или же то, о чем мы знаем, что оно не [может существовать]? Во-первых, [следует] тут [заметить], что он не может быть создателем того, о чем мы [уже] знаем, [что оно может существовать], так как [само понятие] создания не приложимо [к таким объектам]. Если, например, мы знаем, что человек (*pudgala*) существует, то дальнейшее его создание не будет творчеством, так как существование его установлено еще раньше [этого создания]. Если в таком случае [станут утверждать], что Бог создает то, что известно нам [заранее] как несуществующее, то пусть он и создает именно такие объекты: [существование] масла, [выжатого] из песка, нам неизвестно, [существование] шерсти на черепахе нам [также] неизвестно: [их-то пусть он и создает]. Но в этих случаях творчество оказывается бесильным. Почему? Потому что и само оно неизвестно нам как существующее. Так же и этот [Бог].

Но затем [есть еще и такое мнение: Бог] делает несуществующее существующим. Но и это [предположение] не вяжется: [существование и несуществование суть понятия], взаимно исключаящие друг друга. Тот, кто существует, тот именно и есть существующий [и ни в каком случае, оставаясь существующим, не может сделаться несуществующим]. Таким образом, между двумя этими [понятиями], несомненно, следует [допустить существование] взаимного отрицания. Подобно тому как [такое же отношение существует] между светом и тьмою, жизнью и смертью. Действительно, где находится свет, там нет тьмы, а где есть тьма, ни в коем случае не может быть света. Кто живет, тот жив, а не [мертв], а кто мертв, тот именно мертв, а не [жив]. Поэтому мы и выражаем мнение, что так как нет [реального] единства между существующим и несуществующим, то ни в каком случае не может Бог быть творцом [бытия из небытия].

Кроме того, можно опровергнуть [мнение о том, что

Бог создал мир] еще другим образом, [поставив следующую дилемму: когда какой-нибудь творец создает какое-нибудь внешнее по отношению к нему явление, то] создает ли он его, явившись [предварительно] сам [в виде явления] или не являясь сам. Во-первых, [очевидно], что он не может создавать посторонних [ему явлений], сам не будучи явлением. Почему? А именно потому, что он сам представляет собою явление несуществующее. Подобно, например, тому, как сын бесплодной женщины, не будучи явлением, не может копать землю и т. п. В таком же положении и Бог: [не превратившись в явление, он не может создавать внешних явлений].

[Разберем теперь другой случай]: он создает посторонние ему [явления, предварительно] сам превратившись в явление. Но кто же [его-то] превращает в явление? [Является] ли он сам собой, или от кого-нибудь другого, или же и тем и другим способом, [то есть и сам собой и под посторонним влиянием]? Что касается первого] из этих [случаев, то нужно заметить], что от самого себя он не явился, так как было бы противоречивым [допустить существование такого] действия, [которое обращено] на самого себя. Ведь не может же лезвие меча, как бы оно ни было остро, разрубить само себя; и искусный танцор, сколько бы он ни упражнялся, не может протанцевать танец, сидя у себя самого на плечах. Кроме того, видел ли [кто-нибудь] или допускал ли такое [положение, чтобы один и тот же объект] был сам своим созданием и сам своим создателем? Ведь такого рода явление, [что один и тот же человек одновременно является сам своим отцом и сам своим сыном], в обществе совершенно неизвестно.

Теперь допустим, что [Бог происходит от кого-нибудь] другого. Но и этого нельзя предположить, так как вне Бога не существует ничего другого, [от чего бы он мог произойти]. Но [может быть, он происходит от чего-нибудь] другого не непосредственно, а через ряд последовательных актов. Однако в этом случае получился бы бесконечный ряд [факторов, зависящих от чего-либо] другого, потому что [Бог] по своей природе не имеет начала. А если что-нибудь действительно существует и не имеет начала, то мы не можем допустить, чтобы оно имело бы и продолжение. [Буквально: если

отсутствует начало, то именно отсутствие этого начала есть опровержение конца]³. Когда нет семени, то не может быть ни ростка, ни ствола, ни листьев, ни цветов, ни плодов и тому подобного. Почему? Потому что нет семени. [Точно так же если Бог не имеет начала, то он сам не существует.]

Нельзя [также допустить, что Бог одновременно является] двояким образом: и сам собой, и от кого-нибудь, так как [такое предположение] совмещало бы в себе ошибки обоих [вышеизложенных предположений]. Поэтому [мы не можем мыслить] творца [мира как нечто] действительно существующее».

Все рассуждение имело целью показать внутреннюю несостоятельность концепции творца, и, вообще говоря, два главных аргумента приводятся именно для этого. Начнем со второго из них, поскольку существует некоторая неопределенность в понимании того, что подразумевается в его последней части.

Согласно этому аргументу, понимание бога, или творца, допускает только две возможные интерпретации. Или он творит мир, не будучи сам рожден, или же он творит мир после того, как сам был рожден. Другими словами, бог творит мир или обретая свое собственное существование, или же не обретая статус реальности. Конечно, для теиста принятие первой из альтернатив будет явным абсурдом. Если бог сам не рожден — или ему еще предстоит обрести свое собственное существование, — он столь же нереален, как сын бесплодной женщины. Это выражение употребляется в индийской философии, как правило, для обозначения чего-то совершенно нереального или вымышленного. Но чтобы нечто абсолютно иллюзорное могло совершать какое-либо действие, представляется немыслимым. «Сын бесплодной женщины» не может копать землю. Подобным же образом, если бог есть нечто совершенно иллюзорное, бессмысленно воображать, что он творит мир. Таким образом, для теиста остается только одна альтернатива, а именно что бог творит мир после своего собственного рождения, то есть обретая свое собственное существование. Однако, предположив это, теист встречается с другой трудностью. Он должен объяснить, откуда может родиться бог, то есть откуда он может обрести свое существование. На этот вопрос

есть только три возможных ответа. Во-первых, бог рожден из самого себя. Во-вторых, он рожден из чего-то отличного от самого себя или внешнего по отношению к нему. В-третьих, он рожден и из самого себя, и из чего-то внешнего по отношению к себе. Но все эти альтернативы в равной степени абсурдны. Во-первых, бог может быть рожден из себя не более, чем топор может разрубить сам себя или танцор танцевать у себя на плечах. Или же считать бога рожденным из самого себя — все равно что считать себя собственным отцом или собственным сыном. Но может ли тогда теист утверждать, что бог рожден из чего-то внешнего по отношению к нему? Нет, не может. Согласно допущению самого теиста, все внешнее по отношению к богу является его творением и поэтому не может, чтобы дать рождение богу, существовать прежде него. Но поскольку бога нельзя полагать рожденным ни из самого себя, ни из чего-то внешнего по отношению к нему, постольку бессмысленно считать его рожденным из того и другого. Другими словами, третья из вышеназванных альтернатив недействительна в силу ошибочности первых двух и поэтому является вдвойне ошибочной.

До сих пор значение второго главного аргумента было совершенно ясно. Однако по мере того, как он развивается дальше, возникает некоторая трудность в понимании его смысла. Чтобы избежать этой трудности, сам Щербатской предлагает не следовать буквально словам текста, который, как показано в квадратных скобках изложенного выше перевода, буквально означает: «Если отсутствует начало, то именно отсутствие начала есть опровержение конца». Мы же, следуя этому буквальному значению, можем сделать попытку интерпретировать точку зрения Нагарджуны следующим образом.

Согласно теисту, бог существует, не имея начала (*anādi*). Поэтому, несмотря на то, что бог не рожден, его не обязательно полагать в такой же степени воображаемым, как сына бесплодной женщины. Но в этом доводе теистов есть уязвимое место. Если бог не имеет начала, у него не должно быть также и конца, а если его понимают как бесконечного, таковыми же должны быть и приписываемые ему следствия. Обычное наблюдение показывает, что следствие отсутствует только при

отсутствии причины: только если нет семени, нет и побега, и т. д. Поэтому если бог существует и, будучи безначальным, не имеет также и конца, то приписываемое ему следствие, то есть сотворенный им мир, также не может иметь конца. То есть становится невозможным мыслить несуществование мира одновременно с существованием бога, хотя, согласно допущению теиста, акту творения обязательно предшествовало отсутствие мира.

Но оставим этот до некоторой степени туманный пункт в атеистических рассуждениях Нагарджуны и обратимся к его первому главному аргументу. В соответствии с ним, если некто сотворит нечто, его можно считать творцом этого последнего. Отсюда, чтобы полагать бога творцом, теист должен сначала доказать, что он действительно что-то творит. В таком случае какова может быть природа того, о чем утверждается, что оно сотворено богом? В ответ теист может предложить только три альтернативы. Во-первых, оно — нечто реально существующее. Во-вторых, оно — нечто реально не существующее. В-третьих, оно — нечто, которое прежде не существовало, но которое позднее стало существующим. Согласно аргументации Нагарджуны, все эти альтернативы абсурдны. Во-первых, бессмысленно полагать, что бог творит нечто реально существующее, поскольку оно не нуждается в творении. Абсурдно, например, говорить, что бог творит какого-то человека, который уже существует. В равной степени абсурдна и вторая альтернатива. Нечто реально не существующее не может никогда возникнуть даже по идеальному божественному повелению. Если теист утверждает, что бог обладает чудесной силой творить реально не существующее, давайте попросим этого бога сотворить масло из песка или заставить шерсть расти на панцире черепахи. Очевидно, бог не сможет произвести или сотворить подобные вещи, потому что они по своей сути не обладают реальным существованием. Таким образом, остается только третья альтернатива, а именно что бог творит нечто, не существовавшее прежде и со временем получающее существование. С точки зрения Нагарджуны, даже эта альтернатива логически абсурдна. Существующее и несуществующее взаимно исключают друг друга, как, например, свет и

тьма. Где есть свет, там не может быть тьмы, и, где есть тьма, там не может быть света. Таким же образом несовместимы жизнь и смерть, поскольку они взаимно исключают друг друга. Существующее и несуществующее в таком же смысле, взаимно исключая друг друга, не могут быть совместимы. То, что не существует, должно быть исключительно несуществующим, и то, что существует, является исключительно таковым. Ничто не может быть и существующим и несуществующим — даже в смысле несуществования в прошлом и существования в настоящем.

С точки зрения современного атеиста, однако, этот довод Нагарджуны явно неприемлем, несмотря на его атеистическую направленность. Хотя в настоящем контексте он имеет своей целью доказать, что идея бога является иллюзией, действительный смысл его рассуждения заключается в общей философской позиции иллюзионизма, то есть взгляда на все как на иллюзию. Бог, о котором утверждают, что он творец мира, есть иллюзия, но иллюзией является и весь мир в целом. Само понятие деятеля, который что-то производит, содержит в себе неразрешимые противоречия, *потому что понятие произведенного результата само по себе уязвимо*. Например, мы наблюдаем, что гончар производит кувшин. Прилагая ту же самую негативную диалектику Нагарджуны, можно доказывать, что гончар не может в действительности произвести никакого кувшина, поскольку этот самый кувшин не может быть по своей природе существующим или несуществующим или и существующим и несуществующим. Эти же самые абстрактные соображения могут быть распространены, очевидно, вплоть до полного отрицания реальности всего произведенного независимо от проблемы наличия или отсутствия творца. Например, дерево, как установлено наблюдением, порождается из семени. Но есть ли дерево, по своей природе существующее или несуществующее или и то и другое? Если оно по природе существующее, то вряд ли есть смысл говорить о его возникновении. Если же оно по природе несуществующее, то оно никогда не может возникнуть. Оно не может быть и существующим и несуществующим из-за взаимного исключения этих двух понятий — исключения, которое является абсолютным.

Вот к чему в конце концов приводит нас негативная диалектика Нагарджуны. Неприемлемость такого подхода для нас становится вполне очевидной, если мы вспомним антитеистическую аргументацию, предлагаемую вайбхашиками. Вайбхашики исходят из эмпирически установленных фактов и доказывают, что концепция бога несостоятельна потому, что ее нельзя примирить с этими фактами. Для Нагарджуны же, наоборот, существовала только пустая эквилибристика закона противоречия, нечто вроде знаменитого фокуса, когда все наблюдаемые факты растворяются в ничто — в *шунье*, или пустом. Так в чем же секрет приема Нагарджуны? Он состоит в противопоставлении понятий бытия и небытия, понятий реально существующего и реально не существующего как двух абсолютно исключających понятий, так же исключających друг друга, как, например, свет и тьма. Это весьма прозрачно напоминает Шанкару, который открывает свой комментарий на «Брахмасутру» тем же противопоставлением бытия и небытия, пользуясь для иллюстрации той же аналогией света и тьмы, и который, несмотря на его видимую неприязнь к буддийским иллюзионистам, или шуньявадинам, тем не менее стремился к тем же самым философским заключениям, которые отрицали реальность всего мира⁴.

Несмотря на всю аргументацию Нагарджуны, сам основатель буддизма, однако, чувствовал, что такое абстрактное противопоставление бытия и небытия в конечном счете является заблуждением. Вместо того чтобы держаться жестких категорий чистого бытия и чистого небытия — «это есть» и «это не есть», — он советовал своим последователям смотреть на мир как на вечный поток изменений, как на непрекращающийся процесс возникновения и исчезновения, прихода в бытие и ухода в небытие. Отсюда он отвергал понятия абсолютно неизменного бытия и абсолютно неизменного небытия в пользу идеи *становления*. «Этот мир, — говорил Будда⁵, — основывается на двойственности, на «это есть» и «это не есть». Но для того, кто, следуя истине и мудрости, понимает, как возникают вещи в мире, нет в нем никаких «не есть». Для того же, кто понимает, слыша голоса истины и мудрости, как в этом мире исчезают вещи, нет в этом мире никаких «это есть».

В данном случае, по-видимому, мы впервые в истории философии встречаемся с проблесками позитивной диалектики природы, которую в греческой философии Гераклит утвердил только через несколько поколений после Будды. Современные атеисты, то есть Маркс и его последователи, с большим энтузиазмом отнеслись к этой идее Гераклита. «И вот мы снова, — пишет Энгельс, — вернулись к взгляду великих основателей греческой философии о том, что вся природа, начиная от мельчайших частиц ее до величайших тел,... находится в вечном возникновении и исчезновении, в непрерывном течении, в неустанном движении и изменении»⁶.

Но на современном атеизме мы остановимся подробнее ниже. А сейчас я предлагаю вернуться к атеизму поздних буддистов, называвших себя махаянистами. С точки зрения современного научного атеизма нет никаких оснований относиться положительно к негативной диалектике Нагарджуны, несмотря на ее атеистическую направленность, так как теистическую иллюзию можно оспаривать и с точки зрения иллюзии, еще более разрушительной в философском отношении. Именно это и сделал Нагарджуна, который отрицал возможность сотворения мира богом в целях защиты своего взгляда, что вся Вселенная есть только пустая видимость (śūnya).

К счастью, в поздней литературе махаяны мы встречаемся также с отношением к проблеме бога как к сравнительно самостоятельной философской проблеме, и именно с тенденцией доказать несуществование бога без всякой склонности к иллюзионизму. В результате антитеистические доводы все больше и больше принимали форму целенаправленных ответов на те логические вопросы, ссылаясь на которые теисты действительно пытались доказать существование бога. Тщательно разработанный образец такой аргументации мы находим в «Таттва-самграхе» Шантаракшиты. Однако еще до Шантаракшиты эта же тенденция проявилась в «Бодхичарья-аватаре» Шантидевы.

«Теисты утверждают, что бог слишком велик, чтобы мы могли охватить его своим пониманием. Но ведь это подразумевает и то, что его качества также превосходят границы нашего понимания. Поэтому мы не можем ни знать его [как действительно существующего], ни приписывать ему такое свойство, как «быть творцом

мира». [Таким образом, теист должен либо отказаться от самой своей концепции бога, либо не пытаться доказывать, что бог существует и что он является творцом мира].

Далее теисты утверждают, что природа бога непостижима, но постижима его деятельность. [Однако теисту самому не удастся многое отнести на счет бога. Так,] бог не сотворил ни души, ни элементы, которые, [по предположению самого теиста, например ньяя-вайшешики], вечны. Бог не может привнести знание в разум, поскольку знание порождается своим объектом. Бог не распределяет боль и удовольствие, которые являются следствием *кармы*. [Таким образом, несмотря на стремление теиста любым способом прославить бога, действительные функции, которые он приписывает богу, незначительны.]

Кроме того, если бог действует без желания действовать, то, вероятно, потому, что он подвластен другому. Это означает, что он не является независимым. Кроме того, если он действительно не зависим от других, почему же он не выполняет в одно и то же время и творение, и сохранение, и разрушение мира? Вечная и неизменная причина должна порождать все свои следствия в одно и то же время»⁷.

Нетрудно видеть, что оппоненты, которых Шантидева имел в виду, были поздними ньяя-вайшешиками, считавшими души и атомы вечными, несмотря на допущение всеведущего и всемогущего бога, и утверждавшими, что не бог распределяет боль и удовольствие — они являются непосредственным результатом *кармы*. Говоря иначе, полемика Шантидевы против теизма была специально направлена против положений поздней ньяя-вайшешики. Еще более это видно из сочинений Шантаракшиты, который, прежде чем выдвинуть свои собственные антитеистические доводы, не только привел суммированное изложение доказательств ньяя-вайшешиками существования бога, но также, как верно указал его комментатор Камалашила, привел высказывание выдающихся поздних ньяя-вайшешиков: Авиддхакарны и Уддйотакары. Собственная атеистическая аргументация Шантаракшиты заключалась главным образом в выявлении логических ошибок в их рассуждениях.

Здесь следует сказать несколько слов о тех особых обстоятельствах, которыми объясняется применение именно такого метода атеистической аргументации. Как мы уже указывали ранее (стр. 33), из всех главных философских школ только веданта (с некоторыми ограничениями) и особенно поздний вариант ньяя-вайшешики были теистическими в полном смысле этого слова. Но между ними опять-таки существует значительное различие. Ведантисты не ощущали особой нужды в доказательстве существования бога, поскольку авторитет писания считался достаточным для установления его существования. Но для поздних ньяя-вайшешиков такое решение проблемы не было столь же очевидным. Признавая авторитет писания, они в то же время так или иначе чувствовали, что декларативного утверждения писания недостаточно для доказательства существования бога. Поэтому они настаивали на разработке философских доказательств этой проблемы. В соответствии с индийской терминологией можно сказать, что они хотели доказать существование бога путем логических выводов. Действительно, в истории индийской философии они были почти единственными, кто пытался это сделать. Как пишет Хириянна: «Специфической чертой их понимания бога является установление его существования логическим путем, а не благодаря откровению, как это имеет место в веданте»⁸.

Поэтому в сравнительно поздний период, когда спор между теистами и атеистами проходил на собственно философском уровне, он неизбежно выливался в дискуссию между поздними ньяя-вайшешиками и атеистами. Этот момент особенно важно иметь в виду для понимания полемики вокруг теизма в индийской философии. Концепция бога у ньяя-вайшешиков имела свои специфические особенности, о которых необходимо все время помнить, иначе для нас останется незамеченной значительная часть вполне уместных антитеистических доводов поздних буддистов, а также джайнов и пурва-мимансаков. Иногда можно подумать, что эти атеистические аргументы отклоняются от основной темы и направлены непосредственно против определенных философских положений ньяя-вайшешики, весьма далеких от вопроса о существовании или несуществовании бога. Как мы сейчас увидим, излагая свои антитеисти-

ческие доводы, Шантаракшита, например, уделил очень большое внимание доказательству несостоятельности таких концепций ньяя-вайшешики, как «соединение» (*saṃyoga*) и «целое» (*avayavī*). Для современного читателя, интересующегося исключительно проблемой бога, доводы подобного рода могут показаться несколько неуместными и незначимыми в данном контексте. Но прежде, чем вынести такое суждение, нужно учесть, что Шантаракшита опровергал не все и не всякие доказательства существования бога, а только те, которые выдвигались ньяя-вайшешиками, и именно методом умозаключений. А общая правомерность таких доказательств была неразрывно связана с правомерностью концепций ньяя-вайшешики «соединения» и «целого». Поскольку ньяя-вайшешики были единственными в истории индийской философии, кто выдвигал логические доказательства существования бога, совершенно оправданно, что Шантаракшита, подобно другим атеистам сравнительно более позднего времени, выступил именно с опровержением положений ньяя-вайшешиков.

При таких обстоятельствах для нас будет более удобно следовать полемике Шантаракшиты и его комментатора Камалашилы против доказательств ньяя-вайшешиками существования бога, если мы начнем с некоторых замечаний об особенностях самой концепции бога у ньяя-вайшешиков.

В этой философии бог, без сомнения, понимается как всеведущий и всемогущий творец и моральный правитель мира. Однако на самом деле эти атрибуты следует принимать с некоторыми ограничениями. Во-первых, о боге говорится как о творце мира только в особом смысле *«разумной действующей причины»* (*śeṭana-nimitta-kāraṇa*). Это означает, что, не говоря уже о единственной причине мира, он не является и единственной действующей причиной мира, поскольку есть другие бессознательно действующие причины мира, такие, как пространство (*dik*), время (*kāla*), ум (*manas*) и «добродетель-недобродетель» (*dharma-adharma*) душ. Конечную материальную причину мира составляют четыре формы атомов, которые, подобно пустоте (*ākāśa*) и индивидуальным душам, рассматриваются как вечные, фактически такие же вечные, как и сам бог. Во-вторых, хотя бог считается моральным правителем мира, строго

говоря, он не играет никакой, по крайней мере решающей, роли в вознаграждении добродетели и наказании порока, поскольку награды и наказания в своей основе определяются «добродетелью-недобродетелью», являющейся результатом прошлых действий самих душ. Эта концепция — «добродетель-недобродетель» — нуждается в некотором пояснении. Вообще говоря, она соответствует понятию судьбы, уготованной душам, хотя и с тем ограничением, что сами они являются ее творцами. Другим словом, часто употребляемым для обозначения этого понятия, является *адришта* (*adr̥ṣṭa*), что буквально значит «невидимое». Эта судьба, или «невидимое», рассматривается как нечто бессознательное, фактически такое же бессознательное, как и любой другой материальный предмет. В философии поздней ньяя-вайшешики утверждается, что нечто по природе бессознательное не может управлять самим собой или побуждать самого себя к действию. Поэтому утверждается, что *адришта* действует под разумным руководством бога. Нам остается, однако, рассмотреть, насколько вышесказанное соответствовало первоначальному духу этой философской школы или собственно первоначальному понятию *адришты*. Нет никаких сомнений, что в самой ранней форме эта концепция составляла часть философии мимансы, откуда она, очевидно, была заимствована ньяя-вайшешиками. В мимансе *адришта* является самостоятельной бессознательной силой, совершенно не нуждающейся в руководстве какого бы то ни было разумного деятеля в виде бога, поскольку с философской точки зрения идея бога была наиболее чуждой и неприемлемой для мимансаков. Далее мы увидим, что в философии ньяя-вайшешики, в том виде, как она была сформулирована ее основателями, концепция *адришты* была, по всей вероятности, принята со всеми ее атеистическими импликациями. Для наших целей, однако, можно ограничиться позицией поздней ньяя-вайшешики, против которой практически была направлена вся аргументация сравнительно более поздних атеистов.

Таким образом, в поздней ньяя-вайшешике бог является причиной мира, хотя и не самостоятельной и не единственной. Он творит мир, но сам этот акт творения следует понимать в специфическом смысле. Каков

же этот смысл? Бог не является творцом атомов, душ, пустоты и т. п. Вместо них объектами его деятельности как творца, то есть разумно действующей причины, являются *только составные вещи*, и слово «составной» в ньяя-вайшешике практически по объему понятия равно слову «следствие». Другими словами, бог есть причина всего того в мире, что имеет характер следствия. Сюда входят океаны и горы, звезды и планеты, физические тела живых существ — практически все грубые материальные элементы, называемые землей, водой, огнем и воздухом. Все они называются составными сущностями, потому что при конечном анализе все они определяются соединением атомов. Тем¹ не менее эти составные сущности не следует смешивать ни с самими атомами, ни с простыми скоплениями атомов. Наоборот, их рассматривают как наделенные своим собственным, особым бытием, которое в ньяя-вайшешике называется *аваявин*, или «целым», то есть имеющим нечто больше простой суммы его частей. Бог является творцом мира только в смысле разумной действующей причины всех этих составных сущностей, которые обладают своим особым бытием как «целые», или *аваявины*. Нет необходимости говорить, что такое понимание бога совершенно отличается от того, которое мы встречаем в обычных религиозных верованиях. Это в некотором роде техническая концепция, неотделимая от атомистической гипотезы ньяя-вайшешики. На самом деле поздние ньяя-вайшешики, упорно отстаивая свою концепцию бога, в неменьшей степени защищали и свою атомистическую гипотезу.

Но каким образом мы можем объяснить такое странное смешение науки и теологии, приведшее к концепции бога, который только формально является всемогущим, но в действительности функции которого крайне ограничены? Оставляя на будущее более полное обсуждение этого вопроса, мы можем здесь только упомянуть те аспекты концепции бога у ньяя-вайшешиков, которые, вероятно, будут полезными для понимания их доводов в пользу его существования.

Для защиты атомистической гипотезы совершенно явно необходимо удовлетворительно объяснить образование комбинаций атомов. Как могут атомы, понимаемые как неделимые частицы, соединяться друг с другом? Оп-

ровержение атомизма в индийской философии было направлено главным образом на то, чтобы доказать невозможность подобного соединения. Поэтому атомисты должны были каким-то образом решить этот узловый вопрос. Сами ньяя-вайшешики особенно ощущали необходимость найти соответствующее объяснение начальной комбинации двух атомов, которая, по их взглядам, означала исходный момент процесса космического творения.

При низком уровне развития науки и техники в тот конкретный исторический период решение проблемы взаимодействия атомов было нелегкой задачей. Тем не менее наши ньяя-вайшешики сделали все возможное, чтобы разработать некоторое объяснение комбинации атомов, хотя неизбежно это могло быть сделано в терминах тех эмпирических данных, которые имелись в их распоряжении. Эти эмпирические данные опять-таки могли быть взяты только из техники производства, с которым они были знакомы. Другими словами, они могли объяснять возникновение составных вещей из атомов только на языке той производственной техники, которая была им известна.

С этой целью наши ньяя-вайшешики предпочли обратиться главным образом к технологии гончарного ремесла, хотя иногда для этого привлекалось также ткачество. Горшечник, как предполагалось, производил кувшин путем соединения двух ранее изготовленных частей, называемых *капала* (*kapāla*). Соединяя эти две части вместе, горшечник производил «целое», или составную вещь, обладающую особой сущностью и называемую «кувшин». Таким образом, бога можно было сравнить с горшечником, поскольку бог, как предполагалось, начинал процесс космического творения первой комбинацией двух атомов и эта комбинация со временем приводила к образованию составных вещей мира.

Пример с горшечником играл весьма важную роль в главном доводе ньяя-вайшешиков о существовании бога. Этот аргумент в общих чертах заключается в следующем: *капалы* и т. п., будучи по своей сути бессознательными, не могут сами привести к образованию кувшина. Только под руководством или управлением разумного деятеля, называемого горшечником, из *капал* может быть создан кувшин. Поэтому производство чего-

нибудь из бессознательных сущностей необходимо предполагает вмешательство разумного деятеля. Все составные вещи в мире, как, например, горы и океаны, имеют природу созданного, потому что они сделаны из частей и эти части (в конечном счете — атомы) по своей сути бессознательны. Поэтому во всех подобных случаях предполагается действие разумного деятеля, и таким деятелем является бог.

Здесь необходимо более ясно изложить доводы ньяя-вайшешиков в защиту существования бога. С философской точки зрения, как мы уже говорили, поздние ньяя-вайшешики нуждались в допущении бога для укрепления своей атомистической гипотезы. При защите этой гипотезы их в особенности занимала проблема первичного соединения двух атомов, которое, согласно их пониманию, только и могло быть отправной точкой возникновения мира. Единственный путь, которым они могли разрешить эту проблему, — рассматривать это соединение как некоторого рода чудо. Бог, и только бог, мог осуществить первую, или начальную, комбинацию двух атомов. При этом они нашли крайне удобную параллель с горшечником, и, таким образом, бог мыслился ими подобным горшечнику, который производит кувшин, соединяя две *капалы*.

Однако ньяя-вайшешика как философия придавала исключительно большое значение логике и методологии доказательства. И поскольку концепция бога однажды уже была принята в этой философии, ее более поздние представители продолжали развивать все виды формальных доводов для доказательства его существования. В наиболее значительных из них образ горшечника сохраняет свое решающее значение, хотя в той форме, в которой подобный довод формулировался, не всегда упоминается техника производства кувшина путем соединения *капал*. Вместо этого часто ссылаются на гончарное ремесло в более общем виде, а именно на производство кувшина из комков глины с помощью таких типичных инструментов, как палка, веревка и колесо. Однако в своей основе аргумент заключается в том, что горшечник обладает способностью производить кувшин из всех этих бессознательных предметов, поскольку он является разумным деятелем. Другими словами, создать что-то из бессознательных сущностей

может только разумный деятель. *Бессознательные сущности сами по себе не могут привести к созданию какой-либо вещи.* Поэтому все во Вселенной, подобно кувшину производимое из бессознательных сущностей, обязательно предполагает разумного создателя, или творца, каким является бог. Другими словами, основной аргумент ньяя-вайшешики в пользу существования бога заключается в том, что бессознательные вещи, если ими не управляет разумный деятель, не могут привести ни к какому следствию. Однако, поскольку все составные вещи в мире по своей природе произведены из бессознательных сущностей, все они обязательно предполагают существование разумного творца.

После того как таким образом установлена необходимость существования подобного разумного творца, становится сравнительно легко доказать, что им не может быть никто, кроме бога, потому что требуемое для этого знание материалов и т. п., очевидно, не должно иметь никаких пределов в отличие от знаний смертных.

Теистическая тенденция, будучи однажды допущенной в философию, обрела свою собственную инерцию. Поздние ньяя-вайшешики перестали довольствоваться только формальным доказательством существования бога. Они хотели чувствовать абсолютную уверенность в существовании бога, без откровения которого они не мыслили себе никакого объяснения первой, или начальной, комбинации двух атомов, и, как следствие из этого, были не в состоянии в конечном счете отстоять и саму атомистическую гипотезу. Таким образом, поздние ньяя-вайшешики продолжали развивать многообразные доказательства существования бога, и весь этот процесс достиг своей кульминации в «Ньяя-кусуманджали» Удаяны, трудном для понимания и в высшей степени изощренном философском сочинении, ставившем своей целью в первую очередь доказать тем или иным способом существование бога. Но тенденция к использованию множества доводов в пользу существования бога, вероятно, существовала намного ранее Удаяны. Шантаракшита, живший задолго до Удаяны, цитирует ряд различных соображений, с помощью которых ньяя-вайшешики стремились защитить свой теизм, хотя, впрочем, он делает это для того, чтобы его собствен-

ное опровержение теизма было наиболее убедительным.

Имея в виду эти особенности позиции ньяя-вайшешиков, мы можем теперь приступить к рассмотрению того, каким образом Шантаракшита (а также его комментатор Камалашила) предлагал опровергнуть теистические аргументы. Его полемика по проблеме бога состоит из двух частей. Следуя традиционной индийской процедуре, он сначала объясняет позицию ньяя-вайшешиков. Это была для него точка зрения оппонента (*пурвапакша*). После довольно тщательного ее разъяснения он переходит к опровержению. Здесь представлены взгляды, которых придерживался он сам.

Давайте проследим эту полемику в той форме, в которой она изложена в «Таттва-самграхе», а также комментарии к ней (*панджика*)⁹.

Точка зрения оппонента (*пурвапакша*)

Доводы теиста, как они изложены ньяя-вайшешиками

Главный аргумент ньяя-вайшешиков в пользу существования бога, как об этом пишет Шантаракшита, заключается в том, что *причиной всех созданных вещей* должен быть бог, поскольку вещь, не наделенная сознанием, не может сама по себе вызвать какое-либо следствие. В комментарии разъясняется необходимость выделения *созданных вещей*, «вследствие того что не-созданные вещи, такие, как атомы, *акаша* и т. п., суть вечны и не имеют причины».

Полностью теистическая аргументация в комментарии объясняется следующим образом: «То, что лишено сознания, не может порождать следствия при отсутствии деятеля. Например, такие вещи, как комок глины, вода, палка, веревка и прочее (все, что требуется для изготовления кувшина), не могут произвести кувшин без гончара. Добродетель и все прочее (т. е. добродетель-недобродетель, атомы и т. д., рассматриваемые как причина мира) лишены сознания. Поэтому идея о том, что они достаточны для порождения мира, будет противоречить утверждаемому выше универсальному отношению. Таким путем доказывается, что существует деятель и что он есть бог. Но при этом добродетель и все

прочее не утрачивают своего значения (в создании мира), так как бог есть только действующая причина (в то время как атомы, добродетель-недобродетель и т. д. продолжают рассматриваться как материальные и инструментальные причины)».

Теисту можно возразить, что, даже допуская необходимость разумного деятеля для порождения следствия, вовсе не обязательно предполагать существование бога, поскольку эти следствия равным образом могут порождаться конечными душами, которые также обладают сознанием. На это ньяя-вайшешики отвечают, что конечные души обретают сознание, только когда соединяются с телом, органами чувств и т. п., которые являются творением бога. До творения тел, органов чувств и т. п. души пребывают «полностью бессознательными, не воспринимая даже цвета и тому подобных явлений, которые являются объектами чувственного восприятия». Таким образом, все вещи в мире, которые *по своей природе являются созданными или следствиями*, не могут иметь причиной конечные души. Только бог может создавать их.

После изложения теистической аргументации в ее общей форме Шантаракшита переходит к цитированию отдельных доводов в пользу существования бога в том виде, в котором они были сформулированы тем или иным известным представителем философии ньяя. Одним из них является Авиддхакарна. Шантаракшита приводит два его довода.

Первый из них заключается в следующем: поскольку спор не идет о допущении разумной причины таких вещей, как кувшин и т. п., то главный вопрос, подлежащий рассмотрению, заключается в том, имеют ли такие субстанции, как земля, вода, огонь, воздух, своей причиной разумного деятеля. Именно это является «предметом спора». Эти субстанции принадлежат к двум главным классам: 1) субстанции, называемые землей, водой и огнем, которые воспринимаются двумя органами чувств: зрением и осязанием; 2) субстанция «воздух», которая вообще не воспринимается. Таким образом, согласно аргументу Авиддхакарны, субстанции подразделяются на «те, что воспринимаются двумя органами чувств, и те, что не воспринимаются совсем». Однако такие предметы следует рассматривать

как произведенные разумной причиной, поскольку *они характеризуются особым расположением своих составных частей*, будучи подобными кувшину, но отличаясь от атома. Кувшин здесь является поясняющим примером по сходству, а атом — примером для противопоставления. Кувшин, поскольку его характеризует особое расположение составных частей, производится разумной причиной. Атом не имеет составных частей и их особого расположения и поэтому не порождается какой-либо разумной причиной. Термин «характеризуемый особым расположением составляющих частей» означает единство частей, которые образуют «целое», или вещь, имеющую свое особое существование, отличающее ее от простой суммы частей.

Согласно второму доводу Авиддхакарны, «материальные причины тела и других вещей направляются разумным деятелем, *поскольку они обладают цветом и другими качествами*. Например, пряжа, которая, как это можно наблюдать, дает определенное следствие, только если ее направляет разумный ткач».

В теистической аргументации, в том виде, как она сформулирована Уддйотакарой, упоминается еще другое соображение, на основании которого выводится разумная причина мира. «Причины мира в виде первоматерии, атомов и судьбы (*адришта*) для того, чтобы породить свои следствия, нуждаются в управителе с верховным разумом, *потому что их деятельность прерывна*, подобно деятельности пряжи, челнока и других причин ткани».

Уддйотакара предложил еще одно основание для выведения бога. «Являющийся нам мир, состоящий из первичных основных субстанций и прочего, становится источником удовольствия и боли для всех людей только в том случае, если его направляет разумная причина, поскольку он не обладает сознанием и т. д., подобно топору и другим вещам». Топор, не наделенный сознанием и т. д., не может сам по себе быть источником удовольствия или боли; он может стать таковым, только если его направляет разумный деятель. Пользуясь этим поясняющим примером, теист утверждает, что, если нет направляющего разумного деятеля, ничто, поскольку оно по своей сущности бессознательно и т. д., не может стать источником удовольствия или боли. Тем не менее

в действительности первичные основные субстанции, несмотря на то что они по своей природе бессознательны и т. д., становятся источником удовольствия и боли. Это доказывает, что их направляет разумный деятель.

Этот разумный деятель, который, как утверждается выше, является причиной или творцом мира, должен быть всеведущим. «Всеведение бога, — как заявляет Прашастамати, — доказывается на основании того факта, что он есть причина мира, поскольку творец должен обладать полным знанием всех деталей относительно того, что он создает: его материальной причины, инструментальной причины, применения, заказчика, для которого оно создается, и т. п. В обычной жизни если человек создает какой-либо предмет, то непременно знает его материальную причину и т. п. Например, хорошо известно, что гончар, который делает кувшин, знает его материальную причину в виде комка глины, его инструментальную причину — в виде колеса и т. д., его назначение — для ношения воды, и его заказчика — домохозяина. Подобным образом бог, который творит мир, знает его материальную причину — в виде атомов и т. д., его инструментальную причину — в виде судьбы (*адришта*), пространства, времени и т. д., а также вспомогательные средства и их действия — в виде всеобщего, особенного, сущности, их назначение для человеческой практики и его заказчиков в виде людей. Это доказывает всеведение бога». То есть невозможно знать все эти факты, обладая ограниченным знанием.

Прашастамати предлагает еще одно самостоятельное доказательство существования бога¹⁰. Со всем, что использовали люди в начале творения, они научились обращаться, вероятно, у некоего высшего существа, поскольку впоследствии оказалось, что для просвещенных людей использование связано всегда с определенными отдельными вещами. Возьмем, например, маленьких детей, которые еще не научились пользоваться словами. Оказывается, что их умению употреблять слова, связывая их с определенными вещами, всегда предшествует обучение у матери или другого лица. Таким лицом, благодаря которому возникает то или иное поведение людей в начале творения, является бог, высшее знание которого не исчезает даже во время разрушения Вселенной.

Ответ оппоненту (*сиддханта*)

Опровержение доктрины бога Шантаракшитой

Мы уже видели, почему защита атеизма у Шантаракшиты неизбежно должна была в первую очередь вылиться в форму опровержения доказательств существования бога, выдвигаемых ньяя-вайшешиками. Свое опровержение он начал с детального разбора первого довода Авиддхакарны, изложенного выше.

Согласно этому доводу, предметы спора — то есть субстанции, воспринимаемые двумя чувствами (а именно земля, вода и огонь), а также невоспринимаемая субстанция, воздух, — должны быть созданными разумной причиной в виде бога, поскольку они характеризуются особым расположением своих частей. Однако, с точки зрения Шантаракшиты, такой аргумент содержит в себе целый ряд логических ошибок.

Во-первых, буддисты отказываются признавать возможность существования чего-либо, реально воспринимаемого двумя чувствами. Таким образом, с буддийской точки зрения меньший термин (*пакша*) этого вывода по терминологии индийской логики является мнимым. Действительно, в индийской философии шла долгая полемика между найяйиками и буддистами о возможности восприятия чего-либо двумя чувствами или, говоря шире, двумя отдельными источниками знания. В данном случае у нас нет ни возможности, ни необходимости вдаваться в детали этой полемики или рассматривать, какого рода философские построения в конечном счете привлекались для того, чтобы допустить восприятие чего-либо двумя различными органами чувств. Все же следует заметить, что, согласно принятой процедуре индийской дискуссии, ни одна сторона не имела права исходить из допущения, правомерность которого совершенно отвергалась другой стороной. Любой довод можно было выдвигать только на основе общего соглашения обеих сторон. С этой точки зрения Шантаракшита имел полное техническое оправдание для своего возражения против меньшего термина (*пакша*) в выводе Авиддхакарны, хотя может показаться, что само по себе это возражение не имеет большого значения для опровержения теизма. На самом деле

другие найяйики, стремившиеся доказать существование бога, не испытывали необходимости формулировать меньший термин своего вывода именно в таком виде. Отсюда можно понять, что ньяя-вайшешики при доказательстве существования бога могли обходиться без подобного специфического меньшего термина.

Однако гораздо более серьезными являются другие возражения, выдвинутые Шантаракшитой против довода Авиддхакарны. Хотя вся дискуссия проводилась на специальном языке индийской логики, для нас необходимо разобраться и понять главную линию ее аргументации, поскольку в основном с тем же самым методом доказательства мы встретимся также и в антитеистической полемике джайнов и мимансаков. Сам Шантаракшита хотел досконально проанализировать первый аргумент Авиддхакарны, поскольку его целью было показать, что, будучи типичным доводом ньяя-вайшешиков в пользу существования бога, он содержит также большинство типичных логических ошибок, которые делают вывод недостоверным. Чтобы проследить характер этих логических ошибок, мы можем начать с нескольких предварительных замечаний об индийской логике.

Индийский термин для логической ошибки — *хетвабхаса* (*hetvābhāsa*). Буквально это означает «мнимый средний термин». *Хету*, или средний термин, представляет собой «знак», «признак» — то есть реальное основание, — из которого нечто выводится. Например, в типичном суждении об огне по дыму дым выступает как *хету*. Совершенно очевидно, что он лежит в основе вывода. Если неверен средний термин, весь вывод становится ошибочным. Индийские логики поэтому настаивали на том, что для достоверности вывода его средний термин должен иметь набор четко определенных характеристик. Если хоть одна из них отсутствует, средний термин становится просто мнимым средним термином и основанный на нем вывод должен быть неверным.

Шантаракшита хотел показать, что в главном выводе Авиддхакарны используемый им средний термин в действительности является мнимым в силу целого ряда соображений. Другими словами, здесь нарушается ряд существенных условий истинного среднего термина. Из этого просто следует, что неверный средний термин

влечет за собой ряд логических ошибок в данном выводе о боге.

Средний термин вывода заключается в следующем: «Поскольку они характеризуются особым расположением своих частей». Именно на основании этого признака обо всех составных вещах в мире, как, например, горах, деревьях и т. д., говорится, что они имеют разумную причину в виде бога.

Шантаракшита возражает, что первая ошибка, содержащаяся в этом аргументе, представляет собой мнимый средний термин, известный в индийской логике под названием «недоказанное» (*asiddha* или *sādhya-sama*). Она состоит в использовании среднего термина, который принимает как само собой разумеющееся нечто, что в действительности еще требуется доказать.

Что же в точности имеют в виду ньяя-вайшешики, когда они употребляют выражение «быть характеризующимся особым расположением своих частей»? Как объясняет Камалашила, это означает, что 1) существует форма соединения (*saṃyoga*) их различных частей и что 2) в результате этого соединения вещи принимают форму различающихся сущностей, то есть по терминологии ньяя-вайшешиков каждая вещь становится *аваявин*, или «целым», имеющим нечто больше простой суммы всех составляющих его частей. Таким образом, рассматриваемый средний термин принимает достоверность концепции «соединения» и «целого» как нечто само собой разумеющееся. Но обе эти концепции решительно отвергаются буддистами, которые поэтому имеют полное право утверждать, что данный средний термин принимает как доказанное то, что действительно еще требуется доказать. В самом деле, с буддийской точки зрения средний термин теиста является столь же недоказанным, как и то, что он стремится доказать, а именно существование бога. Сам Шантаракшита имел особые основания выдвигать это возражение против данного вывода ньяя-вайшешиков, так как большой раздел своей «Таттва-самграхи» он посвятил объяснению того, почему концепция *аваявина*, или «целого», никогда не может быть доказана.

Нетрудно видеть фактический повод, который привел Шантаракшиту к такому детально разработанному опровержению понятия «целого». Эта концепция имела

особое значение в философии ньяя-вайшешиков. Каждый составной предмет в мире сделан из частей, которые в конечном счете представляют собой не что иное, как атомы. Но предмет нельзя рассматривать только как скопление составляющих его атомов. Так, например, кувшин в качестве кувшина имеет свою особую специфическую сущность — сущность «целого» или кувшина, как такового, — которая представляет собой нечто большее, чем только агрегат атомов глины, из которых он в конечном счете сделан. Таким образом, атомистическая гипотеза ньяя-вайшешиков неразрывно связана с их концепцией «целого», опровергая которую Шантаракшита надеялся совместно со своими соратниками-философами опровергнуть и сам атомизм ньяя-вайшешиков.

Прежде чем мы перейдем к рассмотрению других возражений, выдвинутых Шантаракшитой против вывода ньяя-вайшешики о божестве, стоит хотя бы ненадолго остановиться на другом вопросе. Как следует современному атеисту оценивать полемику о допущении «целого»? Вывод ньяя-вайшешики о божестве, несомненно, предполагает допущение «целого». Более того, нет никаких сомнений, что Шантаракшита имел техническое оправдание рассматривать средний термин только как мнимый, поскольку он с полной убедительностью показал, что концепция «целого», молчаливо допускаемая этим термином, так же не доказана, как и сама концепция бога. До сих пор разногласия заключались в противопоставлении основ одной философии основам другой. Однако для современного атеиста при выборе между двумя философиями основные положения ньяя-вайшешиков представляются значительно более важными. Атомистическая гипотеза принадлежит к истинно научной традиции в индийской философии, в то время как взгляды Шантаракшиты, представляя собой форму субъективного идеализма, в конце концов оказались враждебными прогрессу индийской науки. Поэтому, несмотря на атеистические импликации возражений Шантаракшиты против концепции «целого», современному атеисту не следует обязательно принимать их с излишним энтузиазмом. При рассмотрении негативной диалектики Нагарджуны, направленной против идеи творца, мы уже видели, почему современный атеист должен

критически принимать всю аргументацию против бога, с которой мы встречаемся в индийской философской литературе. С точки зрения современного атеиста, идея бога, без сомнения, является иллюзией, но эту идею можно оспаривать и с точки зрения другой иллюзии, которая в философском отношении может быть намного более порочной, как это и было в действительности сделано Нагарджуной. В основном эти же соображения относятся и к некритическому энтузиазму современного атеиста по отношению ко всем доводам, выдвигаемым Шантаракшитой против теизма ньяя-вайшешиков. И особенно не следует принимать те из его аргументов, которыми он стремился подорвать основные положения атомизма ньяя-вайшешиков, несмотря на атеистическую направленность этой аргументации, а также несмотря на то, что, строго придерживаясь своих положений, Шантаракшита тем самым соблюдал правила ведения дискуссии.

Но значит ли это, что современный атеист имеет оправдания для принятия теистических заключений, которые стремились вывести из концепции «целого», или что всю полемику Шантаракшиты против бога следует считать философски бесполезной? Разумеется, нет. Философия ньяя-вайшешики в своей поздней форме представляет, как мы уже говорили, причудливый сплав науки и теологии. И живым в ней является именно научный аспект, а мертвым — теологический. Последний должен быть отброшен, и мы сейчас увидим, как Шантаракшита помогает нам сделать это *другими* возражениями против него. Однако, для того чтобы снять налет теологии, совершенно нет необходимости соскабливать также и научный аспект, тем более если при этом видно, что эти два аспекта философии не связаны тесно между собой ни исторически, ни логически. В настоящий момент мы имеем возможность обсудить эту проблему только в связи с концепцией «целого».

Концепция «целого» совершенно необходима для атомизма ньяя-вайшешики. Уже в «Ньяя-сутре» мы встречаем обширное и детальное изложение ее защиты. Существенно то, что сам автор «Ньяя-сутры» не видел в ней никакого теистического содержания. Наоборот, как мы увидим позже, философия этой школы в том виде, как он ее сформулировал, по своим пред-

посылкам была формой законченного атеизма. Не ощущая никакой необходимости допущения бога или, скорее, оставаясь безразличным к его существованию, он, не долго думая, отверг идею бога. В «Вайшешика-сутре» бог также рассматривался как излишняя гипотеза. Это показывает, что в философии ньяя-вайшешика, в том виде, в каком ее изложили ее основатели, остро ощущалась необходимость в концепции «целого», но она не имела никакого теистического оттенка. Поэтому исторически концепция «целого» не подразумевает никакого теизма. И с логической точки зрения также невозможно обнаружить нечто подобное, внутренне присущее этой концепции. Она просто подразумевает, что вещь, хотя и произведенная в конечном счете из комбинации атомов, обретает свою собственную характерную сущность и поэтому не может быть приравнена к простой сумме составляющих ее частей. В содержании самой концепции нет никакого предположения, что бог играет какую-то роль в превращении вещи в особенную сущность, обладающую собственной специфической природой.

То, что заставляло поздних последователей ньяя-вайшешики допускать и защищать идею бога, представляет собой совсем другой вопрос. Одной из причин для этого могла послужить внутренняя слабость древней атомистической гипотезы, в которой действительно не была решена проблема комбинации атомов, и поэтому на сравнительно более поздней стадии атомистики в поисках объяснения начальную комбинацию двух атомов попытались объяснить просто как чудо. Однако неизбежно случилось так, что, после того как идея бога была принята всерьез и привита к атомистической гипотезе, вся атомистика в свою очередь была приставлена на службу идее бога. Поздним ньяя-вайшешикам ничего не оставалось, как использовать для доказательства бога и концепцию «целого», так как она была неотъемлемой частью атомистической гипотезы. При таких обстоятельствах, опровергая доктрину бога ньяя-вайшешики, Шантаракшита мог с полным правом отбрасывать все аспекты атомистической гипотезы, используемой поздними представителями философии для доказательства существования бога. Но современный атеист должен дифференцированно подходить к анализу этой полемики.

Итак, первое возражение, выдвинутое Шантаракшитой против среднего термина Авиддхакарны в его выводе о боге, для современного атеиста не имеет особого значения. Но это никоим образом не означает, что можно поверхностно относиться ко всей полемике Шантаракшиты против доктрины бога. Некоторые другие его возражения против вывода о боге, направленные на выявление внутренней порочности этого вывода, не обязательно требовали при этом отбрасывания основ атомизма ньяя-вайшешиков. Это особенно отчетливо видно в отношении второго возражения Шантаракшиты против среднего термина в выводе о боге.

По терминологии индийской логики вторая ошибка, от которой страдает вывод — мнимый средний термин, называемый «неправильным [посредником вывода]» (*anaikāntika*, или *savyabhicāra*). Средний термин, чтобы быть достоверным, должен быть неразрывно связан с большим термином, то есть с тем, что требуется доказать. Связь не должна допускать никаких исключений. Иначе говоря, если присутствует средний термин, на который ссылаются, но отсутствует больший термин, то в таком случае средний термин становится неправильным. Вот типичный пример такой ошибки: «Муравейник создан гончаром, *потому что он сделан из глины*, так же, как, например, и кувшин». В этом выводе средним термином является «сделан из глины», а большим термином — «создан гончаром». Однако между ними не существует универсального отношения, поскольку средний термин не обязательно связан с большим. Так, например, говоря о кувшине, «сделанном из глины» и «созданном гончаром», мы видим явную связь между ними. Но такое отношение не существует во многих других хорошо известных случаях — например, когда ребенок делает глиняную куклу. Поэтому довод ошибочен, и природа ошибки кроется в неправильном отношении между средним и большим терминами.

Но каким образом Шантаракшита пытался доказать, что эта же самая ошибка заключена в выводе о боге? Авиддхакарна в своем выводе использует средний термин, «характеризуемый особым расположением составных частей», а большим термином является «порожденный разумной причиной». Другими словами, утверждается, что горы, деревья, тела животных и т. п.

порождены разумным создателем, потому что они характеризуются особым расположением их составных частей. Однако в этом выводе связь между средним и большим терминами не является строгой или универсальной, а как раз наоборот. В принципе можно вполне согласиться с тем, что многие вещи «характеризуются особым расположением составных частей», даже если не принимать во внимание при этом специфическую импликацию ньяя-вайшешики, то есть что особое расположение составных частей обязательно влечет за собой концепции «соединения» и «целого». Но только в определенных специфических случаях такое расположение составных частей связано с разумным создателем, в то время как в других случаях такая связь явно отсутствует. Так, например, особое расположение составных частей храмов, зданий и т. п. совершенно отчетливо имеет отношение к разумному создателю, в то время как для деревьев, гор и т. п. связь такого расположения с каким-либо разумным создателем не воспринимается как очевидная. Другими словами, нельзя выводить наличие разумной причины из любого и всякого случая особого расположения составных частей. Вывод о разумном создателе будет закономерным только в том случае, если известно, что определенная форма такого особого расположения связана с разумным создателем. В остальных же случаях рассуждения о том, что на разумного создателя указывает особое расположение составных частей, остаются пустой болтовней.

Вот как это излагает Шантаракшита: «В храмах и т. п. отчетливо воспринимается наличие особого расположения составных частей. Из этого восприятия следует умозаключение о некотором разумном строителе храма и т. п., если даже в действительности такой разумный строитель непосредственно не воспринимается. Если бы в таких предметах, как тело, гора и т. д., отчетливо воспринималось бы подобное особое расположение частей (то есть расположение, явно указывающее на разумного создателя), то выводить отсюда желанное для теиста заключение было бы правильным». Но дело в том, что у гор и т. п. не воспринимается реально особое расположение частей, отчетливо указывающее на разумного создателя. Поэтому теист не мо-

жет вывести для всех подобных вещей разумную причину таким же способом. И ниже Шантаракшита продолжает: «Если определенная вещь признается как следствие некой причины в ее присутствии или отсутствии, то эта причина подтверждается восприятием данного следствия — таково общее правило. Особое расположение частей в таких вещах, как тело, гора и т. п., однако, не является следствием подобного рода, ибо имеется только голословное утверждение, что такова их природа. Заключение, следующее из подобного довода, можно подвергнуть сомнению и не признать вообще, примером чего служит вывод о муравейнике, сделанном гончаром».

Более подробно разъясняет этот пример Камалашила: «На основании согласованности в присутствии или отсутствии таких вещей, как храм и т. п., особое расположение частей признается результатом деятельности разумного строителя. Представление, что у храма был разумный строитель, возникает, если это особое расположение частей непосредственно воспринимается, хотя фактически в данный момент мы не видим этого строителя. Если бы подобное расположение частей обнаружилось бы у таких объектов, как тело, гора и т. п., желаемый вывод был бы доказан, поскольку строгим анализом согласованности в присутствии или отсутствии было установлено, что именно этой причиной всегда неизбежно порождается именно это следствие. Если бы это не всегда было верно, то причина перестала бы быть причиной. Однако в действительности неизвестно особое расположение частей, [определенно указывающее на разумного творца] у таких вещей, как дерево, гора и т. п. Все, что известно, — это только пустые разговоры о том, что имеется расположение частей [такой же точно природы]. Но никакое голословное утверждение ничего не добавляет к решению вопроса. Если его выдвигают как довод или средний термин, то такое утверждение не может быть достаточным для доказательства желаемого заключения, так как сам факт наличия особого расположения частей может быть совместим даже с противоположным заключением, как, например, в том случае, когда факт создания из глины выдвигается в качестве среднего термина для доказательства, что муравейник построен гончаром».

В данном случае ньяя-вайшешики могут спорить следующим образом: «В действительности имеется неизменное сопутствие между свойством «иметь особое расположение составных частей» и свойством «быть порожденным разумной причиной», так же как между последним и свойством «быть следствием». В ответ на это Шантаракшита возражает: «Если бы какими-либо достоверными средствами познания было доказано, что имеется неизменное сопутствие между данными средним и большим терминами [ньяя-вайшешиков], то вывод был бы полностью обоснован и никто не смог бы ничего возразить. Но наличие существа, которое вечно, единственно и является субстратом вечногo всеобъемлющего сознания, никогда не может быть доказано, потому что любое неизменное сопутствие, которое может быть приведено для этого вывода, не будет включать в себя большего термина».

Все вышесказанное приводит нас к тому, что мы видим третью содержащуюся в теистической аргументации логическую ошибку, указанную Шантаракшитой. В индийской логике эта ошибка известна под названием «противоречивый средний термин» (или *вируддха*). Она означает использование среднего термина, реальный смысл которого прямо противоречит тому положению, которое он предназначен доказать. Типичный ее пример приводится у самих поздних ньяя-вайшешиков: «Звук вечен, потому что он имеет причину». Средний термин здесь «нечто, имеющее причину» прямо противоречит большему термину — «быть вечным». Таким же образом, даже если допустить универсальное отношение между «характеризоваться особым расположением своих частей» и «иметь разумную причину», средний термин в лучшем случае может установить *многие разумные причины с ограниченным знанием*, а это решительно противоречит концепции *единственного всеведущего бога*, которую в действительности стремятся обосновать с помощью этого среднего термина. Вот как излагает это Шантаракшита: «Например, обо всех таких производных вещах, как дома, лестницы, ворота, башни и т. п., определено известно, что они сделаны своими создателями, которых было много и у которых одни идеи сменяли другие. По той же самой причине средний термин разрушает то, что стремятся доказать,

так как утверждаемое им представляет собой причину, которая есть не одно, а многое и является субстратом явно преходящих идей. Неизменное сопутствие, которое вы выдвигаете, относится только к большему термину — «иметь разумную причину», а мы можем четко доказать это и по отношению к другому (то есть противоположному) большему термину». Камалашила объясняет: «Вы, теист, при утверждении существования бога выдвинули неизменное сопутствие по отношению к большему термину — «иметь разумную причину». Если бы это было не так и если бы это общее положение не было допущено, то можно ли было бы доказать, что все вещи имеют бога своим творцом? Согласимся (условно) с вашим положением, а именно что вещи имеют разумную причину. Но и тогда мы ясно видим, что ваш средний термин связан неизменным отношением сопутствия с другим специфическим большим термином, противоположным тому, что вы желаете доказать, и этот другой больший термин означает «быть порожденным многими лицами с изменчивым знанием».

В подкрепление этой аргументации Шантаракшита выдвигает другое возражение против доказательства бога Авиддхакарной. Согласно индийской логике, существенным членом вывода является «поясняющий пример», или *дриштанта*. Так называется некоторый наблюдаемый факт, который четко показывает отношение между средним и большим терминами. Например, в обычном обнаружении огня по дыму в качестве поясняющего примера служит кухонный очаг, где легко можно наблюдать связь между дымом и огнем. Другими словами, вывод необходимо зависит от универсальной связи между дымом и огнем, и, чтобы сделать эту связь действительно приемлемой, необходимо указать на какое-либо конкретное ее свидетельство. Между прочим, это делает индийский вывод совершенно отличным от аристотелевского силлогизма, где не требуется указывать на какой-либо действительный факт для иллюстрации общего положения. В результате силлогизм Аристотеля имеет своей целью быть только «формально истинным», в то время как потребность облечь в конкретную форму всеобщее отношение путем наблюдения фактов делает целью индийского вывода быть, помимо этого, «материально истинным».

Таким образом, неотъемлемым условием для вывода является действительное восприятие среднего термина в его отношении к большему термину или восприятия в некоторой конкретной форме «знака или признака» в его отношении к «тому, что выводится из знака». На техническом языке ньяя-вайшешиков это называлось *пратхама-линга-даршана* (prathama-līṅga-darśana), то есть первое восприятие среднего термина. Но это не есть восприятие только лишь среднего термина, скорее всего, это восприятие *среднего термина в его действительном отношении к большему термину*. Другими словами, это есть также и восприятие большего термина или того, что стремятся доказать логическим путем. В рассматриваемом выводе ньяя-вайшешиков больший термин есть не что иное, как бог, чье существование стремятся доказать, используя средний термин — «характеризоваться особым расположением составных частей». Но могут ли ньяя-вайшешики указать какой-либо пример, в котором средний термин, а именно «характеризоваться особым расположением составных частей», действительно был бы связан с большим термином, а именно с богом? Очевидно, что это исключено, поскольку в таком случае предполагалась бы возможность реального восприятия бога. Сами ньяя-вайшешики никогда не утверждали о возможности какого-либо чувственного восприятия бога. В самом деле, ведь именно из-за невозможности чувственного восприятия бога ньяя-вайшешики столь ревностно настаивают на логическом доказательстве его существования.

Эта линия аргументации приводит, конечно, к очень серьезной философской ситуации. Если ее продолжить, она выльется в отрицание возможности любого логического знания о сверхчувственных объектах, то есть объектах, которые по своей сути невоспринимаемы. Если предварительным условием логического знания является предшествующее восприятие большего термина (в его связи со средним термином), то совершенно очевидно, что никакой вывод, в котором большим термином будет сверхчувственный объект, невозможен. Однако при таком допущении становится невозможным и логическое знание об атомах, поскольку атомы по определению являются сверхчувственными объектами.

Но давайте оставим этот сложный вопрос о том,

существует ли, с точки зрения самих ньяя-вайшешиков, какая-либо возможность действительно делать вывод об объекте, который прежде не воспринимался. Что касается аргументации Шантаракшиты против теиста, то, по-видимому, имеется область, где ее можно принимать, не углубляясь в тонкости подобных довольно сложных проблем.

Его довод оказывается простым. Поясняющий пример, который ньяя-вайшешики ухитряются привести вместо определения какого-либо отношения между средним и большим терминами, в действительности указывает на отношение между средним термином и тем, что противоположно реальному большому термину. Реальный больший термин вывода ньяя-вайшешики есть «единственный всеведущий бог», или «причина, обладающая вечным и неограниченным знанием». Средний же термин, используемый для доказательства, есть «характеризоваться особым расположением составных частей». Но в чем заключается поясняющий пример, приводимый ньяя-вайшешиками в этом выводе? Обычно таковым является кувшин. Однако в этом случае мы сталкиваемся с создателем, имеющим ограниченное знание в отличие от всеведущего создателя, соответствующего большому термину вывода. Поэтому, возражает Шантаракшита, «если вы хотите доказать, что мир сотворен причиной, которая единственна и чье сознаниеечно, то в поясняющем примере отсутствует больший термин». Действительно, реальный скрытый смысл довода Шантаракшиты, по-видимому, заключается не просто в том, что действительный больший термин отсутствует в поясняющем примере; поясняющий пример, наоборот, является иллюстрацией большего термина, прямо противоположного тому, что требовалось доказать. В примере с кувшином разумный создатель является лицом с ограниченным знанием. В примере с домом и т. д. много разумных создателей, и все они обладают ограниченным знанием.

Ньяя-вайшешики, без сомнения, могли бы возразить, что вывод с поясняющим примером кувшина и т. д. предназначен лишь для доказательства существования разумного создателя мира. Для утверждения следующего тезиса о том, что этот разумный создатель мира является всеведущим, употребляется другой довод. На

это Шантаракшита мог бы ответить вопросом: предполагается ли, что этот другой довод будет иметь форму умозаключения или нет?

Если этот другой довод будет выдвинут в форме умозаключения, в нем обязательно должен быть использован поясняющий пример, подтверждающий всеведение бога или разумную причину с неограниченным и вечным сознанием. Очевидно, что теист не может найти соответствующий пример. Напротив, любой поясняющий пример, который он может привести, неизбежно будет указывать на противоположное искомому большему термину, то есть будет указывать на одного или многих разумных создателей или создателей с ограниченным и преходящим знанием.

При таком способе аргументации действительная точка зрения Шантаракшиты, по-видимому, заключается в несовместимости самой концепции причины с вечным и бесконечным знанием. «Для нас, — говорит он, — создатель не может быть вечным, поскольку последовательное (*крама* — быстрое) и непоследовательное (*акрама* — вечное) взаимно противоречат друг другу. Если объекты знания имеют природу следования одного за другим, то таковым должно быть и знание о них. Знание, которым обладает [гипотетический] бог, должно быть также последовательным, [то есть по своей сущности временным, а не вечным], поскольку оно связано с объектами, которые сами по себе последовательны, [то есть изменчивы], как, например, знание Девадатты и других людей о пламени и т. п.»

Как утверждает Камалашила, этими доводами практически ставилась цель доказать два тесно связанных между собой положения.

Во-первых, гипотетический бог не может быть вечным, поскольку ничто, понимаемое как вечное, не может породить какое-либо следствие. Во-вторых, знание бога не может быть вечным, поскольку знание, если оно относится к не вечным объектам, обязательно само должно быть не вечным. Оба эти тезиса вытекают из основного положения, что понятия последовательного (или не вечного) и непоследовательного (или вечного) абсолютно исключают друг друга.

Кроме того, причина обязательно должна характеризоваться изменением или, как об этом говорит Кама-

лашила, «*быть присутствующей* для настоящего момента и *прошлой* для следующего». Поэтому «только не вечные предметы могут быть производящими причинами». Далее мы увидим, как развивал эту аргументацию Шантаракшита. Для нашего исследования достаточно будет знакомого примера. Семя есть причина роста, но именно потому, что семя неечно. Если бы семя на самом деле было вечным, то есть если бы оно никогда не переставало существовать как семя, росток никогда бы не появился. Семя может быть причиной роста благодаря тому, что оно перестает быть семенем, то есть потому, что оно неечно. Поэтому понимание бога как причины, а также как вечного существа приводит к утверждению о совместимости вечности и не вечности, что совершенно невозможно.

Из абсолютного взаимного исключения вечного и не вечного также следует, что знание, которым может обладать бог, обязательно должно быть не вечным, поскольку такое знание относится к объектам, которые сами по себе не вечны. В частности, с точки зрения ньяя-вайшешиков, никакое знание не может быть бес предметным. Каждое знание обязательно должно быть связано с тем или иным объектом. Далее, объект, с которым связано знание, не вечен. Отсюда само знание должно быть также не вечным, подобно представлению о пламени, которым может обладать индивид. Вот как рассуждает Камалашила: «Что касается утверждения, что бог наделен вечным и единственным сознанием, то это противоречит всем доводам. Знание, объект которого имеет природу последовательности, [то есть объект которого преходящ или быстротечен], должно само иметь природу последовательности, [то есть должно само быть преходящим или быстротечным], подобно знанию Девадатты и других людей, рассматривающих пламя и т. д. Знание бога имеет своим объектом такие вещи, которые последовательны [преходящи]... Если знание бога порождается объектом, который последователен, то этим доказывается, что оно [божественное знание] должно само быть последовательным. Если оно не порождается таким образом, бог не может иметь никакого знания вообще о каком-либо объекте, поскольку [с объектом познания] не может быть близкого контакта. В результате или знание, даже при отсутствии

какого-либо объекта знания, следует рассматривать как достоверное, или вам (теисту) следует отказаться от своей доктрины [относительно всеведения бога]. Еще одно логическое противоречие заключается в том, что в отношении объектов, которые уже разрушены или еще не созданы, знание бога оказывается беспредметным».

Здесь можно упомянуть, что у буддийских философов были особые причины вести дискуссию именно с этой позиции, поскольку, с их точки зрения, не может быть ничего постоянного или вечного. Они утверждали, что все является мгновенным. Все находится в бесконечном потоке изменения. Момент, когда нечто возникает, есть также момент его исчезновения. Конечно, ньяя-вайшешики имели право возражать, что они не разделяют этого положения, поскольку атомы, пустота (*акаша*), «всеобщее» и т. д., с их точки зрения, вечны. Поскольку в индийских диспутах ни одна сторона не имела права принимать как самоочевидное нечто, достоверность которого отвергалась противной стороной, ньяя-вайшешики могли не без оснований возразить, что Шантаракшита не имеет права доказывать преходящую природу знания бога, отправляясь от своего собственного учения о всеобщей мгновенности.

В ответ на такое возможное возражение Камалашила говорил: «Это рассуждение выдвинуто скорее только для того, чтобы показать несоответствия [в позиции теиста, а не как формальный логический аргумент]. Против этого можно возразить, что средний термин «не обоснован», [то есть не принят обеими сторонами], так как знания Девадатты и прочих людей относительно таких вещей, как «всеобщее» и т. п., [которые считаются ньяя-вайшешиками вечными], лишены главного признака среднего термина, [а именно преходящего характера объекта]. Но такое возражение не будет иметь силы, поскольку пламя и т. п., приведенное в качестве примера, обеими сторонами считается невечным, преходящим». Другими словами, даже сами ньяя-вайшешики допускают, что объекты, подобные пламени и т. д., суть преходящи. Поэтому даже они смогли бы допустить, что божественное знание в той степени, в которой оно относится к подобным явно преходящим объектам, само должно быть преходящим.

Таким образом, здесь не может быть и речи о противопоставлении одного ряда допущений другому. Наоборот, отправляясь от точки зрения, принятой обеими сторонами, Шантаракшита стремился доказать, что гипотетическое вечное знание бога в конечном счете есть фикция.

В своем обсуждении доктрины бога Шантаракшита возвращается ниже к доказательству того, что концепцию бога необходимо совершенно отбросить в силу многих других философских соображений. Прежде чем перейти к этому, он решил более радикально опровергнуть доводы, выдвинутые ньяя-вайшешиками для доказательства существования бога. Попробуем проследить его рассуждения в том порядке, в каком он сам предпочел их изложить.

После тщательного рассмотрения первого довода Авиддхакарны в пользу существования бога Шантаракшита в общей форме отвергает его второй довод на основании того, что заключающиеся в первом доводе и уже выявленные логические ошибки делают неуместным и второй. «Что касается другого довода [Авиддхакарны], то против него могут быть направлены те же самые критические соображения с соответствующими изменениями». Однако для опровержения довода обязательно показывать, что в нем допущено слишком много логических ошибок. Наоборот, достаточно указать на единственную ошибку в доводе, чтобы установить его несостоятельность. Поэтому, чтобы доказать, что второй довод Авиддхакарны в пользу существования бога неприемлем, Камалашила сосредоточил свое внимание на основной логической ошибке, заключенной в нем.

Это ошибка «неправильной» (*анайкантика* или *савьябхичара*) связи среднего и большего терминов. Довод Авиддхакарны заключается в следующем: «Материальные причины тела и т. п. управляются разумным деятелем, *поскольку они наделены цветом и другими свойствами*, подобно пряже и т. д., которые, как замечено наблюдением, приносят свои следствия, только если ими управляет разумный деятель». Средний термин этого вывода есть «быть наделенным цветом и другими свойствами», а больший термин — «быть управляемым разумным деятелем». Но отношение между этими двумя

фактами нерегулярно. В случаях пряжи и т. п. это отношение действительно имеется налицо, в то время как в случаях с деревьями и т. п. оно, несомненно, отсутствует. Таким образом, деревья и т. д., несмотря на то, что они наделены цветом и другими качествами, явно существуют без управления разумного деятеля. Вот как это излагает Камалашила: «Например, нельзя предположить, что цветом и т. п., которым обладают также деревья и т. д., управляет разумный деятель. Одно лишь наличие цвета само по себе не является неизменно сопутствующим большему термину. Отсюда следует, что средний термин является неправильным».

Что касается аргументации Уддйотакары, то Шантаракшита выдвигает два возражения, из которых более важным является второе.

Уддйотакара утверждал, что причины мира, подобные атомам и т. д., для порождения своих следствий нуждаются в управителе с высшим разумом, поскольку их *деятельность прерывна*, подобно деятельности пряжи, челнока и других причин ткани. Первое возражение против этого состоит в том, что средний термин с буддийской точки зрения «не доказан» (*асиддха*). Прерывная деятельность вещи означает, что вещь иногда действует, а иногда нет. Такая концепция предполагает, что вещь является более или менее постоянной. Однако, с точки зрения буддистов, все находится в непрерывном потоке изменения, исчезая сразу же после возникновения. Поэтому, естественно, буддисты могут возражать, что Уддйотакара не имеет права исходить из допущений о прерывной деятельности чего-либо. Таким образом, мы опять сталкиваемся здесь с ситуацией, в которой основные положения одной философии противопоставляются положениям другой, потому что, с точки зрения ньяя-вайшешиков, существование атомов никоим образом не является мгновенным, фактически оно вечно. В подобной ситуации логически оправдано утверждение Шантаракшиты, что средний термин является «недоказанным», хотя такое возражение само по себе не опровергает полностью довода Уддйотакары.

Возможно, что Шантаракшита и сам признавал это, так как он добавил другое возражение против этого среднего термина. С логической точки зрения оно было весьма серьезным.

Возражение заключается в следующем: этот средний термин, с точки зрения самого теиста, следует считать «неправильным», поскольку прерывная деятельность необязательно связана с разумным управителем. Деятельность самого бога считается теистами прерывной. Иногда он творит вещи, а иногда он их не творит. Тем не менее теист не признает другого разумного управителя над самим богом. Как объясняет этот довод Камалашила, «бог также прерывно оперирует с последовательно возникающими вещами, но его не контролирует никакое разумное существо».

Прашастамати утверждает, что в начале творения поведение людей должно было зависеть от обучения каким-либо лицом и таким лицом мог быть только бог. Одно из возражений против этого было выдвинуто Шантаракшитой с точки зрения теории *кармы* и перерождений. Оно, очевидно, не имеет особого значения для современного атеиста, но следует отметить, что оно было не единственным возражением против этого довода. Как объясняет Камалашила: «Если все, что требуется доказать, заключается в факте «предварительного научения от других лиц», то довод является поверхностным, поскольку обе стороны согласны, что в вопросе о деятельности, которая не имеет начала, неизбежна зависимость от взаимного обучения. Если же, однако, то, что намереваются доказать, заключается в «предварительном научении особой личностью, называемой богом», то выдвигаемый средний термин «неправильен», поскольку на самом деле это практически возможно также и другими способами [без обучения богом]. Поясняющий пример и в этом случае не будет содержать в себе большего термина. На этом уже настаивали ранее как на общем недостатке [в аргументации теиста]».

Шантаракшита добавляет, что этот довод неприемлем и по другим соображениям: «Кроме того, обучение безгласной личностью может быть только результатом слепой веры. Безгласность бога подтверждается отсутствием у него добродетели-недобродетели». В этом доводе явно чувствуется оттенок легкого сарказма. Но рассматривать его только как образец сарказма не следует. В нем заключены, помимо того, ясные логические соображения. Как объясняет Камалашила:

«Предложенный средний термин тоже «противоречив», а заключительный вывод противоположен собственной доктрине теиста. Если бы человек своей деятельностью не был бы обязан предварительному научению от бога, то средний термин мог бы и не быть «противоречивым». Однако, поскольку бог не имеет рта, он не может быть учителем. Факт отсутствия у него рта подтверждается отсутствием у него тела. Но откуда известно, что у него нет тела? Вследствие отсутствия у него добродетели-недобродетели, или, другими словами, у бога нет добродетели-недобродетели, которые являются причиной (по взглядам самих ньяя-вайшешиков) обладания телом. Уддйотакара сформулировал это так: «Есть доказательство о наличии разума у бога, но нет доказательств о наличии у него таких качеств, как добродетель и прочее». Таким образом, поскольку бог не может быть учителем, деятельность человека нельзя рассматривать как результат обучения у него. Здесь доказывается лишь тот факт, что поведение зависит от обучения у каких-то других лиц, отличных от бога. И таким образом, поскольку отбрасывается то, что требовалось доказать, средний термин становится «противоречивым». Если же допустить, что бог является учителем, то будет отброшена доктрина его безгласности. И таким образом вывод становится противоположным собственной доктрине теиста».

Сам Шантаракшита не предлагал какого-либо специального опровержения второго аргумента Уддйотакары. Согласно этому доводу, многообразный мир, состоящий из первичных, основных субстанций и т. д., становится источником удовольствия и страдания для всех людей только в том случае, если им управляет разумная причина, поскольку мир является бессознательным, преходящим и т. д. продуктом сознания, подобно топору и другим вещам. В отношении этого довода Камалашила делает беглое замечание, что «основание, приводимое для этого, как и ранее, является 1) «неправильным», поскольку нет серьезных аргументов против противоположного вывода, 2) «поверхностным», если утверждается данный средний термин вообще, и 3) если имеется в виду, что он будет частным, то в поясняющем примере не содержится большего термина».

Вероятно, не представляет особой трудности разрабатывать все это детально, следуя основным доводам Шантаракшиты против других выводов о боге. Сам Шантаракшита и Камалашила не дали подробного объяснения, вероятно потому, что все это, по их представлению, будет означать ненужное повторение тех же аргументов, которые уже успешно использовались.

Отвергнув таким образом главные доказательства существования бога, которые были действительно предложены ньяя-вайшешиками, Шантаракшита переходит к доказательству того, что основное допущение теиста — то есть сама концепция бога — неприемлемо и в связи со многими другими важными соображениями. «Бог, — рассуждает Шантаракшита, — не может быть причиной рожденных вещей, поскольку он сам не имеет рождения, как лотос в небе (то есть воображаемый лотос, якобы растущий на небесах). В противном случае (то есть если допустить бога) все вещи возникали бы одновременно». Первая часть этого довода вызывает в памяти одно из основных соображений Нагарджуны против бога, вторая часть — вайбхашиков, которых мы уже рассматривали. Тем не менее стоит проследить, как развивает эти доводы Камалашила: «То, что само лишено рождения, не может быть причиной, подобно лотосу в небе. Бог лишен рождения. Поэтому предположение, что он является причиной, будет противоречить всеобщей посылке. Наш довод приведен только с целью показать логическое несоответствие в доктрине оппонента, и, следовательно, против него нельзя возразить тем, что субстрат его термина «не доказан».

В противном случае, [то есть при допущении бога], все возникло бы одновременно. То, что здесь имеется в виду, заключается в следующем: если бы причина была единственной и ее деятельности никогда ничто не препятствовало бы, все возникло бы одновременно — подобно вещам, которые в одно и то же время можно представить возникшими одновременно в воображении.

Этот довод подтверждает отрицание неизменного сопутствия теиста, или его можно принимать просто как другую форму высказанного ранее утверждения.

Абсурдность, [закрывающуюся в позиции теиста], следует показать следующим образом: если причина

присутствует в своей полной, законченной форме, следствие должно появиться как нечто само собой разумеющееся, как мы это и наблюдаем в случае с побегом, появляющимся, как только созревают способствующие этому причинные условия. Кроме того, если бы, как рассуждает теист, бог как причина всех вещей всегда бы существовал и не имел никаких недостатков, все вещи, весь мир целиком возникли бы сразу.

На это можно было бы возразить следующим образом: бог не является единственной причиной [всех вещей]. В действительности то, что он делает, он делает с помощью таких дополнительных причин, как добродетель и все прочее. Причем бог сам есть только направляющая действующая причина. Поэтому, пока отсутствуют добродетель и прочее, нельзя говорить, что причина вещей имеет место в своей полной форме.

Это неверно. Если дополнительные причины действительно оказывают помощь, то он, следовательно, зависит от их помощи. Но бог вечен. И поскольку ничто не может наделить его силой, которой он не обладал, то не может быть и никакой помощи, которую он получал бы от дополнительных причин. Почему же тогда он нуждается в таких помощниках, от которых ему нет никакой пользы? Далее, ведь все эти вспомогательные причины также должны иметь свое рождение, зависящее от бога, и в таком случае они должны быть всегда рядом с ним. В силу этого можно ли рассматривать наш средний термин как «недоказанный»? Кроме того, наш средний термин не является и «неправильным посредником». Если бы это было так, не существовало бы вообще «совершенной», [без дефектов], причины [вещей]. Если, далее, сама «совершенная» причина никогда не возникла бы, то не было бы и никакого рождения [создания] чего-либо, так как всегда наблюдалось бы «отсутствие совершенной причины».

Уддйотакара возражает следующим образом: хотя причина вещей, называемая богом, вечна и совершенна и всегда присутствует, создание вещей не происходит одновременно потому, что бог всегда действует разумно и целенаправленно. Если бы бог производил вещи в силу одного лишь своего присутствия, без понимания (или цели), то ваше настоятельное возражение против нашей доктрины было бы уместно. В действительности,

однако, бог действует разумно. Следовательно, это возражение неоправданно в особенности потому, что бог направляет свои действия только по собственному желанию. Таким образом, наш средний термин нельзя назвать «неправильным».

Это неверно. Активность и пассивность вещей не зависят от того, желает ли этого сама причина. Если бы было так, не могло бы возникнуть никакое следствие, даже при постоянном присутствии ничем не ограниченной причины в виде бога, просто из-за отсутствия желания у последнего. Суть дела заключается в том, что возникновение и невозникновение вещей зависят от наличия или отсутствия надлежащей активности в причине. Например, если даже у человека есть желание, вещь не возникает, когда он не может или неспособен произвести ее. А когда причина в форме семени обладает активностью или способностью к порождению побега, последний действительно возникает, хотя бы у семени и не было совсем никакого желания. В таком случае, если всегда присутствует причина, называемая богом, которая полностью обладает неограниченной активностью, такой же, как и в момент порождения отдельной вещи, то почему, спрашивается, вещи должны зависеть от его желания, которое не служит никаким целям? Ведь тогда все вещи возникали бы одновременно, точно так же как возникает любая вещь. Доказательством неограниченной причинной активности бога могло бы служить только одновременное порождение всех вещей.

Кроме того, бог, если ему не требуется помощь со стороны других вещей, не может никоим образом нуждаться в чем бы то ни было как объекте своего желания.

Далее, невозможно чего-либо желать при отсутствии разума. А вы считаете, что разум бога вечен и единообразен. Вследствие этого, даже если бы бог действовал разумно, почему бы не произойти одновременному порождению вещей, поскольку разум¹ бога, подобно ему самому, всегда присутствует. Поэтому, если даже допустить, что его разум не вечен, он все равно обязательно является неотъемлемой частью бога, и, таким образом, его присутствие должно быть таким же постоянным, как и присутствие самого бога. Поэтому возражение по этому поводу остается в силе.

Таким образом, добавление посылки «благодаря разуму бога» оказывается бессмысленным. И наш средний термин не является ни «неправильным», ни «противоречивым», поскольку он имеет силу во всех случаях.

И все же порождение вещей не бывает одновременным. Следовательно, вывод должен быть противоположным тому, к которому стремится теист.

Довод можно сформулировать следующим образом: если оказывается, что вещь не произведена в некоторое время, то следует думать, что ее причина в это время имела какое-то препятствие для своей активности, как это бывает, пока зерно находится в амбаре. Известно, что весь мир не порождается вместе с возникновением одной вещи. Отсюда то, что утверждалось [оппонентом] как универсальное положение, оказывается неверным.

Этот довод не следует рассматривать как «пустой», поскольку уже доказано, что если бы бог был причиной вещей, то было бы невозможно допустить для причины всех вещей наличие какого бы то ни было препятствия».

Шантаракшита закончил свое опровержение доктрины бога несколькими другими общими соображениями против его возможного существования. Например: «Вещи, которые порождены последовательно, не могут иметь бога в качестве своей причины, как это представляют себе неразумные люди на основе изложенных рассуждений [теиста]. Если эти [представления] также порождены богом, то добавлять какие-либо доказательства [в поддержку их] было бы бессмысленно в силу вечности бога и, так как он не нуждается в средствах, высказанное утверждение ни к чему не приводит. Поскольку вы уже видели, что определенная вещь существует, только когда существуют другие определенные вещи, и никогда не существует, если они не существуют, то если вы допустите, что причина первой отличается от причины последних, то как вы сможете избежать бесконечного умозаключения от следствия к причине? При опровержении бога как творца его всеведение также следует отвергнуть в силу той же самой [аргументации], поскольку довод в пользу всеведения основан именно на «авторстве». Если бы даже в ваших рассуждениях не содержалось вышеуказанных ошибок, то все

равно, как уже было доказано, творец не мог бы считаться единственным. А если ложно положение о единственности творца, то на чем может основываться его „всеведение“?»

Комментарий Камалашилы к последнему из этих аргументов имеет особое значение и заслуживает того, чтобы привести его полностью.

«В итоге всей полемики можно сказать следующее: хотя и можно допустить (в доказательстве от противного), что выдвинутым рассуждениям удастся установить разумного творца таких вещей, как тело, горы и т. д., но никоим образом нельзя с уверенностью утверждать, что творец одной отдельной вещи идентичен творцу другой вещи. Вполне можно предположить, что каждое следствие имеет свою собственную отдельную причину. Действительно, о таких вещах, как дом и т. п., известно, что они сделаны многими людьми. Отсюда невозможно утверждать, что существует единственный создатель всех вещей. И можно ли при этих обстоятельствах считать «всеведение» доказанным?»

Прашастамати выдвигает следующий довод в защиту единственного творца: все существа, начиная от Брахмы и кончая *пишачами*, должны иметь над собой верховное существо, поскольку они различаются по степени превосходства одних над другими. Как известно, если в обычном мире есть несколько человек, отличающихся разными степенями превосходства одних над другими, они всегда находятся под властью единственной верховной личности. Например, правители дома, деревни, города и провинции подчиняются единственному суверенному повелителю всего мира. А все такие существа, как змии, *ракшасы*, *якши* и т. п., занимают различные ступени в иерархии превосходства одних над другими. Эти факты приводят нас к мысли о том, что все они подчиняются одному правителю в лице бога.

Если этим хотят доказать, что всеми этими существами «управляет» бог, то выдвинутый довод является «неправильным», так как нет достаточных оснований, чтобы отбросить противоположное заключение, в особенности потому, что не предполагается никакого неизменного сопутствия. Кроме того, как оказывается, в поясняющем примере отсутствует больший термин...»

14. ДЖАЙНСКИЙ АТЕИЗМ

Джайнизм, учение, которое живет в Индии и по сей день, возник, по-видимому, раньше буддизма. Его великий пророк Махавира был старшим современником Будды. Однако, согласно джайнской традиции, он лишь замыкает длинную вереницу сменявших друг друга пророков, называвшихся *тиртханкарами*. Непосредственным предшественником Махавиры был Паршванатха, который, по мнению Якоби, вполне мог быть историческим лицом, жившим за 250 лет до Махавиры. Сама же джайнская традиция относит возникновение своего учения к невероятно далеким временам.

Идеи, образующие философскую часть учения джайнов, сформировавшиеся в столь глубокой древности, могут показаться современному читателю крайне архаичными и даже несколько странными. При всем том их замечательной особенностью является полное равнодушие к понятию бога как творца и морального правителя мира, и джайнская философия при всей ее «странности» представляет собой пример самого крайнего атеизма.

Отправным положением философии джайнов служит разделение всего универсума двумя широкими категориями: души (*jīva*) и неодушевленные субстанции (*ajīva*). Последняя категория считается пятичленной и включает время (*кала*), пустоту (*акаша*), материю (*пудгала*) и две тонкие субстанции, называемые *дхарма* и *адхарма*, которые понимаются как своеобразные условия движения и покоя. Помимо основных категорий душ и неодушевленных субстанций, различаются еще семь других — это добродетель, порок, осквернение и т. п. Все они нужны лишь для того, чтобы показать, как душа запутывается в неодушевленном и как ей удастся вырваться из этих пут.

Подробности всего этого нас сейчас не могут занимать, однако необходимо обратить внимание на одно важное обстоятельство. Через все учение джайнов о том, как душа попадает в тенета неодушевленного, как она стремится их распутать, красной нитью проходит

убежденность в ненужности идеи бога, или Ишвары. Поэтому, когда джайнам приходилось сталкиваться с теистическими допущениями или с доктриной бога (*ишвара-вада*), они чувствовали себя обязанными ясно и категорически высказываться против. Поэтому джайны зарекомендовали себя как атеисты, или *ниришвара-вадины*.

При этом их атеизм не застыл на уровне наивной или догматической убежденности. Следует напомнить, что, хотя основания метафизики джайнов в настоящее время выглядят архаичными, история развития джайнизма знаменовалась появлением плеяды блестящих логиков, которые в своем искусстве легко могли соперничать с представителями других школ. В результате, когда поздние философы джайны задались целью опровержения идеи бога, они подняли эту проблему на логический уровень и постарались показать, что, согласно канонам индийской логики, идея бога оказывается совершенно бессмысленной.

Таким образом, современная индийская мысль унаследовала от джайнских философов атеистическую аргументацию, философскую значимость которой трудно переоценить.

Ниже будет представлен образец антитеистической полемики джайнов, который содержится в трактате Гунаратны «Таркарахасья-дипика», фактически являющемся комментарием к более раннему тексту Харибхадры «Шаддаршана-самуччая». Харибхадра — плодовитый джайнский автор, живший в VIII веке н. э., а Гунаратна — один из самых острых логических умов XV века¹.

Для понимания антитеистической полемики Гунаратны не следует упускать из виду, что она направлена в первую очередь на опровержение доказательств системы ньяя-вайшешика в пользу существования бога. Разбирая атеистические взгляды Шантаракшиты, мы уже имели возможность показать, почему в сравнительно поздний период философской деятельности в Индии всякая полемика против доктрины бога неизбежно принимала форму полемики против доказательств ньяя-вайшешиков. В истории индийской философии мы встречаемся только с двумя главными направлениями подчеркнуто теистической ориентации. Это

веданта и поздняя ньяя-вайшешика. Первая из них удовлетворялась свидетельствами писания в пользу существования бога и поэтому не очень утруждала себя подыскиванием логических доказательств подобного утверждения. В самом деле, согласно философии веданты², логические соображения вряд ли имеют какую-либо собственную ценность. Доказываемое одним логиком опровергается другим — и так до бесконечности. Свидетельства же писания, наоборот, были для философов веданты превыше всякого сомнения. В писании ясно сказано, что бог есть, и поэтому всякие попытки доказать его существование рассуждением совершенно излишни. В отличие от ведантистов философы ньяя-вайшешики были твердыми сторонниками логического и методологического объяснения³. Поэтому когда они осознали необходимость признания бога, то не могли примириться с отсутствием формального доказательства его существования, в частности потому, что одним из основных утверждений атеистов было утверждение о нереальности бога в силу отсутствия доказательств его существования⁴. Короче говоря, ньяя-вайшешики были в Индии единственными философами, которые настаивали на формальном доказательстве существования бога. Они понимали, что это доказательство не может носить характер чувственного восприятия, ибо абсурдно утверждать, что бог может быть воспринят чувствами. Поэтому они прибегли к логическому доказательству существования бога. В результате, когда полемика против доктрины теизма была поднята на философский уровень, она неизбежно приняла форму полемики против выводов ньяя-вайшешиков.

Защита атеизма Гунаратной в этом смысле не является исключением. Она в первую очередь направлена на опровержение вывода ньяя-вайшешики о боге, хотя, как мы увидим, опровергнув, к полному своему удовлетворению, взгляды ньяя-вайшешиков, Гунаратна упоминает и некоторые другие основания, по которым идея бога должна быть полностью отброшена.

Отметим, что вывод, против которого в основном направлена его аргументация, отнюдь не является чем-то новым. Это типичное рассуждение ньяя-вайшешиков о боге, а следовательно, то же самое, что со всей серьезностью отвергал Шантаракшита. Однако

в айтиеистической аргументации Гунаратны присутствует некоторый новый момент. В первую очередь он постарался показать, что существует много способов опровержения, поскольку в рассуждениях о боге кроется целый ряд недостатков. Кроме того, он предпочел выявить все эти недостатки, не прибегая к собственно метафизическим основаниям. Если ему и случается упомянуть особые представления джайнов о природе пустоты (*акаша*) и т. п., то он делает это лишь для того, чтобы показать, что ньяя-вайшешики неправомерно пользовались своими представлениями об этих предметах для доказательства существования бога. Однако это отнюдь не главный довод в его аргументации. В целом для него характерна тенденция рассматривать бога как сравнительно отвлеченное философское понятие, а о выявленных им логических противоречиях в выводе ньяя-вайшешиков о существовании бога он говорит как о чисто технических ошибках. Это в значительной степени затрудняет понимание его айтиеистической аргументации. Сам Гунаратна был весьма искусным логиком и, хотя он жил в XV веке, по-видимому, был знаком с теми приемами, к которым прибегали ньяя-вайшешики для того, чтобы отвести наиболее характерные возражения против своего вывода о боге. Поэтому, разъясняя точку зрения оппонента, то есть излагая мнение ньяя-вайшешиков о боге, Гунаратна сначала показывает, как эти философы сами отвечали на обычную критику в их адрес. И лишь после изложения позиции ньяя-вайшешиков в таком виде, который удовлетворил бы их самих, Гунаратна приступает к анализу ее недостатков.

Между прочим, этот прием был типичен для многих выдающихся индийских философов. Прежде чем отвергнуть какую-либо точку зрения, они все свое усердие направляли сперва на ее защиту. Лишь пройдя до конца этого пути, они чувствовали себя совершенно уверенно, опровергая взгляды оппонента. Как отметил Ватсьяна, собственная точка зрения становится более убедительной, пройдя через многообразные коллизии⁵. Для разъяснения этого метода обычно приводится аналогия с лодочником, который прочно вгоняет шест в ил, прежде чем привязать к нему лодку. При этом он не просто втыкает шест один раз, а проделывает это сно-

ва и снова, чтобы в конце концов он держался как можно крепче (*sthūṇ ānikhanapaṇyāya*)⁶. Другими словами, чтобы выработать наиболее убедительную аргументацию в пользу своей точки зрения, необходимо было прежде всего со всей серьезностью отстаивать взгляды противника, а затем уже опровергать их.

В соответствии с этим, прежде чем приступить к опровержению вывода ньяя-вайшешиков о боге, Гунаратна предлагает рассмотреть, как можно защищать этот вывод от обычно выдвигаемой против него критики. Затем он начинает сам наступление на этот вывод. Однако собственный стиль Гунаратны весьма труден и специфичен. Поэтому мы не будем приводить буквальный перевод его рассуждения по вопросу о боге, а прибегнем к объяснению в форме пересказа, разумеется сохраняя при этом основной дух аргументации.

Рассуждение Гунаратны о боге⁷ естественно разделяется на две части: первая имела целью изложить теизм ньяя-вайшешики, вторая — опровергнуть его.

Точка зрения оппонента (*пурвапакша*)

Вывод системы ньяя-вайшешика о боге

Атеисты утверждают, что бог нереален, поскольку его существование нельзя доказать никаким «способом достоверного познания» (*прамана*). На это ньяя-вайшешики возражают, что бог реален, поскольку его существование можно определенно доказать логическим способом. Этот способ заключается в следующем.

«Земля и тому подобные вещи созданы разумным деятелем, потому что они обладают природой следствия, подобно кувшину». Если удастся показать, что средний термин вывода о разумной причине, а именно «потому что эти вещи (земля и пр.) обладают природой следствия», не содержит логической ошибки, то вывод можно считать достоверным. Ньяя-вайшешики и стремятся доказать, что этот средний термин не содержит ни одной из известных индийской логике ошибок.

Во-первых, нельзя утверждать, что указанный средний термин является «недоказанным» (*асиддха*), потому что можно определенно показать, что земля и т. п.

вещи обладают природой следствия. Как же это доказыва-
ется? Земля и т. п. вещи состоят из частей. Другими
словами, средний термин вывода о разумной причине
мира в свою очередь доказывается другим выводом,
имеющим собственный средний термин — «быть состав-
ленным из частей». Этот вспомогательный вывод, дока-
зывающий достоверность среднего термина главного
вывода, формулируется следующим образом: «Земля,
горы, деревья и т. п. обладают природой следствия,
потому что они состоят из частей, подобно кувшину».
Между «состоять из частей» и «обладать природой
следствия» имеется отношение неизменного со-
путствия. Это подтверждается примером с кувшином, который,
будучи составлен из частей, обладает природой след-
ствия. Стало быть, поскольку земля, горы, деревья
и т. п. состоят из частей, все они обладают природой
следствия. Итак, с помощью этого вывода доказыва-
ется средний термин первого вывода. А потому нет места
возражению, будто средний термин первого вывода
является «недоказанным».

Во-вторых, снимается возражение, что средний тер-
мин главного вывода «противоречив» (*вируддха*). «Про-
тиворечивым» считается такой средний термин, кото-
рым доказывается также и тезис, противоположный
тому, что требуется доказать. Так, например, средний
термин вывода — «звук вечен, потому что сотворен», —
является «противоречивым», поскольку «сотворенность»
явно несовместима с «вечностью». Однако ньяя-вайше-
шики не усматривают подобного дефекта в среднем
термине своего вывода о разумной причине земли
и т. п., потому что кувшин и т. п., очевидно обладаю-
щие природой следствия, недвусмысленно указывают
на разумную причину. Другими словами, рассматри-
ваемый средний термин отнюдь не доказывает тезис,
противоположный данному; он определенно подтверж-
дает именно данный тезис. Следовательно, этот средний
термин не является «противоречивым».

В-третьих, отводится возражение, состоящее в том,
что данный средний термин является «неправильным»
(*анайкантика*, или *савьябхичара*). С одной стороны,
присутствие среднего термина определенным образом
связано с присутствием большего термина, с другой
стороны, отсутствие среднего термина столь же опре-

деленно связано с отсутствием большего термина. Так, в случае кувшина и т. п. наличие природы следствия определенно связано с наличием разумной причины, в то время как в случае пустоты (*акаша*) и т. п. отсутствие природы следствия определенно связано с отсутствием предполагаемой разумной причины, поскольку, по представлениям ньяя-вайшешиков, пустота является вечной и вопрос о ее причине не возникает. Итак, поскольку отношение между средним и большим терминами установлено через положительное и отрицательное сопутствие, средний термин не может быть «неправильным»: ведь подобный дефект бывает лишь в тех случаях, когда средний термин связан иногда с присутствием большего термина, а иногда с его отсутствием.

Наконец, снимается возражение, будто рассматриваемый средний термин отрицается другим, более сильным способом достоверного познания (*kālātita* или *vādhita*), поскольку ни чувственное восприятие, ни авторитет писания ему не противоречат. Вот типичный пример логической ошибки такого рода: «Огонь холоден, поскольку является субстанцией, подобной воде». Вывод ложен, поскольку прямо отрицается более сильным способом достоверного знания, а именно восприятием, которое показывает, что огонь не холоден, а горяч. Однако ни восприятие, ни авторитет писания⁸ — два способа достоверного знания, которые в ньяя-вайшешике признаются более сильными *праманами*, чем логический вывод, — не противоречат выводу о разумной причине мира.

Итак, подведем итог: по утверждениям ньяя-вайшешиков, их средний термин, на основании которого они доказывают существование разумной причины мира, в соответствии с правилами индийской логики свободен от ошибок.

Однако, даже если согласиться со всем сказанным, против вывода о божестве может быть выдвинуто одно весьма серьезное возражение. Анализируя антитеистическую полемику Шантаракшиты, мы уже имели возможность познакомиться с этим возражением. Оно сводится к тому, что данный вывод в лучшем случае устанавливает существование конечной разумной причины мира, но не бесконечной разумной причины, то есть

бога. Поэтому в действительности вывод страдает «противоречивостью» (*вируддха*). Он доказывает противоположное тому, что предполагалось доказать. Рассмотрим сначала фактические следствия из этого возражения.

Из того факта, что существование кувшина предполагает реальную причину в виде гончара, пытаются заключить, будто все, обладающее природой следствия, предполагает разумную причину. Однако пример с гончаром, изготавливающим кувшин, фактически доказывает, что разумная причина не является ни всеведущей, ни вездесущей. Следовательно, ньяя-вайшешики в лучшем случае могут утверждать, что земля и другие вещи, обладая природой следствия, указывают лишь на конечную причину. Так обнаруживается «противоречивость» среднего термина, который подтверждается примером, противоположным реальному большему термину, поскольку разумный деятель-гончар в случае с кувшином и т. п. оказывается всего лишь конечным деятелем.

Ньяя-вайшешики на это отвечают, что подобный способ аргументации фактически ведет к отрицанию правомерности самого вывода. Поясняющий пример, который можно привести к любому выводу, должен указывать на сопутствие среднего термина, обладающего некоторой специфической характеристикой, и большего термина с некоторой специфической характеристикой. Если же при таких допущениях говорится о сопутствии между средним и большим терминами, характерные признаки которых исключают друг друга, то вывод оказывается логически неправомерным. Так, например, в обычном умозаключении об огне по наличию дыма в качестве поясняющего примера указывают на дым в кухонном очаге, где действительно наблюдается сопутствие между дымом и огнем. Но следует ли это сопутствие понимать в специфическом смысле, как сопутствие только между дымом в очаге и огнем в очаге? Или же его можно понимать в более широком смысле сопутствия между дымом вообще и огнем вообще? Очевидно, если принять первую альтернативу, то есть если понимать сопутствие в ограниченном смысле связи между двумя специфическими характеристиками, например как особый вид сопутствия между дымом в

очаге и огнем в очаге, то вывод об огне на горе при наличии там дыма будет необоснованным. Лишь если сопутствие понимается в общем смысле — например, как сопутствие между дымом вообще и огнем вообще,— вывод об огне на горе при наличии там дыма будет закономерным. Следовательно, сопутствие между средним и большим терминами, на котором основывается закономерность вывода, должно пониматься как сопутствие между двумя объектами в общем смысле независимо от того обстоятельства, что поясняющий пример, приводимый в его пользу, неизбежно будет примером сопутствия между объектами со специфическими характеристиками. Специфичность этих характеристик не может служить ограничением универсальности сопутствия как основы вывода. Это ясно из следующего соображения. Сопутствие двух объектов может быть установлено с достоверностью лишь на основании «единообразной согласованности в присутствии» (*anvaya*), а также «единообразной согласованности в отсутствии» (*vyatireka*). Так, например, сопутствие между дымом и огнем устанавливается потому, что во всех случаях присутствия дыма наблюдается огонь и, далее, во всех случаях отсутствия огня не видно дыма. Однако специфические характеристики объектов неисчислимы и часто испытывают разнообразные колебания. Поэтому нельзя полагаться на наблюдение единообразной согласованности в присутствии, равно как и единообразной согласованности в отсутствии двух объектов по их специфическим характеристикам. Сопутствие, которое устанавливается между двумя объектами, может быть лишь сопутствием их общих аспектов, а не сопутствием между ними со стороны некоторых частных характеристик.

На основании подобного тезиса ньяя-вайшешики предлагают признать закономерность вывода о божестве. Фактически, с точки зрения ньяя-вайшешиков, в доказательстве существования бога как всеведущей разумной причины земли и т. п. содержатся два вывода. Первым доказывается лишь то, что земля и т. п. должны иметь разумную причину. Вторым, совершенно отличным выводом доказывается, что эта разумная причина земли и т. п. должна быть всеведущей. Отложив на время обсуждение второго вывода, посмотрим, какие

возражения выдвигаются против первого и каким образом можно ответить на них.

Первый вывод заключается в следующем: земля, деревья и т. п. предполагают разумную причину, поскольку обладают природой следствия, подобно кувшину. На это возражают, что разумная причина кувшина, то есть гончар, имеет ограниченное знание и обладает телом. Следовательно, выводимая разумная причина земли и т. п. должна иметь такие же ограничения, и потому она противоречит понятию бога. Ньяя-вайшешики отказываются признать правильность подобного возражения. Сопутствие, служащее основанием вывода, устанавливается между «быть следствием» и «предполагать разумную причину». Разумеется, пример с кувшином подтверждает это: кувшин обладает природой следствия и, как таковой, предполагает разумную причину в лице гончара. Но этот поясняющий пример, как и всякий другой, который можно предложить для любого вывода, неизбежно характеризуется некоторыми специфическими чертами. Так, например, гончар, изготовивший кувшин, является не просто разумной причиной, но также разумной причиной с известными особенностями. Эти особенности суть «ограниченность знания» и «телесность». Но разве обязательно предполагать, что эти специфические черты неизбежно характеризуют разумную причину того, что обладает природой следствия? Конечно, нет. Мы убедились, что если не предположить сопутствие между средним и большим терминами в общем смысле, то вывод оказывается невозможным. Об огне мы судим по дыму, но совсем не потому, что с огнем в очаге связан дым в очаге, поскольку сопутствие, от которого зависит вывод, устанавливается между дымом вообще и огнем вообще. Подобным же образом независимо от специфических характеристик большего термина в случае с кувшином сопутствие образует основу вывода при условии, если понимать его как сопутствие между «быть следствием вообще» и «предполагать разумную причину вообще». Следовательно, заявляют ньяя-вайшешики, этим выводом просто устанавливается, что земля и т. п. имеют разумную причину в общем, а не в специфическом смысле, как это наблюдается в случае с гончаром. Иными словами, отличительные черты гончара не следует рас-

смаатривать как характеристики разумной причины земли и т. п. Вывод просто доказывает существование разумной причины в общем смысле слова. Остается определить природу этой причины при помощи вывода иного рода. Итак, возражения, будто вывод ньяя-вайшешиков доказывает нечто противоположное тому, что предполагалось доказать, снимаются.

Теперь надлежит показать, как при помощи другого вывода ньяя-вайшешики доказывают, что разумная причина земли и т. п., установленная выше, является всеведущей и т. п. Однако прежде чем перейти к этому, Гунаратна описывает, каким образом ньяя-вайшешики особенно возражают против того, что разумная причина для производства действия должна быть телесной. В случае с кувшином разумная причина, несомненно, обладает телом. Однако в сумме условий, обеспечивающих эффективность действия разумной причины для изготовления кувшина, обладание телом имеет по крайней мере весьма отдаленное и второстепенное значение; которое по природе своей случайно. Тело, как таковое, не играет важной роли в порождении следствия даже в случае с кувшином. Напротив, решающими факторами, обеспечивающими разумной причине действительную эффективность при изготовлении кувшина, являются знание гончара, его воля и усилия. Так, например, обладая телом, человек не может сделать кувшин при отсутствии любого из этих трех факторов. Первой предпосылкой для изготовления кувшина является знание того, как это сделать, то есть знание материала, инструментов и способа их использования. Во-вторых, для изготовления кувшина необходимо волевое решение. Человек, знающий, как сделать кувшин, но не пожелавший этого, не изготовит кувшин. В-третьих, необходимо, чтобы лицо, обладающее знанием и волей к производству кувшина, предприняло соответствующие усилия по его изготовлению. Таковы существенные факторы, делающие разумную причину действительно эффективной. Роль тела во всем этом процессе несущественна и случайна. Справедливо, что при изготовлении кувшина тело гончара сосуществует с необходимыми факторами, делающими разумную причину действительно эффективной. Однако тело нельзя рассматривать как причину лишь на основании его

существования с необходимыми факторами. Нечто, сосуществующее с реальной причиной, никогда не может быть наделено статусом собственно причины. В таком случае абсурдно рассматривать желтый цвет огня как причину дыма, хотя этот особый цвет сосуществует с огнем, истинной причиной дыма. Подобным же образом тело просто сосуществует с необходимыми факторами причинности, а именно со знанием, волей и усилием. Но это сосуществование не может сделать тело реальной причиной действия. Таким образом, ньяя-вайшешики не считают тело важным фактором, делающим разумную причину земли и т. п. действительно эффективной. Вывод о самой разумной причине вытекает у них из того обстоятельства, что земля и т. п. обладают природой следствия.

Второй вывод приводится ньяя-вайшешиками для доказательства того, что разумная причина земли и т. п., установленная с помощью первого вывода, является всеведущей. Фактически всеведение разумной причины следует из того обстоятельства, что она является причиной всех составных вещей, существующих во Вселенной. Это утверждение формулируется в следующем виде: «Бог должен быть всеведущим, поскольку он является причиной всякого следствия во Вселенной, например земли и т. п.». Создатель чего-либо обладает знанием материалов и т. п., необходимых для творения. Так, например, гончар делает кувшин благодаря правильному представлению о материале и т. п., необходимых для изготовления кувшина. Подобным же образом, поскольку бог является творцом всякого следствия во Вселенной (т. е. всех составных вещей универсума вроде звезд, планет, гор, океанов и т. п.), он должен быть всеведущим, должен обладать полнотой знания обо всех атомах, составляющих материальные причины всех вещей, а также знанием обо всех индивидуальных душах и их судьбах. Очевидно, что подобное знание безгранично. Поэтому создатель всего — бог — должен обладать неограниченным знанием. Другими словами, он всеведущ. Всеведущий бог вечен, и таковым же должно быть его знание и т. п.

Кроме того, бог должен быть единственным. Можно наблюдать, например, как при строительстве храма или дворца группа рабочих действует под руководством

зодчего, которого и считают главным создателем храма или дворца. Подобным же образом все деятели в этом мире создают что-то под наблюдением верховного творца, то есть единственного бога.

Можно возразить, что, рассматривая бога как единственного и вечного, трудно объяснить бесконечное разнообразие следствий, или же чисто случайный характер некоторых из них (ср. рассмотренную выше антитеистическую аргументацию вайбхашиков). Однако это возражение не выдерживает критики. Разнообразие и случайность следствий адекватно объясняются особенностями вспомогательных причин, потребных для порождения следствий, и потому не могут служить свидетельствами против единственности и вечности бога.

Однако возникает еще одно возражение против аргументации ньяя-вайшешиков, согласно которому земля, деревья и т. п. предполагают разумного деятеля в качестве своей причины, но никто не наблюдал сотворения земли и т. п. подобным образом. Если допустить возможность такого вывода, даже не принимая в расчет необходимости видимого усилия подобного деятеля, то можно также признать закономерным вывод о наличии деятеля, вызывающего обветшание и разрушение колодца. Мы полагаем, что колодец разрушается естественно, а не потому, что кто-то его разрушает. Тем не менее можно было бы утверждать, что его разрушение вызвано чьим-то активным вмешательством, так как оно также обладает природой следствия. Против подобной аргументации можно возразить, что разрушение колодца не вызвано чьим-либо активным действием, так как никто не наблюдал такого активного агента. Однако на том же основании можно возразить и против доказательства ньяя-вайшешиков в пользу бытия бога, так как никто никогда не наблюдал разумного деятеля, творящего землю и т. п. Итак, поскольку не наблюдается ничего подобного, подтверждающего сказанное, мнение ньяя-вайшешиков о том, что земля и т. п. сотворены разумной причиной, остается столь же бездоказательным, как и утверждение, что обветшание старого колодца вызвано чьим-либо активным действием.

Ответить на подобное возражение нетрудно. Спрашивается: основано ли подобное возражение на неко-

гором достоверном средстве познания или нет? Если признается второе, то есть что возражение не основывается ни на одном из признанных средств достоверного знания, то логической дискуссии приходит конец. Отрицая все средства достоверного познания, можно также утверждать, что и умозаключение об огне по дыму не является закономерным. Противнику следовало бы признать, что всякое утверждение должно основываться на некотором достоверном знании. Однако подобное признание равносильно снятию самого возражения, поскольку разумная причина земли и т. п. положительно устанавливается средством достоверного познания, а именно выводом, основанным на универсальном сопутствии между «быть следствием» и «иметь разумную причину». Иными словами, подобно тому как заключают о наличии огня на горе по присутствию дыма, о боге заключают как о причине земли и т. п. Поскольку же существование бога устанавливается путем закономерного вывода, не может возникнуть вопрос о подтверждении доказательства бытия бога прямым наблюдением творения им земли и т. п.

Кроме того, нелогично доказывать отсутствие разумной причины земли и т. п. на основании отсутствия фактического наблюдения подобной причины, то есть из факта невосприятия (*anupalabdhi*). Невосприятием можно установить отсутствие лишь таких вещей, которым свойственно быть воспринимаемыми. Но богу, разумной причине мира, несвойственно быть воспринимаемым. Следовательно, невосприятие бога не есть доказательство его несуществования. Если простое невосприятие доказывает несуществование чего-либо независимо от условий его воспринимаемости, то все невоспринимаемое становится несуществующим. Но это абсурдное утверждение. Атомы, например, невоспринимаемы. Однако их невосприятие не доказывает их несуществования.

Ответ оппоненту (*сиддханта*)

Опровержение Гунаратной учения о боге

После такого подробного изложения доказательств бытия бога Гунаратна приступает к его опровержению. Как и следовало ожидать, свою полемику он направля-

ёт главным образом против основного доказательства бытия бога у ньяя-вайшешиков, состоящего в том, что земля и прочее предполагают разумную причину, так как сами они обладают природой следствий. С помощью довольно скрупулезного и педантичного анализа Гунаратна пытается прежде всего доказать, что средний термин силлогизма «быть следствием» (*карьятва*) не имеет смысла в доводах ньяя-вайшешиков.

Что именно, спрашивает Гунаратна, подразумевается, когда говорят, что земля и прочее «являются следствием»? Можно допустить лишь четыре ответа на этот вопрос. «Быть следствием» в этом контексте может означать только одну из следующих четырех альтернатив:

- 1) состоять из частей;
- 2) наличие, присущность (*самавая*)⁹ бытия (*сатта*) таких прежде не существовавших следствий, как земля и прочее, в породивших их причинах;
- 3) существование объекта познания в форме: это произведено;
- 4) существование, характеризующееся превращением.

Гунаратна утверждает, что все эти четыре значения термина «быть следствием» оказываются несостоятельными при тщательном логическом анализе.

1. Обратимся к первой альтернативе: «быть следствием» означает «состоять¹ из частей». При этом, однако, возникает вопрос: «Что в точности означает „состоять из частей“?» У Гунаратны этот вопрос в свою очередь допускает только четыре возможных альтернативных ответа. «Состоять из частей» может означать, иначе говоря, либо:

- 1а) наличие следствия в составных частях, либо
- 1б) быть произведенным составными частями, либо
- 1в) обладать частями (*прадеша*), либо
- 1г) быть объектом познания в форме: «Это состоит из частей».

1а) Первая из этих альтернатив невозможна. Точнее, «быть следствием» не может означать «состоять из частей» в смысле «наличия следствия в составных частях», так как это ведет к ошибке «неоднозначности» (*савьябхичара*). Посмотрим, каким образом.

В индийской логике любой случай наличия основания, сосуществующий с отсутствием того, что подле-

жит доказательству, указывает на ошибку «неоднозначности». Основание вывода ньяя-вайшешиков — «быть следствием», а то, что подлежит доказательству, — «иметь разумную причину». Далее, если «быть следствием» в конечном счете понимается в смысле «наличие следствия в составных частях», возникает ошибка «неоднозначности». Наличие составных частей предполагает также наличие общей (*саманья* или *джати*) «делимости» (*аваявитва*), а, согласно самим ньяя-вайшешикам, всеобщее вечно и тем самым беспричинно¹⁰. Невозможно, следовательно, вообразить какую-либо разумную причину общей «делимости». Таким образом, «быть следствием», если это понимается в указанном выше смысле, ведет к положению, когда имеется основание, несмотря на отсутствие того, что подлежит доказательству, гласящему «иметь разумную причину».

1б) Гунаратна затем устраняет второе возможное значение утверждения «состоять из частей» — «быть произведенным составными частями». Если основание в доказательстве ньяя-вайшешиков понято в этом смысле, возникает ошибка «недоказанного основания» (*асиддха* или *садхья-сама*). В этом случае все толкование сводится к утверждению, что подлинным основанием доказательства бытия бога является то, что земля и прочее произведены составными частями в форме атомов. Однако мнение, что земля и прочее произведены атомами, остается недоказанным. Оно не доказано так же, как и то, что подлежит доказательству, то есть предполагаемая разумная причина земли и прочего. Итак, второе толкование утверждения «состоять из частей» приводит к ошибке «недоказанного основания». [Такая критика вывода ньяя-вайшешиков представляется несколько странной. Сами ньяя-вайшешики утверждают, что у них имеются определенные доказательства их атомистической гипотезы, и Гунаратна, будучи представителем джайнизма, тоже разделяет атомистическую гипотезу, хотя и не совсем в том же смысле, какой предполагается ньяя-вайшешиками. Как же в таком случае Гунаратна может утверждать, что основание для доказательства бытия бога у ньяя-вайшешиков, понимаемое в конечном счете в смысле атомистической гипотезы, не является самодоказанным? Несомненно,

в полемике Гунаратны с ньяя-вайшешиками по поводу бытия бога много такого, что должно представляться нам интеллектуальной софистикой.]

1в) Третья возможная интерпретация утверждения «состоять из частей», говорит Гунаратна, также ошибочна. Согласно этой интерпретации, «состоять из частей» означает «обладать частями». В то же время Гунаратна предлагает немедленно доказать, что даже пустота (*акаша*) должна рассматриваться как «состоящая из частей», хотя, по мнению самих ньяя-вайшешиков, пустота вечна и, следовательно, не имеет причин. Итак, в случае пустоты основание, то есть «обладание частями», налицо, тогда как то, что подлежит доказательству — «обладание разумной причиной», — отсутствует. Следовательно, это толкование термина «состоять из частей» приводит к ошибке «неоднозначности».

1г) Та же ошибка, то есть ошибка «неоднозначности», продолжает свои рассуждения Гунаратна, вытекает и из четвертого понимания термина «состоять из частей»; а именно — «быть объектом познания в форме: это состоит из частей. Джайны считают, что даже пустота состоит из частей и, следовательно, является объектом познания в форме: это состоит из частей. Но вакуум вечен, и, таким образом, не может быть и речи о какой-либо его разумной причине.

Почему же джайны утверждают, что даже *акаша*, или пустота, состоит из частей? Гунаратна отвечает, что нелогично считать пустоту существующей без составных частей, поскольку существует последовательное доказательство ее существования из составных частей. Оно заключается в следующем силлогизме: «Атомы, не имеющие протяженности, не состоят из частей. Следовательно, все, что имеет протяженность, состоит из частей. Пустота имеет протяженность. Поэтому пустота должна состоять из частей».

Итог: все четыре возможных понимания термина «состоять из частей», являющегося основанием доказательства у ньяя-вайшешиков, оказываются несостоятельными при тщательном логическом анализе. Это значит, что ньяя-вайшешики не могут пользоваться основанием для доказательства бытия бога, называемым «быть следствием» в первом из четырех возмож-

ных смыслов. Далее Гунаратна переходит к доказательству того, что остальные три возможных понимания этого основания его также не удовлетворяют.

2. Второе возможное понимание основания «быть следствием» — «присущность (*самавая*) бытия (*сатта*) таких прежде не существовавших следствий, как земля и прочее, вызвавшим их причинам». Ясно, однако, что такое понимание совершенно несостоятельно. По мнению самих ньяя-вайшешиков, отношение присущности (*самавая*) является вечным и, как таковое, не может никаким образом характеризовать следствие, то есть никак не может быть частью основания для доказательства бытия бога ньяя-вайшешиками. Другими словами, сами ньяя-вайшешики считают отношение присущности вечным. Следовательно, «присущность бытия» также вечна. Тогда, если «присущность бытия», как предполагается, в некотором смысле составляет следствия в виде земли и прочего, мы приходим к абсурдному заключению, что предполагаемые следствия в виде земли и прочего сами по себе вечны и беспричинны. Чью же разумную причину в таком случае может доказать это суждение ньяя-вайшешиков?

3. Третье возможное понимание основания «быть следствием» — «существование объекта познания в форме: это произведено». Однако такое понимание основания делает его отчетливо «неоднозначным». Пустота (*акаша*) является иногда объектом познания в форме: «это произведено». Так, если, например, воду выкачивают из водоема, у нас возникает представление, что в этом случае производится пустота. Поэтому в случае с пустотой термин, «быть объектом познания в форме: это произведено» у ньяя-вайшешиков не подразумевает «обладать разумной причиной», то есть того, что подлежит доказательству.

4. Четвертое возможное значение термина «быть следствием» — «характеризоваться преобразованием». Гунаратна утверждает, что для ньяя-вайшешиков невозможно такое толкование их термина. Поскольку, по мнению самих ньяя-вайшешиков, предполагаемый создатель то создает Вселенную, то не создает ее, постольку даже бога следует рассматривать как характеризуемого преобразованием. Преобразование не означает ничего другого, кроме достижения некоторой ве-

щью иного состояния. Бог, понимаемый то в связи с созиданием, то вне созидания, должен считаться подверженным изменению. Иначе говоря, вместо того чтобы быть первопричиной Вселенной, бог сам делит с ней свойство быть некоторым следствием. Такое рассуждение приводит ньяя-вайшешиков к мысли, что бог, будучи следствием, предполагает и сам некую разумную причину, а эта разумная причина в свою очередь — другую разумную причину и т. д. Короче говоря, это приводит к бесконечному порочному кругу, или *анавастхе*.

Показывая таким образом несостоятельность всех возможных оснований для доказательства бытия бога ньяя-вайшешиками, Гунаратна заключает, что эти основания ошибочны. Поэтому попытки доказать бытие бога с их помощью совершенно бесплодны. Однако опровержение Гунаратной учения о боге не заканчивается на этом. Далее он показывает, что учение о боге несостоятельно по многим другим соображениям.

Бог считается первопричиной мира. Иными словами, Вселенная рассматривается как следствие бытия бога. Однако возникает вопрос: разумно ли рассматривать Вселенную как следствие бытия бога?

Следствие — это нечто такое, что иногда существует, а иногда и не существует. Удовлетворяет ли Вселенная этому условию? Гунаратна утверждает, что не удовлетворяет, поскольку Вселенная существует вечно. К сожалению, он не приводит подробных аргументов для доказательства того, что Вселенная существует вечно. Тем не менее можно подумать над тем, что могло послужить возможным основанием для этого утверждения.

Нет сомнения, что, согласно поздней теологической концепции ньяя-вайшешиков, за сотворением (*сришти*) Вселенной следует ее разрушение (*пралай*). Если это так, то нет смысла утверждать, что Вселенная существует вечно. В итоге поздние ньяя-вайшешики прилагают все усилия, чтобы доказать, что концепцию исчезновения Вселенной следует принять. В «Ньяя-кусуманджали»¹¹, например, частью доказательства Удаяной его теистических взглядов служат возражения мимансакам, которые полагали, что исчезновение Вселенной столь же призрачно, как и ее создание. При всех его отличиях от мимансаков Гунаратна, как атеист, может согла-

ситься с их отрицанием возможности исчезновения Вселенной.

В то же время, даже не вступая в этот теологический спор, Гунаратна способен доказать, что Вселенная вечна, пользуясь соображениями, более близкими здравому смыслу. Каждый из своего опыта знает, что Вселенная существует. Никто не располагает опытом, доказывающим противоположное. Другими словами, небытие Вселенной не может стать объектом человеческого опыта, и это означает, что Вселенная существует вечно.

Если, таким образом, Вселенная существует вечно, ее нельзя рассматривать как следствие, так как следствие есть главным образом то, что в зависимости от обстоятельств существует или не существует. Тогда, если Вселенная не является следствием, тщетно строить иллюзии, что она имеет причину в виде бога.

Против этого можно возразить, что, даже рассматривая Вселенную как целое, существующее вечно, деревья, траву — словом, все, что принадлежит ей, но существует только в зависимости от обстоятельств, следует считать следствиями. И далее, если элементы Вселенной обладают природой следствия, то Вселенная как целое также должна быть такой же. Но, возражает Гунаратна, такое рассуждение приводит к абсурдному положению, что даже бога и атомы следует рассматривать как следствия, поскольку и бог и атомы, несмотря на вечность своего существования, допускают изменения внутри себя.

По мнению ньяя-вайшешиков, познание, воля и т. д. бога вечны. Однако Гунаратна не допускает этой возможности и на более поздней стадии своих рассуждений показывает, что это противоречит утверждениям самих теистов. Сотворение Вселенной связывается теистами с познанием, волей и т. д. бога; однако, если само сотворение, с их точки зрения, может зависеть от обстоятельств, как можно¹ считать познание, волю и т. д., которые являются первопричинами сотворения Вселенной, вечными? Во всяком случае, Гунаратна утверждает, что познание, воля и т. д. бога должны считаться зависимыми от обстоятельств, то есть то существующими, то несуществующими. Тогда, хотя бог и полагается существующим вечно, нужно считать, что

познание, воля и т. д. бога обладают природой следствия. Если же, несмотря на вечность существования Вселенной, деревья, трава и прочие элементы Вселенной, обладающие природой следствия, превращают Вселенную как целое в следствие, то точно такой же ход рассуждений должен превратить в следствие и бога.

Далее, согласно ньяя-вайшешикам, атомы вечны. В то же время они сами допускают, что в атомах происходят некоторые изменения. Так, вайшешики, в частности, считают, что в результате соединения с атомами огня атомы земли изменяют свой цвет. Если в атомах происходят такие изменения¹², то, следуя дальше, приходится считать и сами атомы следствиями, несмотря на вечность их существования. Однако ньяя-вайшешики отказываются признать это, утверждая, что атомы вечны.

Итак, если признание последствий, происходящих в пределах вечно существующего мира, заставляет рассматривать его как следствие, то из этого вытекает абсурдность взгляда на бога и атомы как на следствия. Это говорит о том, что ньяя-вайшешики не вправе утверждать, что если деревья и прочее — словом, все, что составляет Вселенную, является следствием, то и вся Вселенная как целое должна рассматриваться как следствие. А если нет основания рассматривать Вселенную как следствие, то нет смысла выводить и ее разумную первопричину в форме бога.

Но, продолжает Гунаратна, предположим, рассуждая от противного, что Вселенная является следствием. Даже допустив это, невозможно доказать, что мир, Вселенная, предполагает разумную причину, или бога. Это высказывание Гунаратны позволяет обратиться к новым и интересным рассуждениям, развиваемым им для опровержения теистических аргументов.

Существует только два альтернативных понимания того, в каком смысле можно говорить о Вселенной как о следствии:

а) в смысле существования следствия, как такового, или б) существования следствия в специфической форме.

Едва ли можно пользоваться первым пониманием для выведения разумной причины, считая, что Вселенная является следствием в самом общем смысле слова,

так как отношение всеобщего сопутствования между «быть следствием, как таковым», и «обладать разумной причиной» невозможно. Другими словами, следствие в собственном смысле предполагает просто причину, а вовсе не специфическую разумную причину, или бога. Таким образом, основание для доказательства бытия бога, понятое в этом смысле, оказывается неверным. Оно, кроме того, является «противоречивым термином», поскольку с его помощью пытаются доказать нечто противоположное тому, что должно быть доказано.

Итак, следствие, как таковое, указывает на причину вообще, а не на специфическую разумную причину. Можно возразить на это, что следствие, как таковое, или «чистое» следствие, сходно со специфическим следствием в виде кувшина, указывающего на разумную причину его создания. Основываясь на этом сходстве, можно утверждать, что следствие, как таковое, предполагает разумную причину. Другими словами, сходство всех следствий с таким следствием, как кувшин, доказывает, что Вселенная, будучи следствием, предполагает разумную причину.

На это Гунаратна отвечает, что было бы неправильно рассматривать простое сходство как признак (*гамака*), так как в этом случае считалось бы, что даже пар, поднимающийся от воды, указывает на огонь. Пар, поднимающийся от воды, подобен дыму. Следовательно, точно так же, как мы предполагаем наличие огня на основании дыма, можно уверенно предполагать наличие огня на основании пара, поднимающегося от воды, ибо между тем и другим есть явное сходство.

Далее, допущение о том, что даже сходство может рассматриваться как необходимый признак, приводит теиста к положению, совершенно противоположному тому, к которому он стремится. Так, ньяя-вайшешики считают бога высшим духом (*параматманом*). Как дух он подобен индивидуальной душе. Но индивидуальные, или конечные, души подвержены перерождениям, не являются всеведущими и далеки от того, чтобы быть первопричинами Вселенной. И бог, следовательно, в качестве высшего духа, сходного с конечными душами, должен рассматриваться как подверженный перерождениям, как не являющийся всеведущим и как не имеющий никакого отношения к сотворению Вселенной.

Несмотря на некоторое сходство дыма и пара от воды, только дым может указывать на огонь, а водяной пар указывать на него не может. Это очевидно ввиду специфических особенностей, которыми обладает дым в дополнение к характеристикам, уподобляющим его водяному пару. Таким же образом только такие следствия, как кувшин и т. д., указывают на некую разумную причину. Это имеет место в связи с определенными специфическими свойствами, которыми обладает кувшин и которых нельзя обнаружить в любом другом следствии. Итак, даже допуская, что Вселенная является следствием в самом широком смысле слова, ее простое сходство с таким следствием, как кувшин, не может служить признаком того, что она имеет некую разумную причину.

Гунаратна, таким образом, устраняет возможность доказательства бытия бога на основании допущения, что Вселенная является следствием в чистом виде, то есть следствием в собственном смысле слова. Далее, он ставит перед собой цель доказать, что, даже рассматривая Вселенную как следствие в некотором специфическом смысле, невозможно утверждать о существовании бога.

Предположим, рассуждая от противного, что Вселенная является следствием в том специфическом смысле, в котором им является кувшин, то есть в том смысле, что она указывает на некую разумную причину. Из такого допущения действительно можно вывести, что Вселенная имеет *разумную причину, обладающую телом*, совершенно такую же, как гончар. В терминологии индийской логики даже в этом случае основание силлогизма считается «противоречивым», так как оно служит для доказательства противоположного тому, что следовало доказать.

Мы уже могли видеть, как, называя позицию ньяя-вайшешики *пурва-пакшей*, Гунаратна сам возражает против доказательства бытия бога и отвечает на это возражение, становясь на точку зрения ньяя-вайшешики. Посмотрим теперь, как Гунаратна, со своей собственной точки зрения, пытается показать несостоятельность контраргументов ньяя-вайшешики.

Ньяя-вайшешики утверждают, что основание в их доказательстве бытия бога не является «противоречи-

вым термином», так как здесь устанавливается некая разумная причина в самом общем смысле слова без указания на ее специфическое воплощение. Гунаратна утверждает в ответ, что этот аргумент не имеет силы. С помощью основания «быть следствием» можно установить лишь субстрат некоторого наблюдаемого свойства; субстрат же ненаблюдаемого свойства не может быть установлен с помощью этого общего основания. Другими словами, в каком бы общем смысле причина ни выводилась из следствия, эта причина никогда не может быть субстратом принципиально невоспринимаемого свойства. Субстрат принципиально невоспринимаемого свойства никогда не может быть объектом познания, будь это даже познание в самом фантастическом сне. Так, например, не существует термина, на котором можно было бы в некотором общем смысле выразить субстрат остроты рога зайца. Таким же должен быть субстрат отделенного от телесной оболочки разума, ибо такой разум принципиально невоспринимаем.

Таким образом, на основании следствия, обладающего некоторой специфической особенностью, можно судить о наличии только специфической причины, которая действительно связана с этим следствием. Даже рассматривая связь между огнем и дымом, вовсе не любую форму огня можно выводить на основании любого типа дыма. Если наблюдается определенная и прочная связь между дымом определенного характера и огнем специфической формы, допустимо выводить на основании дыма этого определенного характера огонь этой специфической формы. Нелепо утверждать, что если соответствие между основанием доказательства и тем, что подлежит доказательству, берется в специфическом смысле, то из этого будто бы вытекает невозможность логического познания вообще. Отсюда Гунаратна делает вывод, что, если Вселенная является следствием даже в таком специфическом смысле, в каком следствием является кувшин, нельзя сделать вывод о наличии какой-либо бесплотной разумной причины Вселенной. Напротив, такое следствие, как кувшин, всегда указывает на телесную разумную причину. Итак, даже допустив, что Вселенная является следствием в таком специфическом смысле, можно сделать вывод лишь о ее телесной разумной причине.

Доказательство бытия бога ньяя-вайшешиками, говорит Гунаратна, страдает многими другими логическими недостатками. Например, его основание «неправильно», так как совершенно очевидно, что деревья и травы, произрастающие в диких условиях без ухода садовника, хотя и являются следствиями, не имеют никакой разумной причины. Другими словами, вовсе не все следствия связаны с разумными причинами, так же как, например, дикие деревья и прочее являются следствиями без какой-либо разумной причины.

Рассуждения ньяя-вайшешиков, таким образом, основываются на сознательном пренебрежении различиями между двумя типами следствий. Эти следствия следующие: 1) следствия, подобные кувшину, которые действительно предполагают разумную причину, и 2) следствия, подобные диким деревьям, которые не предполагают разумной причины. Пренебрегая различиями между этими двумя типами следствий, ньяя-вайшешики склонны рассматривать все следствия как следствия первого типа. Поэтому они и утверждают, что любое следствие необходимо предполагает некоторую разумную причину. Результатом оказывается ошибка «неоднозначного основания».

Чтобы избежать этой ошибки, ньяя-вайшешики могут прибегнуть к утверждению, что такие случаи, как случай с дикими деревьями и т. п., которые, как утверждают, выражаются «неоднозначным основанием», могут быть включены в субъект (*накшу*) силлогизма. Иначе говоря, силлогизм может быть выражен в следующей форме: «Земля, горы и т. п., включая дикие растения и деревья, должны предполагать разумную причину, так как они все являются следствиями, подобными, например, кувшину». Гунаратна тут же замечает, что такой логический маневр бесполезен, ибо с его помощью можно отбросить все очевидные случаи неоднозначного основания. Так, например, некоторые сыновья женщины по имени Митра могут быть смуглыми, а один из них может быть светлым. Можно сказать в его адрес: «Он должен быть смуглым, ведь он сын Митры, как и ее другие сыновья». В этом примере то, что очевидно противоречит основанию доказательства, некоторым образом насильственно введено в субъект силлогизма, благодаря чему ошибка «неоднозначного основа-

ния» будто бы устраняется. Но допустима ли такая тактика в логическом споре? Разумеется, нет. Если она допустима, то всегда можно было бы избежать обвинения в ошибке «неоднозначности».

Далее, основание в доказательстве бытия бога «неоднозначно» еще и по другим соображениям. Было показано, что в противоположность действительной точке зрения самих ньяя-вайшешиков Гунаратна утверждает, что знание, волю бога следует рассматривать как следствия. Но сможет ли теист, допустив такую точку зрения, утверждать, что эти качества бога, являясь следствиями, предполагают разумную причину в том же смысле, в каком ее предполагает кувшин? Утверждать, что бог является сам разумной причиной своего знания, воли и т. д., в сущности, означает отказ ньяя-вайшешиков от собственных положений. Бог может быть причиной упомянутого лишь в том смысле, что он является субстратом, которому присущи эти свойства, то есть, пользуясь языком индийской логики, бог может быть только *самавайи-караной*¹³ этих свойств. Но разумная причина, которую предполагает кувшин, является специфической причиной в смысле *нимитта-караны*, или инструментальной причины. Следовательно, теисту придется признать, что знание, воля и т. п. бога, несмотря на то, что они являются следствиями, не предполагают причины в том же смысле, в каком ее предполагает кувшин. Это означает, что основание доказательства бытия бога в этом случае «неоднозначно». Чтобы избежать ошибки «неоднозначности», теист, конечно, может допустить, что знание, воля и т. д. бога предполагают другую разумную причину, нежели самого бога. Но такое допущение заставило бы его предположить другую разумную причину для этой разумной причины знания, воли и т. д. бога — и так до бесконечности. Это приведет его к бесконечному порочному кругу, а этого тщательно избегают все индийские философы.

Далее, говорит Гунаратна, основание ньяя-вайшешиков для доказательства бытия бога страдает также ошибкой, называемой *вадхита* или *калатита*, что означает ошибку, при которой утверждаемое противоречит другому, более сильному средству достоверного познания. Типичным примером этой ошибки является утверждение: «Огонь холоден, так как он является такой же

субстанцией, как и вода». Утверждение ошибочно, потому что предшествующий опыт показывает, что огонь горяч. Точно так же предшествующий опыт восприятия показывает, что дикие деревья и растения, несмотря на то, что они являются следствиями, существуют вне какой-либо разумной причины. Таким образом, вывод, что все следствия во Вселенной предполагают разумную причину, опровергается опытом восприятия.

Тогда ньяя-вайшешики могут возразить, что даже в случае диких деревьев и т. п. существует некая разумная причина в виде бога, хотя она является принципиально недоступной для восприятия. Следовательно, тот факт, что мы никак не воспринимаем бога, являющегося причиной диких деревьев и т. п., не может быть доказательством его небытия с помощью силлогизма. Поскольку бог принципиально недоступен для восприятия, не может быть речи о том, чтобы воспринимать его как причину диких деревьев и т. п.

Однако Гунаратна говорит, что попытки укрепить доказательство бытия бога таким образом тщетны. Прежде чем прибегнуть к подобному аргументу, ньяя-вайшешикам придется ответить на один вопрос. Как установить недоступность бога для восприятия, о которой они говорят? Или как может быть доказано то, что даже в случае диких деревьев и т. п. бог, оставаясь недоступным для восприятия, существует как разумная причина? Можно ли это доказать с помощью того же силлогизма, к которому прибегают, чтобы доказать существование бога? Или необходимо обратиться к другому силлогизму?

Первое невозможно. Другими словами, тот же силлогизм, с помощью которого пытаются доказать существование бога, не может доказывать одновременно его недоступность для восприятия. Использование одного и того же силлогизма с двойной целью приводит к ошибке, называемой ошибкой порочного круга (*чакра-ка-доша*). Посмотрим, как это происходит.

Необходимо доказать существование бога, чтобы избежать ошибки, называемой *вадхита*, то есть возможности его отрицания свидетельством большей силы. В то же время необходимо исключить возможность ошибки *вадхита* для того, чтобы установить его существование. Если один и тот же силлогизм используется

с двумя целями, неизбежно возникнет ошибка порочно-го круга. С одной стороны, утверждается, что силлогизм доказывает существование бога и тем самым исключает ошибку *вадхита*. С другой стороны, говорится, что тот же силлогизм исключает возможность ошибки *вадхита* и тем самым доказывает существование бога.

Теисту остается, таким образом, только вторая альтернатива, заключающаяся в том, что отдельный силлогизм целиком доказывает ненаблюдаемость бога. Но и это невозможно. Идея недоступности бога для восприятия включает в себя идею о его существовании. Говорить, что бог недоступен для восприятия, означает, что бог существует, хотя и не воспринимается чувственно. Следовательно, всякое доказательство недоступности его для восприятия заведомо предполагает его существование. Иначе говоря, никакой силлогизм, касающийся недоступности бога для восприятия, не может быть действительно отделен от силлогизма, предназначенного для доказательства его бытия.

Итак, даже из краткого изложения ясно, что недоступность бога для восприятия не может быть доказана. Однако, говорит Гунаратна, предположим для доказательства от противного, что бог действительно недоступен для восприятия. Даже допустив это, мы немедленно столкнемся с другими абсурдными утверждениями, которые вытекают из подобного мнения. Теисту так или иначе придется дать разумное объяснение этой ненаблюдаемости. При этом возникает вопрос: почему бог остается недоступным для восприятия? Потому ли, что отсутствует его тело? Или это является следствием влияния каких-нибудь сверхъестественных сил? Или, наконец, по причине общей «недоступности», свойственной богу?

Гунаратна утверждает, что все это — только возможные объяснения предполагаемой недоступности бога для восприятия и что ни одно из них не может быть принято как логически удовлетворительное.

Если допустить первое, то есть связать недоступность бога для восприятия с отсутствием у него тела, то сама возможность существования бога как деятеля оказывается нереальной, как и в случае освобожденной души. По признанию самих ньяя-вайшешиков, освобож-

денная душа бестелесна, и именно по причине отсутствия тела она неспособна в свободном состоянии к действиям. Точно в таком же положении оказывается и бог, если считать, что он не имеет тела. Ньяя-вайшешики могут возразить, что, хотя бог и не обладает телом, он может быть творцом тел, подверженных смерти и т. д., быть субстратом познания, воли и усилий. Однако такое возражение неприемлемо. Познание, воля и усилия эффективны лишь в той мере, в какой они соединены с физическим субстратом. Так, например, воля гончара при изготовлении кувшина эффективна постольку, поскольку гончар имеет тело. Если бы гончар был бестелесным, как освобожденная душа, он не смог бы ничего изготовить. Далее, по мнению самих ньяя-вайшешиков, тело является основным инструментом в познании. Следовательно, для самих ньяя-вайшешиков должны быть несовместимыми утверждения, что у бога нет тела и что в то же время бог является субстратом познания. Ньяя-вайшешики считают, что освобожденная душа не обладает знанием потому, что у нее нет тела. Если, таким образом, они предполагают, что бог не имеет тела, то они обязаны считать, что он не обладает и знанием. Следовательно, ньяя-вайшешикам должно представляться нелепым утверждение, что бог, даже если он не обладает телом, оказывается деятелем, способным быть субстратом познания и т. д. Подводя итог, следует сказать, что если недоступность бога для восприятия связана с отсутствием у него тела, то его предполагаемая действительность нереальна.

Теперь по поводу второй альтернативы, заключающейся в том, что недоступность бога для восприятия связана с его сверхъестественностью. По убеждению, существовавшему в древней и средневековой Индии, можно стать невидимым с помощью сверхъестественной силы. Гунаратна не подвергает это сомнению. Он утверждает лишь, что так называемая ненаблюдаемость бога не может быть объяснена его сверхъестественной природой. Тот, кто способен стать невидимым благодаря своей сверхъестественной сущности, не остается невидимым вечно. Несмотря на свою способность становиться невидимым, он оказывается доступным зрению в то время, когда не использует своей сверхъестественной силы. Другими словами, он должен быть то

видимым, то невидимым. Если бы ненаблюдаемость бога была связана с его сверхъестественностью, то и он тоже был бы временами доступен для зрения. Однако ньяя-вайшешики этого не могут допустить. Напротив, они говорят, что бог остается невидимым вечно. Гунаратна саркастически замечает, что если это действительно так, то его следует считать таким же вымышленным, как вымышлены призраки и демоны (*якша-пишача*), ибо они вечно остаются невидимыми.

Наконец, нельзя сказать, что недоступность бога для восприятия связана с общей свойственной ему «недоступностью». Универсальное не может быть характеристикой чего-либо сугубо индивидуального. Характерное считается универсальным только тогда, когда оно существует во многих индивидуальных проявлениях. Следовательно, недоступность бога для восприятия могла бы связываться с универсальной «недоступностью», если только можно было бы допустить, что та же универсальная черта могла бы быть обнаружена во многих других индивидуальных проявлениях. Но очевидно, что это допущение нелепо.

Однако, продолжает Гунаратна, оставим разногласия, касающиеся доступности бога для восприятия. Пусть теист тешит себя, как может, считая бога либо доступным, либо недоступным для восприятия. В любом случае он не может доказать, что бог является первопричиной Вселенной, так как не существует разумного объяснения того, каким образом бог может обусловить ее возникновение.

Итак, ставится вопрос: каким образом бог может быть причиной возникновения Вселенной? Гунаратна говорит, что существует всего пять возможных ответов на этот вопрос. Бог может мыслиться как первопричина Вселенной либо

- 1) в силу своего существования, как такового, либо
- 2) в силу того, что он обладает знанием, либо
- 3) в силу того, что он характеризуется знанием, волей и способностью совершать усилия, либо
- 4) в силу «функционального посредничества» (*вьяпара*)¹⁴ между знанием, волей и т. д., либо
- 5) в силу своей божественности.

Первая из этих альтернатив является, очевидно, недопустимой. Признавая ее справедливость, можно

с таким же успехом считать гончара и т. д. также творцами Вселенной. Бытие, или существование, само по себе не позволяет установить какие-либо различия. Оно характеризует гончара как всякого другого деятеля. Если, следовательно, бога считают первопричиной Вселенной только в силу того, что он существует, то ничто не мешает и гончара считать первопричиной Вселенной. Допуская вторую альтернативу, даже йогов, которые, как полагают, обладают огромными познаниями, можно считать первопричиной Вселенной. Третья альтернатива лишена логического основания, ибо то, что лишено тела, не может быть субстратом познания. Так как «функциональное посредничество» в том, что лишено тела, исключено, о допустимости четвертой альтернативы также не может быть и речи. Наконец, что, собственно, подразумевается под божественностью? Означает ли это обладание знанием, или способность быть деятелем, или что-либо еще? Если это означает обладание знанием, возникает вопрос: следует ли это понимать в общем смысле обладания знанием или в специфическом смысле всеведения? Если предполагается первое, то бог оказывается носителем знания, как всякий другой его носитель, то есть как и мы, и, следовательно, больше не является богом. Если же предполагается второе, то его следует считать просто обладающим всеведением, как и Будду, который, несмотря на свое всеведение, не является божественным творцом. Если же божественность понимается как способность быть деятелем, то тогда можно рассматривать гончара как божественное существо, так как гончар также обладает способностью к разнообразным действиям. Поскольку нет других значений, в которых можно было бы понимать божественность бога, то его нельзя считать первопричиной Вселенной.

Далее, как мы можем объяснить мотивы, которые заставляют бога сотворить Вселенную? Гунаратна отвечает, что теист может предположить в этом случае только шесть возможностей. Это:

- 1) только личная прихоть,
- 2) забота о судьбе человеческих душ,
- 3) сострадание,
- 4) игра,
- 5) вознаграждение и наказание (отдельных душ),
- 6) внутренняя природа (*свабхава*).

Однако ни один из этих мотивов не может быть логически обоснован. Первая альтернатива заставляет предположить, что сотворение могло по меньшей мере случайно оказаться вне восприятия, так как то, что делают для удовлетворения одной лишь личной прихоти, вовсе не обязательно должно быть всеобщим достоянием. Если допустить вторую альтернативу, то окажется, что бог утрачивает свою самостоятельность, так как он оказывается в зависимости от судеб других. Третья альтернатива также неудовлетворительна, так как при этом подразумевается, что все существующее в мире должно было быть приятным. Кстати, спрашивает Гунаратна, что же может быть функцией бога? Если страдания отдельных людей связаны с их поступками в прошлом, то как можно считать при этом, что бог обладает собственной свободной волей? Если его действие в форме сотворения обусловлено судьбами других людей, то именно эти судьбы становятся подлинными причинами сотворения Вселенной, деятельность же бога оказывается излишней.

Согласно четвертой и пятой альтернативам, бог характеризуется привязанностями и ненавистью. Следующие доводы подтверждают это: 1. «Бог имеет привязанности, так как он увлекается игрой, как мальчик». 2. «Бог имеет привязанности, так как он вознаграждает так же, как, например, царь». 3. «Бог может ненавидеть, так как он наказывает, подобно царю». Но готов ли теист принять эти доводы?

Последняя из названных выше альтернатив, то есть допущение, что бог творит Вселенную в силу внутренней природы (*свабхавы*), приводит, по существу, к отказу от позиции теиста. Если полагать, что внутренняя природа (*свабхава*) является первопричиной Вселенной, то окажется, что нет необходимости в допущении существования бога. Причиной возникновения того, что не обладает сознанием, тоже может считаться внутренняя природа. Можно думать, что Гунаратна в данном случае ссылается на мнение философов санхьи и других, которые считают внутреннюю природу, или *свабхаву*, первопричиной Вселенной именно для того, чтобы избежать теистических посылок. Следовательно, для теиста крайне опасно признание, что внутренняя природа может быть каким-нибудь образом связана с сотворением Вселенной.

Таким образом, если говорить кратко, теист не способен указать какой-либо мотив, по которому бог должен был бы сотворить Вселенную. Но, так как ничто не создается без всякого побуждения, бога нельзя считать первопричиной Вселенной.

Основываясь на этом детальном разборе, Гунаратна в конце концов заключает, что наиболее существенное основание, с помощью которого пытаются доказать бытие бога, далеко не удовлетворительно с логической точки зрения.

Кроме основного вывода о бытии бога, столь пространно обсуждавшегося, теисты прибегают к другим силлогизмам, хотя они, несомненно, имеют второстепенное значение. Для доказательства того, что Вселенная предполагает бога в качестве своей причины, они указывают на следующие основания: «так как [Вселенная] характеризуется особым сочетанием частей», «так как [Вселенная] имеет материальную причину, обладающую бессознательной природой», «так как она создана из материи» и т. п. Однако Гунаратна отказывается придавать большое значение этим основаниям и замечает, что их ошибочность может быть вскрыта самим читателем, если он примет во внимание аргументацию, высказанную выше, против главного основания в доказательстве существования бога. Однако, чтобы подобное общее опровержение этих оснований не показалось неубедительным, Гунаратна предлагает свои соображения, опровергающие их более определенно.

Любое основание для доказательства бога как первопричины Вселенной будет неизбежно «противоречивым», так как поясняющий пример будет всегда указывать на некоторую воплощенную и невсеведущую причину. Каким бы ни было основание доказательства бога как первопричины Вселенной, подтверждающими примерами могут быть либо кувшин, либо одежда, либо, наконец, какое-нибудь строение, то есть что-либо, соотносящееся по нашим наблюдениям с разумной причиной. Однако разумная причина, предполагаемая в приведенных примерах, является необходимо воплощенной, невсеведущей и не всемогущей, это — ткач, гончар или каменщик. Теист может изменить основание, но пример, приводимый им для подтверждения, останется в сущности таким же. Кроме того, этот пример приво-

дит к выводу, прямо противоположному тому, который теисты стремятся доказать с его помощью. Возражение ньяя-вайшешиков против этого аргумента, состоящее в том, что специфика подтверждающего примера не может быть отнесена к универсальному сопутствованию, на котором основывается доказательство, уже было опровергнуто Гунаратной.

Далее, приведенные альтернативные основания также следует считать «неоднозначными», поскольку молния, например, и все, что ей подобно, не имеют, естественно, никакой разумной причины. Однако имеют место не только эти ошибки. Гунаратна стремится показать, что почти все виды ошибок, фиксируемые в индийской логике, присущи любому доказательству существования разумной причины Вселенной. Так, помимо того, что все основания, используемые для доказательства бога как первопричины Вселенной, являются «противоречащими» и «неоднозначными», они страдают также ошибкой *вадхита*, то есть могут быть опровергнуты более сильными средствами достоверного познания. Это было уже доказано, говорит Гунаратна. Теперь же он предлагает показать, что любое основание, используемое для доказательства бога как первопричины Вселенной, содержит также ошибку, называемую *пракаранасама* или *сатпратипакша* и состоящую в допущении контрвывода, которым доказывается противоположное тому, что стремятся доказать. Так, основание, которое принимается теистом, предназначается им для доказательства того, что бог является первопричиной Вселенной. Гунаратна показывает, что следующие контрвыводы доказывают обратное.

«Бог не может быть творцом Вселенной, потому что он не обладает никаким инструментом и подобен гончару, не имеющему гончарного круга и т. п.».

«Бог не может быть первопричиной Вселенной, так как он всепроникающ,¹ как, например, пустота (*акаша*)».

«Бог не может быть творцом Вселенной, так как он един, как, например, пустота».

И так далее. Можно привести значительное число таких контрвыводов, доказывающих обратное тому, что стремится доказать теист с помощью своих аргументов.

Поскольку бог не существует реально, бессмысленно славить его, приписывая ему такие атрибуты, как «вечный» и т. п., — это так же бесполезно, как предлагать женщину человеку, неполноценному в половом отношении. Показывая, насколько неприемлема в действительности позиция теиста, Гунаратна делает лишь следующие краткие замечания.

С точки зрения самого теиста, бог не может быть вечным, так как только в силу некоторых изменений его собственной природы его можно считать первопричиной Вселенной. Вечное по определению не подлежит разрушению, не имеет начала, неизменно, то есть постоянно остается самим собой. Тем не менее теист считает бога первопричиной таких противоположных друг другу событий, как творение и разрушение, и это показывает, что ему следует считать бога субъектом, изменяющим свое состояние. Теист не может утверждать и того, что знание, которым владеет бог,ечно, так как это опровергается и восприятием, и логическими рассуждениями. Знание, как известно, достигается при определенных условиях и, следовательно, преходяще, временно. Кроме того, следующее умозаключение доказывает, что знание бога не может быть вечным: «Знание бога не может быть вечным, так как оно является таким же знанием, как и наше».

Так опровергается точка зрения ньяя-вайшешиков, что знание бога является вечным.

Теисту представляется, что бог всеведущ. Но как доказывается его всеведение? Оно не может быть доказано восприятием, так как последнее предполагает контакт органов чувств и объекта восприятия. Следовательно, не может быть и речи о восприятии чего-либо сверхчувственного. Всеведение бога не может быть доказано логически, так как нет ни одного основания, которое было бы «однозначным» и могло быть использовано для доказательства. Теист может утверждать, что о всеведении бога говорит разнообразие предметов во Вселенной. Но это нелогично. Не существует соответствия между разнообразием предметов во Вселенной и всеведением, поскольку это разнообразие предметов может быть связано с хорошими и дурными поступками индивидов совершенно независимо от существования бога. Наконец, саркастически замечает Гунаратна,

допустив существование бога, как можно объяснить, что им сотворены демоны, пытающиеся разрушить его творение, и как, кроме того, можно объяснить сотворение им атеистов, подобных нам, которым так нравится высмеивать мысль о его возможном существовании?

Теисту представляется, что бог един, так как если допустить существование многих творцов, то возникает возможность разногласий и споров между ними. Этот аргумент, говорит Гунаратна, так же убедителен, как поведение бедняка, предпочитающего уйти в лес и оставить свою любимую жену и детей в надежде сберечь тем самым деньги, которые затрачиваются на его пропитание. Другими словами, способ, которым теист пытается избежать разногласий и споров между многими творцами, совместно производящими некоторое следствие (или недостаток гипотез у теиста), свидетельствует просто о его глупости. Напротив, является неоспоримым фактом, что муравейник и медовые соты представляют собой результат совместного поведения тысяч деятелей, между которыми не возникает никаких разногласий или споров.

Допустив, что бог всеведущ, говорит Гунаратна, мы не могли бы объяснить, почему сталкиваются противоположные идеи или почему существуют различия между философами, приводящие к спорам. Все мыслители, которыми в конечном счете руководит бог, должны думать так, как заставляет их думать бог, и не должно быть никого, кто бы противился этой линии мышления. Однако в действительности мыслители отличаются друг от друга. Таким образом, всеведение бога вымышлено.

15. АТЕИЗМ МИМАНСЫ

Атеизм пурва-мимансы — часто называемой просто мимансой — представляет особый интерес в истории индийской философии. В нем сами приверженцы ведической ортодоксии оставили как бы безошибочные ключи к пониманию действительной подосновы так называемого ведического спиритуализма. Это, как я собираюсь показать ниже, возможно, имеет определенное значение для общего теоретического понимания проблемы предистории религиозного сознания. В связи с этим мы начнем с нескольких предварительных замечаний о специфических особенностях атеизма мимансы.

* *

*

Индийская ортодоксия, как ее понимали сами ортодоксальные мыслители¹, означала просто признание авторитета Вед как священного писания. Философия, основанная на Ведах, является ортодоксальной (*астика*). Философия, ставящая под сомнение² или вообще отрицающая достоверность Вед, является неортодоксальной (*настика*).

Поскольку принятие или непринятие ведической точки зрения считалось индийской ортодоксией настолько важным для определения основного содержания индийской философской школы, необходимо выяснить природу самой ведической точки зрения. В чем же заключалась ее особенность?²

Среди современных исследователей существует тенденция, которую всегда проводила определенная часть индийских философов-традиционалистов, рассматривать Веда как сокровищницу глубокой «спиритуальной» мудрости. Под этим опять-таки подразумевается, грубо говоря, та мысль, которая провозглашает бога основополагающим фактом всего существующего. Но свидетельства философии мимансы являются сильным предостережением против такого обобщенного понимания ведической доктрины. Это, конечно, не означает, что Веда действительно не имеют ничего общего с бо-

гом. Напротив, под Ведами, по существу, имеется в виду собрание обширной литературы, которая в целом представляет собой весьма пеструю картину. Эта литература традиционно подразделяется на четыре больших раздела, называемых Самхиты, Брахманы, Араньяки и Упанишады. Упанишады, представляющие собой позднейшие разделы Вед, известны также как веданта, или заключительная часть Вед. Современная наука все еще пытается определить, сколько столетий потребовалось, чтобы создать всю эту литературу, хотя в большинстве случаев принято считать, что для этого потребовалось тысячелетие или больше³.

Было бы грубым антиисторизмом предполагать, что сознание ведического народа оставалось полностью застывшим в течение этого затянувшегося периода. Поэтому следует расценивать как свехупрощение всякую попытку найти во всей ведической литературе какую-либо одну отчетливую и последовательно выработанную точку зрения. Поздние части Вед, и особенно Упанишады, в целом отражали «спиритуалистическое» миропонимание и даже особенно подчеркивали крайнюю форму монотеизма, который стремился видеть бога везде и во всем. И однако, по свидетельству самой же ведической ортодоксии, попытка распространить эту тенденцию на Веда в целом была бы явно ошибочной⁴. Это очевидно из того факта, что даже наиболее традиционалистски ориентированные индийские исследователи⁵ обычно признают, что та или иная философская школа Индии может быть полностью отнесена к ведической традиции, даже несмотря на отрицание ею бога.

Как типичный пример этого часто цитируются философы санкхьи и пурва-мимансы. Считают, что обе школы должны примыкать к ведической ортодоксии, в то время как их отличительной чертой является откровенный атеизм. Поэтому любое мнение, безоговорочно приписывающее Ведам теистическую тенденцию, нуждается в серьезном обсуждении.

С этой точки зрения, однако, миманса гораздо интересней, чем санкхья. Шанкара⁶, например, будучи выдающимся представителем ведической ортодоксии, убедительно доказывал, опираясь на многочисленные бесспорные текстуальные и философские свидетельства, что утверждение о близости санкхьи к ведической точке

зрения было полностью необоснованным. Даже Бадараяна, в «Брахмасутре» которого дана первая формальная систематизация идей Упанишад, определенно рассматривает санкхью как наиболее сильную философскую оппозицию точке зрения Упанишад⁷. Как мы уже видели, задолго до Бадараяны автор «Шветашватараупанишады» сделал то же самое, хотя и по-своему. Между прочим, даже некоторые законодатели, сами принадлежавшие к ревностным поборникам ведической ортодоксии, считали мировоззрение санкхьи таким же еретическим, как и взгляды буддистов, джайнистов и локаятиков: даже простое прикосновение к сторонникам любого из этих взглядов было грехом и скверной, очиститься от которых можно было лишь ритуальным омовением⁸. Поэтому, что бы ни говорилось о действительной «ортодоксии» санкхьи, все это в лучшем случае позднейшие домыслы.

И напротив, нет никакого сомнения в действительной ортодоксальности мимансы. Более того, как философия, миманса немыслима без Вед. Она выросла на Ведах, впитывала свое интеллектуальное содержание из Вед и в большинстве случаев не претендует ни на что большее, как на попытки изложить принципы текстуальной интерпретации для правильного понимания Вед. Короче говоря, миманса — это не что иное, как рациональное объяснение Вед. И в качестве рационального объяснения Вед миманса приобрела такой авторитет в древнейший период, что сам Бадараяна⁹ со всей его неприязнью к онтологии и эпистемологии пурва-мимансы считал своим долгом показать огромное уважение к Джаймини, основателю философии мимансы и автору ее первоисточника, называемого «Миманса-сутра», в котором заложены основы этой философии. Даже в глазах ее оппонентов ведическая ортодоксальность мимансы непогрешима.

Однако в равной мере очевиден и ее атеизм. Более того, в атеизме мимансы не было ничего непостоянного и случайного. Он составляет неотъемлемую часть этой философии. Как мы увидим далее, сами мимансаки энергично доказывали, что любое признание идеи бога равнозначно отказу от основных положений их философии. В результате представление об атеизме как неотъемлемой черте философии мимансы практически

стало частью философской мысли традиционалистской Индии.

Тем не менее все это завело в тупик раннее поколение современных исследователей. Они хотели убедить себя, что в таком понимании мимансы¹ должно быть что-то ошибочное. Как могла индийская философская школа с ее почти фанатической преданностью ведической ортодоксии в то же время быть так воинственно атеистической? Макс-Мюллер, например, выражает удивление и подозревает традиционную философию в определенном недопонимании¹ отношения мимансы к богу. Указывая на «обвинение в атеизме, которое было выдвинуто против мимансы Джаймини», он¹⁰ замечает: «Это обвинение звучит очень странно после того, что мы узнали о характере этой философии, о ее отношении к Ведам, о защите того довода, что идеи Вед внушены богом, более того, о настойчивом требовании этой философией сознательного выполнения всех обрядовых церемоний. Тем не менее это утверждение (о ее атеизме) имеет место как в древности, так и в наши дни... Однако здесь, по-видимому, вкрадывается неправильное понимание». Он предлагает внести в него ясность смелым предположением: «Джаймини не мог сделать бога ответственным за несправедливость, которая, как ему представлялось,¹ господствует в мире. Потому он свел все к причине и следствию; в несправедливостях мира он видел естественный результат бесконечного ряда добрых или злых поступков. Это, конечно, не было атеизмом, скорее, это была попытка оградить бога от тех обвинений в жестоком или недостойном соучастии (в зле), которые так часто выдвигались против него... Это было не чем иным, как еще одной попыткой оправдать мудрость бога, древнюю теодицею, которая, чтобы мы ни думали о ней, безусловно, не заслуживает названия атеизма... Если мимансаков называли атеистами — это означало лишь то, что они по-своему пытались оправдать пути господни»¹¹.

Подобное заявление, высказанное индологом такого масштаба, как Макс-Мюллер, вызывает по крайней мере удивление. Не обнаруживая какой-либо малейшей или замаскированной защиты теизма Джаймини и его мимансы, оно, по сути дела, подтверждает, что даже выдающиеся современные истолкователи индийской фи-

лософии, вступая в дискуссию по вопросу о боге в мимансе, иногда слишком мало интересуются или вообще не обращаются к самой литературе мимансы¹². Возникает интересный вопрос, насколько это обусловлено предвзятым пониманием самой ведической точки зрения. К сожалению, в данный момент мы не можем детально останавливаться на этой проблеме. Тем не менее необходимо подчеркнуть, что в философии мимансы невозможно найти какую-либо склонность к теизму, если не игнорировать полностью самой литературы мимансы. Как весьма мягко заметил Кит¹³, «атеизм истинной мимансы признается столь единодушно, что невозможно объяснить его отрицание».

Литература мимансы достаточно обширна, и в ней сохранились не только вполне определенные заявления против возможного существования бога, но также смелые логические рассуждения в защиту этих заявлений. Мы рассмотрим их в данной главе. Что же касается цитированного выше заявления Макс-Мюллера, то, вероятно, будет достаточно упомянуть, что Кумарила, один из величайших представителей мимансы, весьма мало беспокоился о защите всемогущего бога от обвинений в сотворении полного зла и несправедливости мира, он просто смеялся над глупостью тех, кто может допустить нелепую мысль, будто мир, полный очевидных пороков и несправедливостей, мог быть создан всемогущим и всемилосердным богом!¹⁴ Другими словами, пороки этого мира служили для него решающим доказательством небытия бога, и никакие изощрения теиста (по крайней мере так думал Кумарила) не могут лишить убедительности эти доказательства.

Но это не было единственным свидетельством атеизма, на которое указал Кумарила, да и сам он не был единственным представителем атеизма мимансы. Все более ранние и подлинные представители философской школы миманса прекрасно чувствовали необходимость отрицания бога для сохранения основ своей философии. С другой стороны, вполне естественно, что подлинные представители индийского теизма сознавали необходимость оспаривать позицию мимансы¹⁵. В «Бхагавад-гите» от лица самого господина бога осуждается эта философия, хотя и не называется своим именем¹⁶. Нам остается, однако, убедиться, что, несмотря на осужде-

ния подобного рода, мимансаки продолжали еще более настойчиво рационализировать свой атеизм.

Интересно, что некоторые из основных логических доказательств против возможного существования бога, с которыми мы сталкиваемся в литературе мимансы, практически те же, что и в учениях буддистов и джайнистов, хотя, как хорошо известно, с точки зрения ведической ортодоксии мимансаки были наиболее последовательными противниками буддистов и джайнистов. Таким образом, несмотря на все взаимные различия между буддистами, джайнистами и мимансаками, между этими философами мог быть какой-то свободный обмен идеями, поскольку все они принадлежали к одному и тому же братству индийских атеистов.

В то же время нельзя пренебрегать и специфическим своеобразием атеизма мимансы. Как мы уже видели, поздние буддисты и джайнисты занимались прежде всего опровержением доказательств существования бога, выдвинутых ньяя-вайшешикой, которая приписывала ему роль творца и нравственного правителя мира. В результате их защита атеизма стала чрезвычайно громоздкой и даже схоластической, как это видно из полемики джайнистов против бога, которую мы только что приводили. Сами мимансаки, естественно, столь же настойчиво опровергали доказательства существования бога ньяя-вайшешиками, как и их собратья атеисты. Но их атеизм не сводился только к этому. Мимансаки ставили перед собой проблему, которая не представляла интереса для других индийских атеистов, особенно буддистов и джайнистов. Это вытекало из отношения мимансаков к Ведам. В то время как буддисты и джайнисты интересовались Ведами в лучшем случае негативно, то есть только в плане отрицания их достоверности, мимансаки были крайне серьезны в отношении авторитетности Вед. А Веды, по крайней мере как они непосредственно воспринимались, были полны всеми видами богов или *девов*. Среди них были Агни, Индра, Митра, Варуна; фактически, по словам одного из ведических поэтов¹⁷, их можно было насчитать сотни. Как в таком случае мимансаки должны были относиться к ведическим богам? Должны ли они были отвергать идею одного бога в пользу идеи о множестве богов? Должны ли они были отрицать монотеизм ради политеизма?

Этот вопрос поднимался уже на раннем этапе создания литературы мимансы, и предложенный ответ был весьма поразителен.

В самом раннем из существующих¹⁸ комментариев к «Миманса-сутре» Шабара¹⁹ спрашивал: «Имели ли ведические божества какое-то отношение к человеческой деятельности, или, точнее, к ритуальным обрядам и их последствиям?» Его вопрос был на самом деле более радикален, так как он намеревался определить даже онтологический статус этих богов. «Имели ли ведические боги, — спрашивал он, — реальное или субстанциональное существование?» Для мимансака эти вопросы имели жизненно важное значение, и Шабара хотел обсудить их самым серьезным образом. Убедившись в том, что он рассмотрел все доводы, на основе которых хоть какое-то субстанциональное бытие могло быть приписано этим богам, он приходит к выводу, что они не могли иметь существования в подлинном смысле этого слова. Однако Веды тем не менее упоминали об этих богах. Чем же были в действительности эти боги, упоминавшиеся в Ведах? Шабара отвечал, что в Ведах они выступают просто как звуки или слова, то есть *единственное существование ведических богов — чисто словесное*. Таким образом, по его мнению, Агни, Индра, Митра, Варуна и др. вовсе не были божественными существами, а лишь словами. Поэтому, если в Ведах имелась сотня синонимов для слова «агни», или «огонь», то для Шабары они были эквивалентны сотне различных ведических божеств, их существование было обусловлено звуковой ценностью каждого из синонимов. Это объясняется тем, что, согласно философии мимансы, невозможно вмешательство ведических богов в человеческую судьбу. Они не имели никакого отношения к результатам людских поступков. Следовательно, не было смысла в принесении им каких-либо жертв. Лишенные всякого субстанционального существования, эти боги не могут принимать какое бы то ни было подношение или испытывать удовольствие от этого. Поэтому пытаться вызвать их благосклонность не имеет смысла.

Таково, как мы видим, было отношение философской школы миманса к богу и ведическим божествам: первый был не чем иным, как мифом, а последние — не более как слова. И все же нет никакого сомнения, что миман-

саки пришли к подобному взгляду благодаря их исключительно серьезному отношению к Ведам. Другими словами, их отрицание как монотеизма, так и политеизма вытекало из их приверженности Ведам или, чтобы быть более точным, из их собственного понимания Вед.

Ныне для рядового индийца все это может показаться странным и даже запутанным. Однако не следует спешить с выводом, что подлинной причиной этого является совершенно неправильное истолкование мимансаками Вед. Напротив, сами мимансаки жили в атмосфере ведической традиции и были слишком хорошо с ней знакомы, чтобы неправильно ее понимать. Существовала почти нерушимая связь между одним из аспектов ведической традиции и философией мимансы, и последняя была и исторически и логически лишь кульминацией этого аспекта²⁰. Поэтому если мы сегодня не можем понять, как почти фанатичная преданность Ведам привела мимансаков к принятию радикальной формы атеизма, то подлинной причиной этого, по-видимому, служит тот огромный разрыв во времени между Ведами и нами, который привел нас к утрате какого-то важнейшего аспекта древней ведической традиции. Короче говоря, это означает, что наша точка зрения на ведическое мировоззрение нуждается в серьезном пересмотре.

Мы еще вернемся к более подробному рассмотрению этого вопроса. Теперь же заметим, что даже некоторые позднейшие представители философской системы мимансы приходили иногда в замешательство в связи с непреклонным атеизмом той философии, которую они сами же разрабатывали. Наиболее известным примером этого может служить Кхандадева, мимансак семнадцатого века²¹. Объяснив основы мимансы, он остановился как бы пораженный тем, что сам написал. Пытаясь быть верным духу Джаймини, он не нашел места даже для малейшей доли теизма в своем изложении. В то же время, будучи, очевидно, сам оторван от чего-то очень важного в древней ведической традиции — и возможно, также из-за сильного в то время авторитета философии веданты, — он прекрасно осознавал, что категорическое отрицание бога, неизбежно связанное с его изложением мимансы, является греховным и кощунственным.

Поэтому, желая искупить сей грех, он и закончил свой трактат необычно. «Таким образом, — говорит он²², — объясняется суть взглядов Джаймини. Даже простое упоминание об этом осквернило мои слова. Поэтому единственное спасение для меня состоит в том, чтобы снискать милосердие бога».

Вот каким образом истинный мимансак в изменившейся духовной атмосфере более позднего времени оценивал атеизм мимансы. Другие, очевидно менее щепетильные в отношении подлинного духа этой философии, стремились так или иначе превратить ее в теистическую. Вполне понятно, что развитие подобной тенденции среди самих мимансаков дает повод Радхакришнану, несмотря на все сказанное, выразить свое удовлетворение. Относительно отсутствия бога в философии мимансы он²³ замечает: «Пробел в пурва-мимансе был настолько чувствительным, что позднейшие писатели постепенно явно или неявно вводят бога». В этой связи он упоминает о Веданта Дешике, Ападеве и др. Первый из них написал странный труд под названием «Сешвара-миманса», или «Миманса, признающая бога», а второй выдвинул тезис — также весьма странный с точки зрения философии мимансы, — будто во время всеобщего разрушения (*пралая*) Веды хранились в памяти бога. Чего Радхакришнан не добавляет, однако, так это того, что упоминание о Веданта Дешике в какой бы то ни было связи с истинной мимансой совершенно неуместно, поскольку хорошо известна его действительная склонность к тому варианту веданты²⁴, который был создан Рамануджей. Другими словами, он, по-видимому, скорее пытался втиснуть идеи мимансы в рамки собственного теизма, чем приспособить бога к философии мимансы.

Кроме того, как правильно отмечалось²⁵, само название его труда «Миманса, признающая бога» показывает, как мало общего истинная миманса имела с богом. Подобным образом теория Ападевы о том, что бог сохранил Веды во время *пралая*, могла быть выдвинута только при полном пренебрежении к древней и подлинной точке зрения философии мимансы, согласно которой концепция *пралая*, подобно концепции *сришти*, или творения, была лишь плодом воображения теистов²⁶. Итак, короче говоря, позднейшие тенденции при-

мирения философии мимансы с теизмом привели лишь к разрушению основ этой философии.

После этих вводных замечаний мы можем перейти к детальному рассмотрению атеизма мимансы. Однако в настоящей главе я предполагаю в основном обобщить некоторые текстуальные материалы, касающиеся этого атеизма, то есть, следуя за литературой мимансы, показать, как мимансаки отвергали не только идею всеведущего и всемогущего творца мира, но, более того, отрицали всякую субстанциальную реальность ведических божеств. Что касается атеизма мимансы, то более интересным является, безусловно, другой вопрос. Каким образом этот атеизм оказался результатом почти фанатичного следования Ведам? Я предполагаю поставить этот вопрос позднее, в связи с общей теоретической проблемой о происхождении религиозного сознания. Я собираюсь показать, что выяснение действительного источника вдохновения для атеизма, который мимансаки и обнаружили в Ведах, проливает свет и на более общий теоретический вопрос, касающийся предстории религиозного сознания.

* *
*

Тем, для кого эта книга окажется первой по индийской философии, будет, наверное, полезна короткая справка по литературе мимансы.

«Миманса-сутра», являющаяся первоисточником этой философии, представляет собой собрание 2500 *сутр*, или афоризмов, приписываемых некоему Джаймини. Хотя принято считать, что это древнейшие из *сутр*, трудно точно назвать дату их создания, которая может быть между 200 г. до н. э. и 200 г. н. э.²⁷ Но действительное рождение философии мимансы следует отнести, по-видимому, к более давним временам, чем период создания «Миманса-сутры». Сам Джаймини цитирует ряд своих предшественников²⁸, а теоретические споры о ведических ритуалах, составляющие особую тему, энергично велись в Брахманах, из которых непосредственно возникла миманса²⁹.

Имя Джаймини известно давно, но исторические данные о нем полностью отсутствуют. Одна из версий

Самаведы, а также относящаяся к ней Брахмана³⁰ носят его имя. Любопытно, что в самой «Миманса-сутре» упоминается имя Джаймини³¹, и по крайней мере один раз³² как явного оппонента. По-видимому, были более древние мимансаки, называвшиеся точно так же, но взгляды которых различались в деталях.

Наиболее ранний обстоятельный комментарий к «Миманса-сутре» — это «Шабара-бхашья», названный так по имени комментатора Шабары, который, согласно Ганганатхе Джха³³, не мог жить позднее 400 года н. э. Но были и комментаторы, предшествовавшие Шабаре, чьи слова и произведения он цитировал. Эти древнейшие комментарии, однако, дошли до нас только во фрагментах³⁴.

Величайшими мимансаками после Шабары были Прабхакара и Кумарила. Они оба комментировали «Шабара-бхашью». Помимо своей основной работы, называемой «Брихати», Прабхакара написал менее значительную работу, названную «Лагхви». Труд Кумарилы состоит из трех частей, называемых «Шлока-вартика», «Тантра-вартика» и «Туптика», первая из которых в философском отношении является наиболее важной.

Разногласия между Прабхакарой и Кумарилой иногда были очень сильны. Это привело к расколу мимансы на две школы: Бхатта (по имени Кумарилы Бхатты) и Прабхакара (по имени Прабхакары). Обычно считают, что Прабхакара был учеником Кумарилы, хотя за резкую критику своего учителя получил саркастическое прозвище *гуру*, или наставника, от самого Кумарилы. Но Джха³⁵ считает это маловероятным. По его мнению, Прабхакара был старшим современником Кумарилы, который, возможно, жил в 700 году н. э. Ведантисты утверждают, что Шанкара победил Кумарилу в философском споре и обратил его в последователя веданты. Но это, как замечает Кит³⁶, явный вымысел, ибо Кумарила жил значительно раньше, чем Шанкара.

Наиболее выдающимся выразителем взглядов Прабхакары был Шаликанатха, живший, видимо, в IX веке н. э. Его «Пракарананпанчика» считается типичным выражением взглядов Прабхакары. Труды, разъясняющие взгляды Бхатты, весьма многочисленны. Среди их авторов наиболее выдающимися были Мандана Мишра,

Партхасаратхи Мишра и Сучарита Мишра. Двое последних составили образцовые комментарии к работам Кумарилы.

* *

*

Сам Джаймини не проявляет даже поверхностного интереса к концепции бога, в то время как Шабара не задумываясь отвергает ее на том основании, что не существует доказательств существования бога³⁷. Тем не менее Шабара проявил огромный интерес к вопросу о природе ведических божеств, и тезис мимансы о том, что будто они есть не более как слова, использованные в Ведах, был тщательно разработан самим Шабарой. Позднейшие мимансаки полностью приняли взгляд Шабары на ведических богов. В то же время, вероятно, из-за столкновения с доводами теистов в более поздний период они не могли быть в полной мере удовлетворены тем общим отрицанием идеи бога, которое имелось у Шабары. Как Прабхакара, так и Кумарила, несмотря на различия между ними, терпеливо разъясняли, почему признание бога полностью алогично. Я попытаюсь представить здесь возражения Кумарилы против концепции бога в деталях, насколько это возможно. Однако, поскольку необходимо иметь некоторое представление об атеистических аргументах Прабхакары, я начну с краткого рассказа об этом³⁸.

В качестве аргумента против утверждения ньяя-вайшешики о необходимости признать бога как творца мира Прабхакара вместе с Бхаттой выдвигают довод, что идея творения является мифом. «Опыт показывает нам, — настаивает Прабхакара, — что тела всех животных создаются чисто естественными средствами. Так было и будет, и нет нужды прибегать к помощи сверхъестественных сил»³⁹. Или, как считает Ганганатха Джха⁴⁰, «Прабхакара отрицает творца Вселенной, хотя признает, что Вселенная создана из составных частей и, как таковая, должна иметь начало и конец во времени. Тем не менее он не видит оснований для веры в то, что Вселенная в целом имела начало в какой-то один определенный момент времени или что она должна прийти к концу в какой-то один определенный момент вре-

мени. Тем самым, если составляющие факторы Вселенной имеют начало, каждый из них должен иметь свое начало, один за другим. По существу, это то, что действительно обнаруживается в качестве причины в повседневном опыте».

Ньяя-вайшешики утверждают, что добродетель и недобродетель (*дхарма* и *адхарма*) индивидуальных душ, вытекающие из их прошлых действий, нуждаются в руководстве сверхчеловеческим существом, или богом, так как *дхарма* и *адхарма* по своей природе бессознательны. Против этого выступил Прабхакара, доказывая, что сама идея бога, руководящего добродетелью и недобродетелью индивидов, абсурдна. Во-первых, *дхарма* и *адхарма* «должны всегда принадлежать тому же разумному существу, которому принадлежит само тело; любое другое существо, как бы разумно оно ни было, никогда не сможет что-либо узнать о *дхарме* и *адхарме* другого существа; тем самым сверхземной бог не может знать о *дхарме* и *адхарме* существа, рожденного человеком или животным, а без такого знания он не может осуществлять над ним какой бы то ни было эффективный контроль»⁴¹.

Далее, исходя из точки зрения самой ньяя-вайшешики, невозможно постичь форму отношений между богом и судьбой (*дхарма-адхарма*) индивида: если та или иная форма отношений не осуществляется, вопрос о боге, руководящем судьбой индивида, вообще снимается. В ньяя-вайшешике признаются только две формы отношений: *самъйога* (контакт) и *самавая* (присущность). Из этих двух форм контакт возможен только между субстанциями, в то время как индивидуальная судьба рассматривается ньяя-вайшешиками как определенное качество. Тем самым не может быть и речи об отношении контакта между богом и индивидуальной судьбой. Не может быть и отношения *самавая*, или присущности, между ними, поскольку индивидуальная судьба сосредоточена в индивиде, а не в боге. «Но эти две формы — контакт и присущность — единственно возможные формы отношений. Никакой другой вид руководства невозможен»⁴². Кроме того, чтобы руководить добродетелью-недобродетелью индивидов, бог должен обладать необходимым знанием их добродетели-недобродетели, однако для бога это невозможно: «Бог не

может различить достоинства или недостатки ни чувственным путем, так как ни то, ни другое не ощущается, ни разумом, который ограничен своей телесной оболочкой»⁴³.

Мы уже видели, как вывод ньяя-вайшешики о бытии бога основывается на примере обычных деятелей, подобных гончару, ткачу, плотнику и т. д. Но Прабхакара показал, что было много причин, по которым ньяя-вайшешики фактически не могли доказать существование бога, основываясь на примере обычного деятеля. Специфические особенности такого примера исключают аналогию с деятельностью творца Вселенной. «Для плотника, например, созидание состоит в его воздействии на куски дерева, над которыми он работает. В случае с богом это невозможно. Также невозможно, чтобы действия бога оказывали какое-либо влияние на добродетель-недобродетель существ, потому что это — качества, и тем самым они не могут вступать в контакт с каким бы то ни было действием вещей»⁴⁴. Кроме того, обычный деятель, подобно плотнику или гончару, может производить что-либо потому, что обладает телом, имеет волю произвести и предпринимает особое усилие, необходимое для производства. Для бога, однако, это невозможно. По признанию самого теиста, бог есть бесплотный дух. Даже если теист соглашается пожертвовать своей точкой зрения и признает, что бог обладает телом, он никак не может объяснить происхождение этого тела. Кроме того, как может теист объяснить волю и усилие бога, необходимые для создания мира? Если он предложит рассматривать их как существующие вечно, он будет вынужден связать себя абсурдным признанием вечности самого процесса сотворения мира. Кроме подобной бессмыслицы, теист не может указать какие-либо другие мотивы, которые побудили бы бога сотворить мир или управлять процессом сотворения. «Бог не может быть таким правителем, потому что он ничем не побуждается к осуществлению этого управления. Бесспорно, что духовное руководство имеет место только в тех случаях, где руководитель преследует при этом определенную цель. Тогда опять-таки тот же аргумент, который доказал бы существование духовного руководителя, доказал бы также, что он должен быть олицетворенным, или телесным, существом. Так, наийак

основывал свое доказательство на аналогии с плотником, руководящим и наблюдающим за изготовлением деревянных предметов. И поскольку этот плотник является также телесным существом, то по аналогии бог, осуществляющий руководство, также должен быть телесным существом. Но в то же время мы знаем, что ни одно телесное существо не может осуществить сколько-нибудь эффективный и разумный контроль над такими тонкими вещами, как атомы, добродетель и недобродетель. Даже если бог осуществлял такой контроль, он сам как телесное существо должен быть созданием другого правителя или творца и так далее до бесконечности. Таким образом, если не может быть управителя процессом сотворения мира, то он должен рассматриваться как *нескончаемый процесс возникновения и исчезновения вещей...*»⁴⁵

Выступая против утверждения теиста, что тела людей и животных возникли под управлением бога, сторонники Прабхакары заняли позицию, замечательную своим здравым смыслом. Они заявляли: «Есть некоторые вещи — например, тела людей и животных, — которые в действительности были вызваны к жизни действиями своих родителей, а не какой-то потусторонней руководящей силой»⁴⁶. Мы тем самым получаем определенное представление о способах, которыми сторонники Прабхакары опровергали идею бога. Некоторые их аргументы были практически те же, что и у Кумарилы. Тем не менее, учитывая настойчивое стремление некоторых современных исследователей превратить Кумарилу в скрытого сторонника теизма⁴⁷, мы предлагаем рассмотреть здесь всю его полемику против теизма⁴⁸. В разъяснении некоторых ее моментов мы будем, естественно, зависеть от комментаторов Кумарилы — Партахасаратхи Мишры и Сучарита Мишры.

* *
*

В отличие от Шантаракшиты и Гунаратны, которые свое опровержение теизма направляли главным образом лишь против доводов ньяя-вайшешики в пользу существования бога, антитеистическая полемика Кумарилы охватывала более широкий круг вопросов. Он стремился опровергнуть теизм практически во всех известных

ему наиболее важных формах. Для удобства обсуждения мы можем разделить всю его полемику на три части. Во-первых, опровержение доктрины бога, которая, вероятно, была первоначально изложена Бадараяной в «Брахма-сутре»⁴⁹. Во-вторых, опровержение воззрений ньяя-вайшешики на бога⁵⁰. В-третьих, опровержение концепции адвайта-веданты о сотворении⁵¹.

Во всяком случае, Кумарила начал с опровержения представлений о боге, которые, строго говоря, не принадлежат ньяя-вайшешикам. В соответствии с точкой зрения, которую Кумарила отвергал прежде всего, бог был не просто действующей разумной причиной сложных вещей в мире. Он считался единственной или вполне достаточной причиной всего, или творцом всего, за исключением лишь добродетели (*дхарма*) и недобродетели (*адхарма*) отдельных лиц. Возражения против подобного абсолютного представления о творце Кумарила начал с нескольких простых здравых рассуждений.

Сторонник подобного взгляда должен признать, что бог существовал до сотворения всего, то есть он должен признать, что до акта сотворения существовал бог, и только один бог. Однако если ничего больше в этот момент не существовало — ни пространства, ни Вселенной, ничего, где сам творец мог бы находиться, — то как мы можем вообще знать, что он действительно существовал в то время? «Каково могло быть состояние Вселенной в то время, когда все это не существовало? Где мог находиться сам творец (Пруджапати) и в какой форме? Кто знал бы его в то время, когда никого больше не было, и объяснил бы его образ лицам, созданным позднее? Без восприятия (или знания бога в той или иной форме до момента сотворения) можем ли мы вообще предполагать (факт его существования в это время)?» Другими словами, теист не может каким бы то ни было способом доказать существование творца до сотворения, нет у него и удовлетворительного ответа на вопрос, касающийся места нахождения бога до сотворения Вселенной, так как, по его собственному признанию, до сотворения вообще ничего не существовало.

Далее, теист должен будет решить, обладал ли этот творец телом или нет. Однако оба эти взаимоисключо-

чающие предположения не имеют смысла. Если бог рассматривается как бестелесное существо, он совершенно не может испытывать никакого желания, даже желания творить. Но в то же время он может творить, не имея к этому никакого желания. Если во избежание этой трудности теист признает, что бог имеет плоть, он столкнется со всевозможными каверзными вопросами, на которые нет удовлетворительных ответов. «Тогда опять-таки, — доказывал Кумарила, — каким образом Вы представляете себе начало мира во времени? Если считать, что оно вызвано желанием со стороны творца, в то время как творец бесплотен, то как мог бы он вообще иметь какое-либо желание сотворить мир. А если у него есть тело, то, несомненно, это тело не было сотворено им самим. Таким образом, мы должны постулировать другого творца (его тело и так далее, до бесконечности). Если считать (спрашиваем мы), что тело творца вечно, то, поскольку земля и все прочее не было еще создано, из какого материала было бы создано это тело?»

Но, оставляя в стороне вопрос о теле, мы находим, что само по себе признание какого-то желания со стороны творца к сотворению мира беспочвенно, так как мир полон зла и едва ли бог хотел бы сотворить мир именно таким. «Снова на первом месте стоит вопрос: как случилось, что он желал сотворить мир, который наполнен горестями живущих в нем существ? Ведь в то время (то есть в начале сотворения) бог еще не создал управляющих факторов в форме добродетели (или греха) самих живых существ. Никакой творец не мог бы сотворить что-либо, не имея ни средств, ни инструментов». Как объясняли комментаторы, «люди считают, что все горести в этом мире — из-за порочных поступков живых существ в их предшествующих поколениях. Может быть, это и верно. Однако в начале сотворения, когда не было предшествующих рождений, подобный управляющий принцип не имеет силы, и позор за сотворение полного горестей мира лежит на самом боге».

Подробнее к этой проблеме зла мы вернемся ниже. По этому поводу Кумарила утверждал, что даже наделение деятеля добродетелью или пороком не могло бы быть само по себе достаточным условием сотворения

мира. Для того чтобы создать что-то, необходимо иметь определенные материалы. Гончар, например, создает кувшин, потому что имеет необходимые для этого материалы в виде глины и т. д. Но творец, по словам теиста, не имел подобного материала и поэтому не мог бы ничего сотворить. Отвечая на подобное возражение, теист ссылается на очевидный пример с пауком, который плетет паутину из самого себя, не нуждаясь при этом в каком-либо еще материале. И если паук может создать паутину без какого бы то ни было постороннего материала, то нет никаких оснований думать, что бог не способен на это. Против этого Кумарила возражал, что теист совершенно не понял пример с пауком. По сути дела, паук не создает паутину из ничего или исключительно из самого себя. Напротив, он создает ее из некоторых определенных внешних материалов. По словам самого Кумарила, «даже создание пауком паутины не должно рассматриваться как процесс, лишенный какой-либо материальной базы, паутина вырабатывается из слюны, которая в свою очередь вырабатывается из тел насекомых, съедаемых пауком».

Затем Кумарила переходит к вопросу о возможном побуждении, которое могло бы привести бога к сотворению мира. Обычным ответом теиста на этот вопрос было утверждение, что бога побудили сотворить мир жалость или сострадание к живым существам. Такой ответ, доказывал Кумарила, неубедителен. Во-первых, до акта сотворения не было живых существ, и тем самым не было объекта для приписываемой богу жалости. Во-вторых, если бога действительно побуждала жалость к живущим существам, от него в конце концов следовало ожидать сотворения счастливого мира. «(Если доказывают, что бог сотворил мир из жалости к живым существам, мы отвечаем:) при отсутствии объектов жалости (то есть живых существ) жалость для него невозможна. И если он побуждался к сотворению одной лишь жалостью, то сотворил бы только счастливые существа».

Что касается второго из этих аргументов, то типичной защитой теиста от него была теория необходимого зла: определенное количество боли или зла было обязательно для сотворения мира. Кумарила отвечал, что такая защита теизма совершенно неубедительна. Сам

теист заявляет, что бог всемогущ. Ничто тем самым не может ограничить его возможности. Следовательно, закон о том, что определенное количество зла обязательно для сотворения, нисколько не должен связывать его. Если же это действительно связывает бога, то в таком случае теист не имеет права провозглашать всемогущество бога. «Если будут доказывать, — говорил Кумарила, — что без определенной доли страдания ни сотворение, ни продолжение мира не были бы возможны, (мы ответим:) когда все зависит только лишь от воли самого творца, то нет для него ничего невозможного. А если он зависит от законов и действующих сил, то этот факт лишает бога его (хваленной) независимости».

Акт сотворения, продолжал Кумарила, должен совершаться или без всякой определенной цели, или с определенной целью. Если бы он совершался бесцельно, то это было бы величайшей глупостью и приписываемый богу ум оказался бы лишь фикцией. Если, с другой стороны, это было сделано с определенной целью, то сама эта цель должна указывать на то, что у бога было какое-то желание, ради которого сотворение свершилось. При такой альтернативе теист должен был бы отказаться от своего заявления, что бог является верхом совершенства. «Что за цель, — спрашивал Кумарила, — к которой он стремится и которая не могла бы быть достигнута без сотворения мира? Без определенной цели в перспективе даже дурак ничего не делает. Если он действовал таким образом (то есть не имея какой-либо цели перед собой), то какая польза от его ума?»

Знаменитый ответ Бадараяны на этот вопрос гласил, что сотворение мира богом следует рассматривать как определенную игру или забаву (*лила*)⁵². Короли увеселяют себя охотой не потому, что они хотят удовлетворить тем самым какое-то особое желание, а потому, что это для них привычное времяпрепровождение. Дети играют, получая полное удовольствие от самого процесса игры. Точно так же сотворение мира богом должно рассматриваться скорее как спорт или времяпрепровождение, чем как акт, назначение которого — удовлетворить определенную потребность. Это, доказывал Кумарила, приводило теистов к противоречию. «Если

деятельность создателя была вызвана только желанием развлечься, то это противоречит мысли о его постоянной удовлетворенности. И (вместо того, чтобы доставить какое-либо удовольствие) огромный объем работы (необходимой для сотворения) был бы для него источником неисчислимых забот. И его желание разрушить мир (во время *пралая*, или периодического космического разрушения) едва ли было бы объяснимым».

Позиция теиста таит в себе, таким образом, множество противоречий. Однако, не говоря уже об этих противоречиях, само предположение теиста о сотворении мира богом, по мнению Кумарилы, было абсолютно недоказуемо. Он писал об этом, будучи явно в хорошем расположении духа, желая высмеять позицию теиста. «И такого творца никто никогда не мог бы знать. Даже если бы его знали по внешнему виду, тот факт, что он является творцом, никогда и никому не был бы известен. Ибо что могли понимать в то время (то есть в момент сотворения) появившиеся живые существа? Они не могли понимать, откуда они родились: не могли они знать ни состояния мира до его сотворения, ни того, что бог был творцом. Не могла бы пользоваться доверием и та идея (что бог является творцом), которую они, допустим, могли бы получить от него самого, ибо, чтобы показать свою великую силу, он должен был бы по крайней мере сказать, что сделал так, даже если бы он в действительности и не мог сотворить мира».

Для теистов, особенно для последователей веданты или Упанишад, главное доказательство существования бога и сотворения им мира состоит в свидетельствах Священного писания. Очевидный смысл многих отрывков Вед состоит в понимании бога как творца Вселенной. Буддийские или джайнские философы могли вообще игнорировать свидетельства этих отрывков. Но для Кумарилы это было неприемлемо, ибо для мимансаков достоверность Вед была абсолютна. Как же тогда могли они придерживаться своего атеизма, несмотря на ведические отрывки, свидетельствующие в пользу теизма? Этот интересный вопрос ведет нас к рассмотрению их изощенного искусства в интерпретации текстов. Если говорить кратко, они доказывали, что явный смысл этих ведических отрывков не может быть их истинным смыслом. Истинный смысл всех ведических отрывков

был так или иначе связан с предписаниями относительно ведических ритуалов. Любой отрывок, который казался описательным и не имел четко выраженных повелительных интонаций, должен был интерпретироваться как косвенное или неявное восхваление определенного предписания, то есть так, как будто подлинной его темой было само предписание. В терминологии мимансы это называлось *артхавада*⁵³, что просто означало технику интерпретации тех отрывков Вед, которые явно не имели отношения к ритуальным предписаниям, чтобы они (отрывки), таким образом, приобретали смысл косвенного восхваления ритуальных предписаний. Насколько мимансакам действительно удалось преуспеть в подобной интерпретации всех ведических отрывков — это уже другой вопрос. Сейчас же гораздо важнее то, что они отказались признать бога даже на основании священных свидетельств. Те фрагменты из Вед, которые явно упоминали о боге и описывали сотворение им мира, лишь в вульгарном истолковании могли бы подтвердить позицию теиста. Напротив, фактическим содержанием отрывков было косвенное восхваление ритуальных предписаний, и это содержание становилось ясным, если отрывки рассматривались в их собственном контексте.

Поэтому Кумарила утверждал, что ведические отрывки, явно говорящие о боге и сотворении им мира, не должны рассматриваться как прямые доказательства существования бога. Он писал: «Широко распространенное мнение (о том, что Веда упоминают о сотворении, совершенном якобы Праджапати) является ошибочным. Оно вызвано определенными панегириками (*stutivākya*: отрывки, восхваляющие предписания), потому что когда отрывок неправильно понят, а затем истолкован вместе с предшествовавшими и последующими отрывками, то такая цепь усиливает искажение».

Точно так же, доказывал Кумарила, обстояло дело с определенными отрывками «Махабхараты» и «Пуран». При поверхностном или неправильном рассмотрении они могут быть поняты так, как будто в них говорится о боге и сотворении им мира. Между прочим, для ведантических теистов сильнейшим доказательством существования бога были свидетельства Священ-

ного писания или Вед в пользу его существования. Веданта, как философия, не особенно доверяет⁵⁴ самостоятельным рассуждениям, приводящим к правильным выводам относительно всеобщей реальности, и поэтому она претендует лишь на систематизацию подлинного содержания отрывков из Вед (особенно из Упанишад). Следовательно, заявление Кумарилы о том, что ни один из ведических отрывков в действительности не доказывает существования бога, означало, что он полностью игнорирует сильнейшее доказательство существования бога, каким располагали ведантисты.

Отвергнув таким образом доктрину бога, которая первоначально, вероятно, была выдвинута Бадараяной в его «Брахма-сутре», Кумарила переходит к критическому разбору воззрений ньяя-вайшешиков на бога. Он начинает эту дискуссию указанием на определенные внутренние несоответствия в теологии ньяя-вайшешики. Так, например, он доказывал, что концепция *пралая*, или всемирного разрушения, равно как и дополняющая ее концепция сотворения (*сришти*), едва ли имеет какой-либо смысл. Далее, хотя ньяя-вайшешики и представляли себе бога просто как действующую причину возникновения мира (и тем самым были сравнительно свободны от трудностей других теистов, которые представляли бога, творящего без обеспечения каким-либо материалом, необходимым для этой цели), они встретились с нелегкой задачей: указать мотив, побуждающий бога к сотворению мира. Неувязки, подобные этим, которые, по словам Кумарилы, содержались в теизме ньяя-вайшешиков, не представляют для нас большого интереса с философской точки зрения. Мы можем поэтому процитировать здесь лишь короткое резюме этого аспекта критики Кумарилой позиции ньяя-вайшешики: «Возражая против воззрения вайшешики на сотворение мира, справедливо указывают на трудности, состоящие в том, что действие высшего божества каким-то образом будто бы останавливает однажды потенции всех душ, а затем пробуждает их, когда предстоит новое сотворение. Возражая против этой точки зрения, заявляют, что деятельность людей, проистекающая из их прошлых поступков, не может никогда прекратиться, и нелепо усложнять предмет обсуждения, допуская одновременно как силу человеческих поступков, так и

вмешательство воли бога. Более того, невозможно объяснить, почему это желание вообще должно было возникнуть. Не ясно, каким образом творец мог действовать без тела или обрести его»⁵⁵.

Объяснив природу подобных теологических несуразностей, Кумарила принялся за критическое рассмотрение вывода ньяя-вайшешики о существовании бога. «Против тех, кто доказывает, что создание тела и т. д. предполагает надзор или контроль разумного деятеля, потому что они сделаны из составных частей, как, например, дом и т. д., наш ответ будет таков». Далее он начинает объяснять ряд ошибок, содержащихся в этом выводе.

Во-первых, что действительно имеется в виду под надзором или контролем разумного деятеля? Следует ли это понимать в наиболее общем смысле? В таком случае это не означало бы ничего больше, кроме надзора или контроля разумного деятеля в той или иной форме без определения его природы. Другими словами, предназначен ли вывод ньяя-вайшешики только для доказательства того, что создание тел и т. д. предполагает некоего разумного деятеля? Взятое в этом смысле, доказательство тем не менее явно страдает от ошибки избыточности, или *сиддха-садхана*. Это означает усилие доказать то, что уже признано обеими сторонами в споре, или, в более общем плане, попытку доказать нечто уже вполне доказанное, даже по признанию оппонента. Следовательно, нет нужды доказывать это еще раз. Таким образом, даже убежденный атеист (подобно Кумариле) не имел бы ничего против представления о том, что живые тела создаются действиями живых существ, которые являются разумными деятелями. Или, как более подробно доказывал Прабхакара, живые тела создаются родителями, являющимися, конечно же, разумными деятелями. Какой же тогда смысл в обосновании вывода, доказывающего это снова? Очевидно, отсюда следует, что ньяя-вайшешики не могут принять надзор или контроль разумного деятеля в этом широком смысле. То же обвинение в избыточности доказательства может быть выдвинуто против ньяя-вайшешиков, если они попытаются истолковать руководство разумного деятеля в смысле определенного желания, осуществляемого им. Общепризнано, что действиям жи-

вых существ, в результате которых создаются живые тела, предшествует желание со стороны этих живых существ. Однако, если ньяя-вайшешики попытаются доказать, что создание тел и т. д. немедленно следует за желанием самого создателя, то их вывод будет совершенно неприемлем, так как нет примера, когда создание чего-то следовало бы немедленно за желанием разумного деятеля (кувшин, например, не создается сразу же после того, как у гончара возникло желание создать его. Ссылаясь на этот типичный пример, ньяя-вайшешики не могли доказать, что тела и т. д. создаются сразу же после того, как бог пожелает создать их).

Подведем итог: мысль о разумном контроле, которую ньяя-вайшешики стремились логически обосновать, была фактически представлением о разумном контроле, который обычно наблюдается в повседневной жизни, то есть о разумном самоконтроле живых существ. Однако истолкование этого вывода в смысле сотворения, последовавшего сразу же за желанием божества, логически совершенно неправомерно.

Во-вторых, как показал Кумарила, ньяя-вайшешики должны были представлять своего разумного деятеля или обладающим телом, или бесплотным. Но обе эти альтернативы логически несостоятельны, а третьей возможности они предложить не могли.

Следуя за рассуждениями Кумарилы, рассмотрим прежде всего возможность разумного деятеля или бога, обладающего телом. Логически тело бога должно рассматриваться как созданное разумной действующей силой. То есть тело бога должно быть создано разумным деятелем, ибо это такое же тело, как, например, наши собственные тела. В соответствии с выводом самих ньяя-вайшешиков наши собственные тела созданы каким-то разумным деятелем, так как они состоят из частей. Следовательно, на том же основании тело, приписываемое богу, также следует рассматривать как созданное разумным деятелем, потому что в конце концов, как и любое другое тело, оно должно состоять из частей.

Если ньяя-вайшешики будут отрицать это, то их основной вывод о существовании бога станет «неправильным» (*анайкантика*), так как они должны будут

признать что-то сделанным из частей и в то же время не созданным какой-либо разумной действующей силой. По терминологии индийской логики, в любом случае, если при наличии среднего термина отсутствует больший термин, вывод оказывается «неправильным». Но как раз отрицание ньяя-вайшешиками (наличия) у бога тела, созданного разумной причиной, означает наличие среднего термина («сделано из частей») при отсутствии большего («создано разумным деятелем»).

Однако, защищая свою собственную точку зрения, ньяя-вайшешики могут утверждать, что тело божества создано, без сомнения, разумной причиной, хотя она есть не что иное, как сам бог. Такая позиция явно равнозначна утверждению, что бог должен быть бесплотен до создания своего собственного тела. Отсюда ясно, насколько абсурдно представление о боге, создающем что-то, несмотря на свою бесплотность. Бесплотный бог является, по мнению ньяя-вайшешиков, чистым духом и в этом смысле подобен освобожденным душам в философии ньяя-вайшешики. Но у ньяя-вайшешиков освобожденная душа не может создать что-либо сама по себе. Таким образом, бесплотный бог не может создать или сотворить что-либо вообще. Поэтому не может быть и речи о боге, создающем свое собственное тело.

Следовательно, перед ньяя-вайшешиками стояла дилемма: они должны были представлять себе бога либо обладающим телом, либо как совершенно бестелесную душу. При первом предположении невозможно объяснить приобретение им тела, тогда как второе предположение, где бог мыслится подобным освобожденной душе, совершенно исключало бы возможность его созидательной деятельности.

Затем Кумарила объяснил более серьезное с логической точки зрения противоречие в выводе ньяя-вайшешики о существовании бога. Это противоречие состояло в том, что как только ньяя-вайшешики собирались серьезно довериться тому подтверждающему примеру, от которого полностью зависел их вывод, так сама логика неумолимо требовала отказаться от тезиса, который они стремились доказать.

О каком подтверждающем примере идет речь? В качестве такого примера рассматривается одежда, сде-

ланная ткачом, или дом, построенный каменщиком, или чаще всего сделанный гончаром кувшин. Для решения стоящей перед нами задачи ограничимся в основном последним из этих примеров. Кувшин сделан из частей. Известно, что он сделан разумным деятелем в лице гончара. На основании этого ньяя-вайшешики утверждают, что все составные предметы в мире должны быть созданы разумной причиной, которая в конечном счете не может быть никем иным, кроме бога.

Но возникает простой вопрос: действительно ли кувшин сделан гончаром? Или действительно ли одежда сделана ткачом, а дом — каменщиком? У ньяя-вайшешиков не было другого выхода, кроме положительного ответа на этот вопрос, иначе они должны были бы отказаться от подтверждающего примера, на котором покоится их основной тезис, в то время как по стандартам индийской логики вывод без подтверждающего примера считается необоснованным.

Однако если признать, что кувшин действительно сделан гончаром, то бог не может считаться творцом этого кувшина. Точно так же обстоит дело и в примерах с одеждой, домом и т. д., которые, если их серьезно считать результатом деятельности ткача, каменщика и т. д., не могут в то же время быть созданными богом. Тем не менее ньяя-вайшешики вынуждены признать, что кувшин действительно создан гончаром, одежда — ткачом, дом — каменщиком и т. д. Однако признание этого совершенно пагубно для доказательства ньяя-вайшешиками существования бога, так как это равносильно отказу от основного тезиса доказательства (*садхья-хината*). Этот основной тезис сводится к тому, что все, состоящее из частей, создано богом. Кувшин, одежда, дом и т. д. — это вещи, состоящие из частей. Но если признается, что они созданы другими деятелями, а не богом, то как ньяя-вайшешики вообще могут придерживаться своего главного тезиса, что все вещи в мире, состоящие из частей, сделаны или сотворены богом? Таким образом, пример, подтверждающий этот вывод, при серьезном подходе опровергает самый главный тезис вывода.

Не собираются ли тогда ньяя-вайшешики отказаться от подтверждающего примера в доказательстве бытия бога? Оказывается, нет. Да это и немислимо, потому

что вывод неправомерен сам по себе без подтверждающего примера.

Таким образом, как показал Кумарила, с точки зрения логики позиция ньяя-вайшешиков была незавидной. Они не могли в одно и то же время серьезно относиться и к своему подтверждающему примеру, и к главному тезису. Во всяком случае, ньяя-вайшешики не могли пожертвовать своим подтверждающим примером, хотя, по мнению Кумарилы, это просто означало для них больше неприятностей. Он пишет: «Если подтверждающий пример считается обоснованным, то возникает внутренне противоречивое псевдооснование (*вируддха*), так как оно утверждает существование деятеля, который имеет не божественную, а тленную сущность и т. д.» Рассмотрим, что подразумевается под этим аргументом.

Пусть подтверждающим примером является кувшин, созданный гончаром. Здесь, без сомнения, гончар — это разумный деятель, под чьим наблюдением или контролем создается предмет, состоящий из частей и называемый кувшином. Однако каковы характерные особенности такого разумного деятеля? Во-первых, это нечто чисто земное, а не божественное. Во-вторых, бренное, а не вечное. Поэтому если ньяя-вайшешики обосновывают представление о разумной причине всех земных предметов, состоящих из составных частей, опираясь на силу этого подтверждающего примера, то характерные особенности разумной причины, подмеченные в частном случае, должны быть учтены для характеристики разумной причины возникновения мира в целом. Другими словами (если считать подтверждающий пример обоснованным), единственная разумная причина возникновения мира, с точки зрения ньяя-вайшешиков, по своей сущности земная и бренная. А это решительно противоречит основному тезису ньяя-вайшешиков о божественной и вечной разумной причине мира.

Сам Кумарила не рассматривал возможность защиты ньяя-вайшешиками их собственной точки зрения на том основании, что, несмотря на специфические особенности подтверждающего примера, их рассуждения действительно доказали существование разумной причины вообще или чисто разумной причины (сравните

с рассмотрением Гунаратной взглядов ньяя-вайшешики, гл. 14). Но для нас нетрудно представить себе, насколько легко Кумарила мог бы ответить на подобную защиту вывода о существовании бога. Возражая против утверждения, что сотворение последовало сразу же за изъявлением воли бога, Кумарила просто указывал на то, что не было примера создания чего-либо сразу же за возникновением желания разумного деятеля. Таким же образом Кумарила легко мог разрушить все контраргументы ньяя-вайшешиков, обращая внимание на то, что не было примера, указывающего на создание чего-либо разумной причиной, которая не имела бы той или иной характерной особенности. Напротив, любой пример, который подтверждал бы существование создающей что-либо разумной причины, неизбежно был бы примером именно бренной и земной разумной причины. В этом бы и заключались ее характерные особенности. Поэтому любая разумная причина, на которую можно было бы сослаться, должна рассматриваться как бренная и земная.

Отказываются ли ньяя-вайшешики, спрашивал Кумарила, от своего подтверждающего примера с гончаром, сталкиваясь с подобными трудностями? Нет, не отказываются. Это опять-таки было явно невозможно, так как вместе с этим им надлежало отказаться от теории сотворения мира. Как могли лишенные сознания атомы, предоставленные самим себе, сотворить мир? Защищая теорию сотворения из лишенных сознания атомов, ньяя-вайшешики не нашли другого выхода, кроме как положиться на пример с гончаром, разумным деятелем, который создает кувшин из «имманентно лишенных сознания материалов, подобных глине и т. д.».

Здесь следует упомянуть, что этим доводом Кумарила не мог опровергнуть саму атомистическую гипотезу. Он ее полностью разделял и фактически относился к ней столь же серьезно, как и сами ньяя-вайшешики. Чем он решительно отличался от ньяя-вайшешиков, так это отказом признать периодическое сотворение и разрушение мира по воле бога. Кит⁵⁶ замечает, что и Прабхакара и Кумарила «восприняли от ньяя-вайшешиков основы их взглядов на мир, но не последовали за этой школой до признания творца... Ньяя-вайшеши-

ка, принимая учение об атомах, с одной стороны, и идею периодического сотворения и разрушения мира — с другой, сочла необходимым выдвинуть концепцию творца, чтобы объяснить каким-то образом восстановление и разрушение комбинаций атомов и их связь с душами. Но и Прабхакара и Кумарила считали совершенно необоснованной веру в периодическое сотворение и разрушение всех вещей; они признавали постоянный процесс становления и исчезновения...». Сам Кумарила, опровергнув взгляды теистов по всем важнейшим вопросам, приходит к следующему выводу: «Итак, надо признать, что теория сотворения и разрушения может быть принята для объяснения каждодневного процесса (возникновения и разрушения). Но как бы то ни было, мысль о сотворении и разрушении всей Вселенной должна быть отброшена из-за отсутствия доказательств»⁵⁷.

Это признание атомизма, с одной стороны, и отрицание бога — с другой, было, конечно, весьма интересным явлением в истории индийской философии. Но мы вернемся к этому вопросу в связи с рассмотрением философии ньяя-вайшешика в ее первоначальной форме. Сейчас же обратим внимание на то, как Кумарила опровергал третью важную разновидность индийского теизма — теизм адвайта-веданты.

В адвайта-веданте всеобщая реальность понимается как абсолютная (*брахман*), а сотворение мира происходит благодаря неведению — *авидья*, или *майя*. Однако *майя* так или иначе понимается как естественное или первоначальное и безначальное.

Такая точка зрения безоговорочно была отвергнута Кумарилой как внутренне противоречивая. Кит⁵⁸ подытоживает это следующим образом: «Кумарила, однако, не довольствуется опровержением доктрины ньяя-вайшешика, он в равной мере нападает и на веданту на том простом основании, что если абсолютное является, как это утверждают, совершенством, то сам мир должен быть совершенным. (По мнению самого Кумарилы, несовершенный мир не может рассматриваться как следствие совершенного *брахмана*.) Более того, не могло быть и сотворения, ибо неведение (*авидья*, или *майя*) невозможно в этом абсолютном. Если тем не менее допустить, что какая-то другая причина побуждает неве-

дение к деятельности, тогда единство абсолютного исчезает. Опять-таки если неведение естественно, то его невозможно устранить, так как этого можно достигнуть лишь самопознанием, которое по теории естественного характера незнания невозможно».

* *
*

Таким образом, мы получили определенное представление о том, как мимансаки отвергали концепцию единого бога, представляемого в основном в качестве творца и морального правителя мира. Теперь мы можем перейти к анализу их отношения к ведическим божествам. Несомненно, лучший способ достигнуть этой цели — предоставить слово самим мимансакам. Однако, прежде чем выслушать их, было бы полезно получить некоторые разъяснения.

Проблема, которая заставила мимансаков быть особенно тщательными в выяснении природы ведических божеств, имела некоторое своеобразие. Ни теист, ни атеист сегодня обычно не сталкиваются с такой проблемой. Тем не менее это не лишено интереса с точки зрения истории религии. И это несмотря на известную странность в терминологии, которой приходилось пользоваться самим мимансакам в решении этой проблемы.

Сама проблема, если сказать несколькими словами, состоит в наличии существенного пробела в обычно принятой точке зрения на Веды. Поэтому без ее критики мы, вероятно, не поймем, насколько уместен вопрос о ведических божествах, поднятый мимансаками.

Современные исследователи в целом склонны воспринимать всю ведическую литературу лишь как обширный документ, описывающий развитие религиозного сознания ведического народа. Это религиозное сознание, как обычно считают, зарождалось в форме примитивного политеизма, в соответствии с которым все виды вещей — как живые, так и неживые — были подлинными божествами. Кульминационным пунктом развития религиозного сознания была форма возвышенного монотеизма, которая уже намечалась в последней части «Ригведы» и наиболее ярко выражена в Упанишадах.

То, что безусловно справедливо в таком взгляде на Веды, конечно, не должно подвергаться сомнению. В этой обширной литературе действительно сохранилась история развития религиозного сознания ведического народа от политеизма к монотеизму. Тем не менее не должно остаться без внимания то, что в ведической литературе сохранились свидетельства более значительные. Это свидетельства того периода в развитии человеческого сознания, который был предрелигиозным, или предтеистическим, более примитивным, нежели на самых ранних этапах политеизма. Я выбрал слово «предтеизм» не только для того, чтобы указать, что оно качественно отличалось от религиозного сознания, но и с той целью, чтобы подчеркнуть, что отрицание предтеизма развитием религиозного сознания даже в его зачаточной форме было неизбежно.

Мимансаки были совершенно правы, указывая на этот предтеистический период в ведическом сознании. Но, выделяя особо эту ступень в развитии сознания, они дошли до крайности, заявляя, что в Ведах нет никаких свидетельств религиозного сознания: ни политеизма, ни монотеизма. Пытаясь обосновать подобное заявление, абсурдное из-за его явной односторонности, мимансаки были вынуждены прибегнуть к весьма странным принципам интерпретации текстов. И если проникнуть в суть дела, то оказывается, что целью их было изменение прямого и ясного смысла тех ведических фрагментов, которые их не устраивали. Однако, несмотря на это явное преувеличение, тезис мимансы о существовании предтеистического периода в ведическом сознании заслуживает серьезного отношения. Если точка зрения самой мимансы нуждается в ограничении, то тем более это относится к противоположному взгляду о теистической ориентации всех Вед.

Мимансаки должны были излагать свою позицию лишь в известной им терминологии. Однако, чтобы для современных читателей было удобней ознакомиться с ней, начнем снова с общепринятого взгляда на Веды. Если вся ведическая литература в целом отражает религиозное сознание и излагает концепцию божества на различных стадиях формирования этой концепции, то можно ожидать, что в ней будет выражено лишь священное благоговение перед ведическими божествами

и предписаны по отношению к ним молитвы, жертвоприношения и поклонение. Итак, ведическая литература не только упоминает ведических божеств, но также решительно предписывает определенные действия по отношению к ним. По ведической терминологии, эти действия называются *яджня*. Современные ученые обычно переводят слово «*яджня*» как жертвоприношение, то есть убийство животных или преподношение своего имущества богу, чтобы умиловить его. Таким образом, логика истолкования *яджни* как жертвоприношения совершенно ясна. Если допустить религиозный характер всех Вед, то единственной целью действий, предписываемых Ведами по отношению к божествам, может быть только умиловление их или стремление добиться их благосклонности, предлагая те или иные дары.

Но это была именно та идея, которую мимансаки решительно опровергали⁵⁹. С их точки зрения, понимание *яджни* как жертвоприношения неправильно, даже абсурдно. Если это звучит странно для современных читателей, то причина не просто в том, что истолкование слова «*яджня*» как жертвоприношения общепринято, но также в безразличии современных ученых к изучению подлинной литературы мимансы, настаивающей на качественном различии между *яджней* и жертвоприношением. Как мы сейчас увидим, ближайший эквивалент слова «*яджня*», приемлемый для точки зрения мимансы,— это ритуал, или, более точно, магический ритуал в том смысле, в каком он используется в антропологической работе Джеймса Фрейзера и др. Во всяком случае, с точки зрения мимансы, *яджня* ничего общего не имеет с молитвой, жертвоприношением и поклонением. Целью ее вовсе не было желание умиловить богов или заслужить их благосклонность. Как действие она, без сомнения, предназначена для того, чтобы достигнуть определенных результатов. Однако предполагается получить эти результаты от силы, присущей самому действию. Тем самым не остается места для божественного вмешательства в любой форме между совершением действия и получением результата. Весь процесс жестко определен, и определен внутренней логикой самого действия.

Не было ничего двусмысленного или неясного по

поводу основного вопроса мимансаков относительно *яджни*. Они постоянно спрашивали, были ли *яджни* предназначены для поклонения, молитв или умилоствления богов. И подчеркивали свой отрицательный ответ. *Яджни* не были ни жертвоприношениями, ни молитвами. Напротив, это были действия, которые своей внутренней силой приводят к желаемым результатам. Таким образом, по современной терминологии миманса, как философия, была главным образом рационализацией точки зрения магии в противовес религии.

Позднее мы вернемся к дискуссии по вопросу об отношении между магией и религией и увидим, что защита точки зрения примитивной магии мимансой, несомненно, представляет интерес в истории философии. Сейчас же мы можем видеть, что, защищая, по существу, магическую точку зрения в противоположность религиозной, мимансаки дошли до отрицания какой бы то ни было самостоятельной реальности ведических божеств. Их прежде всего интересовал вопрос: как именно следует понимать саму природу ведической *яджни* по отношению к ведическим божествам, то есть ведические ритуалы по отношению к ведическим богам? Были ли боги первичны, а ритуалы как форма поклонения богам — вторичны? По существу, доказывали мимансаки, их подлинное взаимоотношение было обратным. Ритуалы были первичны, а боги вторичны. Но если так, то каким же в конце концов был статус самих богов? Мимансаки, обсудив этот вопрос, пришли к выводу, что фактически статус богов был чисто словесный, то есть по современной терминологии это были *лишь звуки, составляющие часть ритуального заклинания*.

Главная дискуссия о природе ведических богов изложена в «Миманса-сутре» IX.1.6—10 и комментарии к ним Шабары. Следуя в основном замечательному переводу Н. Шастри⁶⁰, рассмотрим сначала главные доводы мимансаков, доказывающие, что ритуалы были первичны по отношению к богам и что подлинный статус ведических богов был в конечном счете номинальным. Эта дискуссия состоит из двух частей. Первая — *пурвапакша*, или изложение позиции оппонента. Вторая — *сиддханта*, или опровержение оппонента и вывод самих мимансаков.

Божество первично, и *яджня* совершается для божества. *Яджня*, по существу, — форма поклонения божеству. Божество повелевает выполнить *яджню*. И пища, предложенная во время *яджни*, предназначена божеству так же, как пища, предложенная гостю. Неправильно представлять, что Агни и другие божества не являются действующими силами *яджни*. Напротив, именно божества побуждают к отправлению священных обрядов. Почему? Потому что пища, предложенная во время *яджни*, предназначена божеству. Ритуал есть не что иное, как предложение пищи божеству: божеству предлагаются съедобные вещи с пожеланием, чтобы божество их съело.

Далее, имя божества упоминается в ритуале в дательном (а не винительном) падеже, что служит признаком более непосредственной цели. Следовательно, божество не вторично. Напротив, предметы, использованные в ритуале, и ритуальный акт сам по себе вторичны по отношению к божеству.

Таким образом, ритуал — это только акт поклонения божеству. По сравнению с объектом поклонения он всегда вторичен. Как, принимая гостя, мы устраиваем любое увеселение, чтобы ему угодить, так и ритуал осуществляется для того, чтобы заслужить благосклонность божества.

Могут возразить, что все это равнозначно признанию, что божество имеет облик человека и действительно съедает все подношения. На это возражение отвечают, что божество действительно имеет облик человека и действительно ест. Но чем это можно подтвердить? Теист полагает, что все это подтверждается традицией (*сморити*), народным верованием (*упачара*) и косвенным свидетельством (*аньяртхадаршана*).

Таким образом, в соответствии с традицией, которая считается надежным доказательством, божество обладает человеческим обликом. И люди верят, что это правда. Поэтому они изображают Яму с жезлом в руке, Варуну с силком, а Индру с молнией. Таким образом, сви-

детельство традиции усиливается народным верованием. И косвенное свидетельство подтверждает то же самое. Так, например, в «Ригведе» сказано: «О Индра, мы схватили твою правую руку». Это показывает, что Индра должен иметь человеческий облик, потому что правой рукой и левой рукой обладает человек. Если Индру можно представить не имеющим человеческого облика, то заявление «Ригведы» бессмысленно. В «Ригведе» также говорится: «И землю, и небо, что находятся далеко друг от друга, ты зажал в кулаке, о Магхаван, велика твоя рука». Это также имеет смысл, если божество представляют в облике человека. Кроме того, в «Ригведе» говорится: «Индра с огромным животом, сильной шеей и крепкими руками, опьяненный *сомой*, сокрушил Вритру». Это также предполагает, что Индра имеет живот, шею и руки, которые могут принадлежать только человеку. Отсюда следует, что ведическим богам приписывался облик человека.

Но на каком основании утверждают, что боги также и едят? Это следует из традиции, народного верования и косвенных свидетельств. Так, традиция, или *смирити*, свидетельствует, что божество ест. Люди также верят, что божество ест, иначе нет смысла в их подношениях божествам всех видов пищи. По косвенным свидетельствам мы также должны сделать вывод, что божество ест. Так, например,¹ в «Ригведе» говорится: «Ешь, Индра, и пей то, что приближается к тебе». «Все, что можно есть, собирает он в своей утробе». «(Индра) в один глоток выпил содержимое тридцати ведер». Все это имеет смысл, если только признать, что боги действительно едят.

Могут возразить, что если боги действительно едят, то количество пищи, предлагаемой им, должно уменьшаться. Но кушанья, предлагаемые богам, не убавляются. На это отвечают, что божества едят лишь соки предлагаемой им пищи, так же как пчелы берут лишь нектар из цветка. Несмотря на то что пчелы берут из цветка нектар, цветок никак количественно не уменьшается. То же происходит и с пищей, предлагаемой божеству. Как цветок лишается аромата, так и пища становится безвкусной после того, как ее предложили богам. Это доказывает, что боги поедают соки предлагаемой им пищи.

Далее, поклонение богам с целью умиловить их имеет смысл только тогда, когда их признают повелителями материальных благ, которые они даруют в знак благосклонности за то, что их ублажали. Следовательно, теист рассчитывает на доказательство того, что божества — подлинные повелители материальных благ. Но как доказать это? По мнению теиста, это доказано традицией, народным верованием и косвенными свидетельствами. Традиция ясно свидетельствует, что божества — повелители всех благ в жизни. Это связано с народным верованием. Так, люди говорят «деревня божества», «поле божества» и т. д. Косвенные свидетельства также указывают на подлинную власть божества. Так, например, в «Ригведе» говорится: «Индра — повелитель вод и облаков. Индра — покровитель процветающих и мудрецов. К Индре надо взывать, отдыхая и трудясь». И опять: «Наблюдающий за всем повелитель этого движущегося мира, повелитель Индра всемогущий». И так далее. Очевидно, эти фрагменты не будут иметь никакого смысла, если божество не рассматривается как подлинный владыка вещей.

Далее, из традиции, народного верования и косвенных свидетельств также ясно, что божество действительно дарует благосклонность. Традиция, или *смрити*, подтверждает это постоянно. Кроме того, есть следующие свидетельства народного верования: «Он угождал Праджапати, поэтому у него родился сын». «Он угождал Вайшравана, поэтому стал богатым». С этим совпадает косвенное свидетельство. Так, например, в «Ригведе» говорится: «Это как если кто-то угождает богам жертвоприношениями и жертвенным огнем, и боги, удовлетворившись, дают ему пищу и питательный сок». Может ли фрагмент, подобный этому, иметь смысл, если не признавать, что божество действительно дарует благосклонность?

Исходя из всего этого, вполне резонно сделать вывод, что связь между ритуальными действиями и их результатами осуществляется богами. Божество соединяет поклоняющегося с результатом поклонения. Кто приносит божеству жертвы, того божество соединяет с результатами его поступков. Доказательства этого опять-таки основываются на традициях, народном веро-

вании и косвенных свидетельствах. Традиция свидетельствует, что божество благосклонно к тому, кто приносит ему жертву. Это свидетельство традиции подкрепляется народным верованием. Так, например, в соответствии с народным верованием можно вымолить сына поклонением Пашупати. Далее, это согласуется с косвенным свидетельством. Так, в «Ригведе» говорится: «Он со своим племенем, своим родом, своей семьей, своими сыновьями находит себе добычу, а с героями — богатство, он своими жертвоприношениями и искренне верующим сердцем служит Брахманаспати, отцу богов». Кроме того, в «Ригведе» говорится: «Только утешившись сам, награждает Индра этого человека подношением и скотом».

Из всего этого ясно, что с подношением пищи и с молитвами бог принимает поклонение; приняв такого рода поклонение, он удовлетворен; а удовлетворившись, он дарует плоды или результаты поклонения. Агни, например, повелитель чего-то особенного, приняв поклонение в особой форме, дарует эту особенную вещь поклоняющемуся. Другой бог, например Сурья, не может даровать ту же вещь. Из Вед мы узнаем, какой бог что может даровать. Поэтому в Ведах по-разному говорится об Агни и о Сурье.

Ответ оппоненту (*сиддханта*)

Опровержение теистического понимания ведических богов

Устное свидетельство (Веды), показывает, что *яджня* должна считаться первичной, а упоминание о божестве — вторичным.

Неверно утверждать, что боги являются побуждающими силами. Важнее всего само ритуальное действие. Осуществление ритуального акта вызывает *анурву*. Так как это одна из основных идей мимансаков, то ее необходимо пояснить⁶¹. [*Анурва* буквально означает «не существовавшее прежде». Однако этот термин специально употребляется мимансаками для обозначения «того, что достигается любым действием (*карма*) на невидимой стадии, которая, как считают, предшествует получению очевидных результатов». Таким образом,

предполагается, что действие всегда ведет к определенному результату, хотя результат не наблюдается сразу же за совершением этого действия. Тем не менее действие и результат неразрывны: в промежутке между действием и его результатом *апурва*, непосредственно вытекающая из действия, остается в скрытой форме и лишь в конечном счете дает последний результат.]

Поэтому, возражая против теистического понимания *яджни*, мимансаки доказывают, что ее осуществление непосредственно вызывает *апурву* и именно *апурва* в конечном счете ведет к желаемому результату. Но как доказывается, что осуществление ритуала непосредственно вызывает *апурву*? Шабара отвечает, что это доказано устным свидетельством, то есть особенно Ведами. Действительно, в этих вопросах единственным подходящим доказательством является устное свидетельство Вед. «Знание того, что любая побуждающая сила дает определенный результат, приходит из устного свидетельства, а не путем непосредственного восприятия или из любого другого источника знания». А в соответствии с устным свидетельством Вед результат порождает сама *яджня*, а не бог (*дева*). Так, в Ведах утверждается: «Он, кто желает неба (в данном случае «небо» в философии миманса означает просто «удовольствие», не обязательно нечто потустороннее)⁶², должен выполнить ритуалы *дарша* и *пурнамаса*». «Он, кто желает неба (удовольствия), должен выполнить ритуал *джьетиштома*». Таким образом, в связи с желанием неба, или удовольствия, упоминается *яджня*, а не *дева*. Но разве не упоминаются также ритуальные предметы (*дравья*) и божества (*дева*) в связи с *яджней*? Да, упоминаются. Однако упоминание божества вторично. Когда есть необходимые для ритуала предметы, и боги уже присутствуют⁶³, тогда ритуал еще предстоит выполнить. Когда что-то уже существующее упоминается наряду с тем, что должно быть вызвано к жизни, тогда существующее упоминается ради этого несуществующего. Поэтому боги не являются побуждающими силами.

Возражая против утверждения оппонента, что на божество прямо указывает употребление дательного падежа, Шабара говорит, что из того же источника, а именно из Вед, ясно видно, что само ритуальное действие прямо связано с желаемым результатом. Веды

говорят о получении результата посредством самой *яджни*, а не посредством *девы*. Этот результат есть подлинная *пурушартха*, или цель человека, и к *пурушартхе* стремимся мы, а не божество. Следовательно, мы не осуществляем какое-либо действие в результате побуждения со стороны богов. И упоминание имени божества в дательном падеже легко согласуется с идеей о том, что божество само является средством осуществления плодотворной *яджни*.

Оппонент утверждает, что *яджня* — это поклонение божеству и объект поклонения первичен в самом процессе поклонения, как мы видим это в окружающем нас мире. На это Шабара отвечает, что подобный взгляд на *яджню* несостоятелен. То, что приносит плоды, является побуждающей силой, а этой силой является сам ритуал.

Защищая свою позицию, а именно то, что *яджня* является не чем иным, как действием поклонения, оппонент должен признать, что божество имеет облик человека и действительно ест, потому что не имеет смысла ни подношение, ни еда, предлагаемые божеству, лишенному облика и не употребляющему пищи. Защищая свою точку зрения, оппонент ссылается на традиции, народное верование и косвенное свидетельство. Поэтому Шабара опровергает эти доказательства существования божества как имеющего облик и поедающего пищу.

Традиция, или *смрити*, доказывает Шабара, не может подтвердить, что божество имеет облик и поедает пищу. *Смрити* основывается на *мантрах* (заклинаниях. — *Ред.*) и *артхавадах* (восхвалениях). Очевидно, что именно из них почерпнуто все знание, на котором основывается традиция. И как мы сейчас убедимся (Шабара о «Миманса-сутре» Х.4.23), *мантры* и *артхавады* вовсе не поддерживают подобный взгляд на божества. Бесполезно отрицать, доказывает Шабара, что подлинной основой традиции являются *мантры* и *артхавады*. Только поверхностный взгляд на *смрити* может привести к допущению, что она независима от *мантр* и *артхавад*. Что же касается народного верования, то Шабара доказывает, что оно может быть обосновано лишь постольку, поскольку опирается на саму традицию, или *смрити*. Таким образом, народное верование

не может доказать, что боги имели облик и действительно принимали подношения.

Затем Шабара рассматривает вопрос о косвенном свидетельстве (*аньяртхадаршана*), якобы доказывающем, что ведические боги действительно обладали человеческим обликом. Эта аргументация в общем проста. Если не признать наличие человеческого облика у божества, то многие фрагменты из Вед вообще не имеют смысла. Так, например, в «Ригведе» говорится: «О Индра, мы схватили твою правую руку». Не указывает ли это ясно на то, что Индра действительно обладает правой рукой и, следовательно, человеческим обликом? Если в Ведах постоянно встречаются подобные заявления, то как могут мимансаки говорить о верности авторитету Вед и в то же время отрицать, что боги обладают человеческим обликом?

Шабара отвечает на это, что не следует истолковывать эти фрагменты из Вед в буквальном и прямом смысле. Так, например, буквальный смысл фрагментов «Ригведы» состоит в том, что мы держим правую руку Индры. Однако действительно ли «Ригведа» подразумевает именно это? Ответ должен быть отрицательным, так как непосредственное восприятие ясно указывает, что мы не держим правую руку Индры. Поэтому фрагменты из Вед приводят нас к двум взаимоисключающим предположениям. Или, рассматривая эти отрывки буквально, мы должны признать бессмысленным то, о чем говорится в «Ригведе», или следует отказаться от их буквального понимания и истолковывать эти отрывки в другом, более глубоком смысле. Первое предположение явно несостоятельно. Если в Ведах утверждается очевидная бессмыслица, то как можно ссылаться на их авторитет? Поскольку Веды не могут содержать очевидной бессмыслицы, надо отказаться от буквального понимания тех фрагментов, которые можно было бы в этом подозревать. Таким образом, подлинный смысл подобных отрывков из Вед должен быть иным. Каков же тогда этот подлинный смысл? Нетрудно представить себе ответ Шабары. Подлинным смыслом подобных отрывков должно быть просто восхваление — *стути*, или *артхавада*. Под этим мимансаки понимали некоторую форму косвенного восхваления определенных ритуальных действий. Так, например,

подлинный смысл рассматриваемого фрагмента «Ригведы» состоит в косвенном восхвалении *яджни*, или ритуала, в котором о чем-то говорится, как о правой руке Индры, а не о том, что Индра действительно обладает правой рукой.

Возражая против этого, оппонент может заявить, что рассматриваемые отрывки из Вед могут считаться заявлением человека, который в прошлом держал руку Индры. Непосредственным восприятием нельзя доказать, что кто-то держал руку Индры, потому что такое событие происходит не в настоящее время. Но вполне можно представить, что в прошлом кто-то действительно держал руку Индры и рассматриваемый отрывок из Вед является лишь записью изложенного им случая.

Подобное доказательство полностью отрицается Шабарой, поскольку это прямо противоречит основному тезису мимансаков о том, что Веды вечны и безличны (*апаурушейя*), то есть не имеют авторства. По сути дела, это один из основных тезисов философии мимансы, и сами мимансаки полностью удовлетворены тем, что они доказали его, не оставляя места каким-либо сомнениям. Поэтому, с точки зрения мимансы нельзя приписать ни одно из положений в Ведах кому-либо конкретно. Короче говоря, остается лишь интерпретировать отрывок из Вед как *артхавада*, то есть восхваление ритуального действия с упоминанием Индры (*индракарма*). Нам следует еще подумать, каким с точки зрения мимансы мог быть подлинный смысл упоминания божества, подобного Индре, в ритуальном действии.

Оппонент может возразить, что нет смысла в восхвалении того, что не существует. Если у Индры вообще нет руки, то бессмысленно даже в целях восхваления говорить о руке Индры. Шабара отвечает, что такое возражение необоснованно, потому что если предмет и не имеет характерных человеческих признаков, то иногда он восхваляется, как если бы ими обладал. Так, например, гимн «Ригведы» называет божества «камнями», и в этом гимне камни восхваляются следующим образом: «Они громко говорили, подобно сотне, подобно тысяче людей; они громко кричали на нас своими черными ртами. Во время *яджни* эти благочестивые камни пробовали предлагаемую пищу даже раньше, чем Агни». Точно так же другой гимн называет божества

«реками», и эти реки восхваляются следующим образом: «Синдху (то есть Инд. — *Ред.*) запряг свою колесницу, легко катящуюся, влекомую конями». В этих отрывках предметы, вообще не напоминающие человеческий облик, восхваляются, как если бы они им обладали. Поэтому по фрагментам из Вед нельзя высказать предположение (*артхапатти*) о том, что ведические боги были похожи на людей. Даже если явно обрисовывается человеческий облик божества, то сомнительно, что этот отрывок невозможно понять, не приписывая божеству человеческого облика. Встречающееся в Ведах выражение «широкошейей Индра» не означает, что Индра действительно обладал шеей. Что же тогда это означает? Это лишь восхваление чего-то, что упоминается как шея Индры, хотя оно на самом деле и не является шеей Индры.

Таким образом, после тщательного рассмотрения фрагментов из Вед, в которых якобы упоминаются ведические боги, обладающие человеческим обликом, Шабара приходит к выводу: «Следовательно, нет косвенного свидетельства, которое указывало бы на то, что божество похоже на человека».

Следуя за Джаймини, он переходит к доказательству того, что *яджня* — это не пища, что божество вообще не ест. Поэтому заявление о том, что божество более существенно, чем *яджня*, так как еда предлагается божеству, совершенно несостоятельно. Возможность существования божества, поедающего предложенную ему пищу, уже опровергнута тем, что божество не имеет человеческого облика. Тем не менее, поскольку Шабара дает в этой связи целый ряд любопытных по своему здравому смыслу рассуждений, направленных против общераспространенных предрассудков теизма, приведем несколько цитат.

«Что касается заявления, что из традиции, народного верования и косвенного свидетельства мы узнаем, что божество ест, то это заявление уже опровергнуто доказательством того, что у божества нет человеческого облика». Другими словами, возможность принятия пищи предполагает наличие тела, а так как божество не может им обладать, то тщетно представлять божество способным есть. «Далее, — добавляет Шабара, — пища, предлагаемая божеству (если оно действительно

ест), должна количественно уменьшаться. И нет доказательства, что божества питаются соками пищи, подобно пчеле. В последнем случае мы можем положиться на непосредственное восприятие. Но божество невозможно чувственно воспринимать. Следовательно, божество не ест. Заявление о том, что еда, предлагаемая божеству, становится безвкусной, без труда можно опровергнуть. Пища становится безвкусной и холодной за счет того, что ее выставляют на воздух».

Теисты заявляют, что *яджня* — это форма поклонения, которой угождают божеству и в конце концов божество дарует плоды поклонения. Это основывается на предположении, что божество действительно является повелителем материальных предметов: как может божество давать нам блага, не владея ими или не повелевая ими? Однако, доказывает Шабара, это предположение (что божество повелевает материальными предметами) полностью несостоятельно. «Неверно, что из традиции, народного верования и косвенного свидетельства мы можем сделать вывод о всемогуществе божества». Традиция основывается на ведических предписаниях и на «восхвалении предписаний» (*артхавада*), а в ведических предписаниях и их восхвалении нет никаких указаний на то, что божество есть подлинный владыка вещей. Народные верования в форме «деревня божества», «поле божества» и т. д. — это просто верования без какой-либо реальной основы. Только то может считаться собственностью, чем можно распорядиться лишь по своей воле. Божество, однако, не может по своей воле распорядиться деревней или землей. Следовательно, боги не могут ничего дать. «А что касается заявления, что косвенное свидетельство указывает на всемогущество божества, например «Индра—повелитель неба» и т. д., то, не ощущая непосредственно всемогущество божества, мы делаем вывод, что эти слова имеют переносный смысл».

Могут возразить, что о власти божества мы узнаем из Вед. Так, например, в Ведах говорится, что боги распределяют все блага. Отсюда мы делаем вывод, что это происходит только по желанию богов, то есть воля богов — подлинная причина распределения всех благ. На это Шабара отвечает, что подобное понимание устного свидетельства Вед должно быть явно непра-

вильным. Из непосредственного восприятия мы знаем, что подлинной причиной распределения всех благ является воля осуществляющего ритуальное действие (*яджню*), который упоминает божество. Эта воля осуществляющего действие никогда не может быть вторичной. Даже те, кто описывает божество как всемогущее, не могут не заметить роли, которую играет воля осуществляющего ритуальное действие. Поэтому они говорят, что божество дарует блага в соответствии с действием осуществляющего *яджню*. Однако если боги не могут даровать вещи по своей собственной воле и должны вместо этого следовать за волей других, то как можно представлять этих богов подлинными повелителями? Далее, это не подтверждается и устным свидетельством Вед. Веды вовсе не заявляют, что боги распределяют все вещи. Вследствие того, что приведенное утверждение опровергается непосредственным восприятием, единственный смысл, который можно придать этому заявлению, сводится к определенному восхвалению *яджни*, предписываемой Ведами. Поскольку подобные выражения могут быть легко истолкованы как направленные на восхваление самого ритуального предписания, то они не могут рассматриваться как устное свидетельство, доказывающее всемогущество божества. И божество никогда не сможет соединить человека с результатом его ритуального действия⁶⁴.

Теперь можно подытожить основные положения учения Шабары.

Во-первых, *яджня* не является действием поклонения божествам. Напротив, это акт, который ведет к желаемому результату благодаря силе, присущей самому акту. Конечно, осуществление ритуального действия может принести желаемые результаты не сразу; из осуществления действия возникает невидимая сила (*апурва*), которая продолжает действовать до тех пор, пока в конце концов не достигает высшей точки в материализации желаемых результатов. Во-вторых, божества по отношению к *яджне*, безусловно, вторичны. Они не имеют человеческого облика и способности наслаждаться тем, что им предлагается во время *яджни*. В-третьих, бессмысленно думать, что, удовлетворившись подношениями, божества даруют желаемые блага; не может быть и речи об угождении божествам, исключе-

на возможность управления земными вещами со стороны божеств и, наконец, для получения желаемых результатов, воля осуществляющего ритуальное действие гораздо важнее, чем воображаемая воля божеств.

Говоря современным языком, Шабара настаивает на том, чтобы рассматривать *яджню*, по существу, как магические ритуалы, резко отличающиеся от таких религиозных действий, как молитва, умилоствление и поклонение. Другими словами, он защищает предтеистические представления, возражая против основных теистических положений. Более подробно мы ознакомимся с этим позднее, особенно рассматривая отношение самих теистов к взглядам мимансы на *яджню*. Теперь же проследим, как стремление к защите предтеистического подхода к *яджне* привело Шабару в конечном счете к рассмотрению ведических богов как простых звуков, используемых в ритуальных заклинаниях.

Комментируя «Миманса-сутру» Х.4.23, Шабара вновь поднимает вопрос о самой природе ведических богов. Теперь, спрашивает он, что же представляет собой то, что мы называем богом (*дева*)? Два ответа на этот вопрос отвергаются им сразу же. В соответствии с первым, богами следует считать Агни и других, которые в Итихасах и Пуранах описаны как находящиеся на небе. Эта точка зрения несостоятельна, так как она исключает «день и т. д.» (*ахаради*) и «тигра и т. д.» (*шардулади*), которые определенно включены в перечень божеств. Также несостоятельна и точка зрения, подразумевающая под божествами те объекты, которые в *Мантрах* и *Брахманах* (части Вед. — *Ред.*) упоминаются как *девы*. Так, огонь — это *дева*, ветер — *дева*, солнце — *дева*, луна — *дева* и т. д. Обозначая эти вещи как божества, слово «*дева*» теряет божественное значение, потому что они также употребляются и в повседневных выражениях.

Продолжая таким образом, Шабара поднимает наиболее интересный вопрос: можно ли называть одно и то же божество различными словами? Так, например, *агни* обозначает огонь. То же обозначают слова «*навака*», «*вахни*», «*шучи*» и т. д. Поэтому вопрос состоит в том, допустимо ли употребление слова «*навака*» или «*вахни*» или «*шучи*» при совершении *яджни*, в которой

упоминается бог Агни? Это можно было бы допустить, если бы целью ритуала было упоминание Агни в смысле Огня как божества. Однако, доказывает Шабара, это совершенно недопустимо. Только определенное слово «*агни*» должно быть использовано в ритуале, в котором оно упоминается потому, что действительно важным является звук *агни*, а не нечто, упоминаемое как *агни*. Шабара доказывает это следующим образом.

«Но в этом случае¹ для обозначения Агни может быть использовано любое слово (указывающее на это божество в *яджне*, называемой *дарша-пурнамаша*). Заметим, что это возможно, если слово «*агни*» произносится для передачи его смысла и если этот смысл передается, чтобы указать на его связь с жертвоприношением. Но в данном случае слово «*агни*» произносится не ради его смысла. Там, где происходит действие с обозначаемым предметом, — там слово служит для передачи смысла, поскольку именно он важен. Но там, где действие происходит с самим словом, — там должно быть передано только слово, предназначенное для связи с действием. И божество не становится средством *яджни* благодаря своей форме (*рупа*). Но чем же тогда? Связанным с ним словом. И хотя божеству отводится роль вспомогательной действующей силы, все же оно — только звук (слово), связанный с *яджней*. Поэтому слово произносится не для передачи его смысла; кроме того, неоднократная передача смысла усилила бы искажения. Не получается ли тогда, что слово связано только с жертвоприношением и благодаря своей связи со словом обозначаемый объект представляется также божеством, имя которого настолько связано с жертвоприношением, что последнее (предназначается) для первого? (Нет!) Только когда не может быть действия со словом, тогда действие происходит со смыслом. Но в *данном случае действие происходит только со словом*. Поэтому слово не предназначено для передачи своего смысла (то есть любого обозначенного им объекта). Поэтому вриттикара (комментатор. — *Ред.*) говорит: «Вначале было слово...» Таким образом, жертвоприношение связано только со словом «*агни*», другим же словам, подобно «*шучи*» и т. д., нет места (в *яджне*). И только это слово должно быть использовано в ритуальном предписании как

мантра. В таком случае могут сказать, что слово само становится божеством. Мы не ставим перед собой цель опровергать это заявление, так как оно никоим образом не подрывает нашего мнения, что такие слова, как *шучи* и т. д., совершенно неуместны (в *мантре*)».

Следовательно, с точки зрения мимансы в итоге мы имеем дело лишь с простыми звуками — индра, агни, митра, варуна и т. д., — составляющими подлинную суть ведических богов. Звуки важны, потому что они образуют часть магических заклинаний. Однако, помимо чисто номинального значения, было бы тщетно искать какую-то самостоятельную реальность этих богов. Боги как боги нереальны. Их реальность чисто вербальная. Вот куда в конце концов привела фило-софов мимансы защита ведического предтеизма. Но подробней мы вернемся к этому ниже.

16. АТЕИЗМ НЬЯ-ВАЙШЕШИКИ

С учетом того, что обсуждалось в трех предшествующих разделах, название, выбранное для данной главы, вероятно, покажется непродуманным. Если важнейшей предпосылкой защиты атеизма в индийской философии является опровержение доказательств нья-вайшешиками бытия бога, то любой разговор об атеизме самих нья-вайшешиков, казалось бы, лишен смысла. Но данное заглавие выбрано не случайно и имеет целью подчеркнуть то, что философия нья-вайшешиков в своей первоначальной форме сознательно придерживалась атеистических представлений. То, что считали необходимым опровергать индийские атеисты, не было воззрением основателей этой философии. Логическое доказательство существования бога было навязано позднейшими представителями нья-вайшешики, несмотря на очевидное насилие над ее первоначальным содержанием.

Что привело позднейших нья-вайшешиков к отходу от их первоначального атеизма? Это интересный вопрос. Кроме стремления рационализировать собственно религиозное чувство¹, была и другая причина. По крайней мере одной из причин признания бога в позднем варианте нья-вайшешики была, по всей вероятности, особая необходимость защиты основных научных гипотез, особенно атомизма. Теория атомизма — безусловно, наиболее развитая концепция материи и физического мира из существовавших в древней Индии — в том виде, в каком она была сформулирована на основе неразвитой науки и техники, безусловно, имела и серьезные недостатки. Ее главной слабостью была неспособность удовлетворительно объяснить процесс сочетания атомов, или, более точно, первого соединения двух внутренне неделимых частиц, которое, по взглядам нья-вайшешиков, должно быть началом формирования физического мира.

Сами основатели философии нья-вайшешики, возможно, не чувствовали необходимости в определенном решении этой проблемы — по крайней мере так остро, как их позднейшие последователи. Их удовлетворяли

и общие теоретические доказательства той точки зрения, что физические предметы в конечном счете состоят из атомов. Объяснить соединение атомов они могли на основе доктрины *свабхавы*², то есть законов природы, хотя представление о них было весьма неопределенным в тот ранний период. Для поздних ньяя-вайшешиков, однако, ситуация оказалась иной. За прошедшее время видные философы-идеалисты неоднократно пытались опровергнуть атомистическую теорию, исходя из того, что она не могла удовлетворительно решить проблему соединения атомов. Каким образом атомы, будучи по определению неделимыми, могли соединяться друг с другом? Признание соединения атомов и в то же время их неделимости было равнозначно отказу от основной атомистической концепции. Буддийский философ Васубандху³ оспаривал это со своих позиций субъективного идеализма (*виджняна-вада*), а Шанкара⁴ с готовностью воспринял его метод доказательства потому, что он соответствовал его цели опровержения концепции материи, как таковой.

Для защиты своей атомистической теории сами атомисты, следовательно, должны были предложить какой-то определенный ответ на эту массированную атаку идеалистов. Однако, как хорошо известно исследователям истории науки⁵, для того, чтобы правильно объяснить факт соединения атомов или в данном случае строение самого атома, был необходим высокий уровень развития науки и техники, который с исторической точки зрения был недостижим для средневековых индийских философов.

Что же в конце концов могли сделать средневековые ньяя-вайшешики при отсутствии таких знаний? Единственно возможным для них был поиск какого-то решения проблемы, причем неизбежно в рамках *известной им терминологии*. Но это была, по существу, терминология техники ручного труда — гончар, создающий кувшин, ткач, создающий одежду, каменщик, создающий дом. Это было, другими словами, ремесленное производство, зависящее от мастерства и знаний самого ремесленника. По терминологии ньяя-вайшешики, ремесленник был разумной действующей силой, без действия которой вообще не было производства. Поэтому разумную действующую силу, совершившую пер-

вое соединение атомов, ньяя-вайшешики представляли себе в образе ремесленника. Эта действующая сила, однако, должна была быть сверхчеловеческой, потому что акт соединения двух внутренне неделимых атомов мог быть только чудом. Следовательно, доказывали поздние ньяя-вайшешики, так же, как гончар создал кувшин, соединяя две *капалы* (заранее изготовленные части кувшина), так и бог создал первую диаду (*dvyaṇuka* — двойной продукт), соединив два атома. Таким образом, в атомистическую философию бог был введен, как принято в традиционной индийской терминологии, в виде *брахманда-кулала*, или великого, макрокосмического гончара.

Поэтому естественно, что концепция бога у ньяя-вайшешиков была в высшей степени специальной, идущей скорее от рассудка, чем от сердца. Призванная заполнить пробел в научной гипотезе, она была чисто теоретическим продуктом, выросшим в основном из сухой логики. Однако тенденция использовать бога, однажды допущенная в философии, приобрела затем свой собственный импульс. Результатом был рост влияния теологии и затемнение смысла научной гипотезы, укреплять которую она предназначалась. Поздние ньяя-вайшешики попытались наделить понятие бога всеми божественными атрибутами, о которых говорили теисты. По их утверждению, бог был всезнающим, всемогущим и высшим моральным правителем мира.

В действительности, однако, все это имело в лучшем случае лишь некоторую риторическую ценность. Поздние ньяя-вайшешики преуспели лишь в приписывании богу той актуальной функции, которая диктовалась нуждами общей структуры их, по существу, эмпирической и научной философии. Несмотря на приписываемое богу всемогущество, ему фактически ничего не оставалось делать, как работать с уже существующими материалами, внутреннюю природу которых он просто не мог изменить: атомы и пустота (*акаша*) были так же вечны, как сам бог. Далее, поскольку результаты человеческих действий были полностью определены природой самих действий⁶, то слава, приписываемая богу как высшему моральному правителю мира, была в лучшем случае номинальна. Суть дела состоит в том, что в философии ньяя-вайшешики подлинная функция бога

сводилась лишь к совершению первого, или начального, соединения двух атомов. Всезнающий и всемогущий бог, которому была оставлена лишь эта незначительная роль⁷, был провозглашен действующей причиной (*нимитта-карана*) создания мира. Нам остается проследить, насколько эта концепция действующей причины создания мира была приемлема для основателей этой философии⁸.

Здесь возникает искушение процитировать Энгельса⁹ по вопросу о судьбе бога в руках ученых: «С богом никто не обращается хуже, чем верующие в него естествоиспытатели. Материалисты попросту объясняют *положение вещей*, не вдаваясь в подобного рода фразеологию; это последнее они делают лишь тогда, когда назойливые верующие люди желают навязать им бога, и в этом случае они отвечают коротко или в стиле Лапласа: «Sire, je n'avais pas etc.»¹⁰, или грубее, на манер голландских купцов, которые спрашивают немецких коммивояжеров, навязывающих им свои дрянные фабрикаты, обычно такими словами: «Мне эти вещи не нужны», — и этим дело заканчивается. Но чего только не пришлось вытерпеть богу от своих защитников! В истории современного естествознания защитники бога обращаются с ним так, как обращались с Фридрихом-Вильгельмом III во время иенской кампании его генералы и чиновники. Одна армейская часть за другой складывает оружие, одна крепость за другой капитулирует перед натиском науки, пока наконец вся бесконечная область природы не оказывается завоеванной знанием и в ней не остается больше места для творца. Ньютон оставил ему еще «первый толчок», но запретил всякое дальнейшее вмешательство в свою солнечную систему. Патер Секки хотя и воздаст ему всяческие канонические почести, тем не менее весьма категорически выпроваживает его из солнечной системы, разрешая ему творческий акт только в отношении первоначальной туманности. И точно так же обстоит дело с богом во всех остальных областях. В биологии его последний великий дон-кихот, Агассис, приписывает ему даже положительную бессмыслицу: бог должен творить не только животных, существующих в действительности, но и абстрактных животных, рыбу как таковую! А под конец Тиндаль совершенно запрещает

ему всякий доступ к природе и отсылает его в мир эмоций, допуская его только потому, что должен же быть кто-нибудь, кто знает обо всех этих вещах (о природе) больше, чем Джон Тиндаль! Что за дистанция от старого бога — творца неба и земли, вседержителя, без которого ни один волос не может упасть с головы!»

Но давайте вернемся к вопросу о философии ньяя-вайшешиков. Полностью ли оправдано заявление о том, что бог лишь в специальном смысле и только лишь с ограниченной функцией был введен в эту философию ее поздними представителями и что это было открытым насилием над учением основателей индийской логики и атомизма? Я уверен, что большинство наших исследователей не согласились бы с этим. Но это в основном потому, что они отказываются критически относиться к своим собственным религиозным убеждениям. И напротив, подлинные тексты свидетельствуют об этом ясно и бесспорно. Перед тем как приступить к их обсуждению, для широкого читателя будет полезно дать небольшую информацию о литературе ньяя-вайшешики.

* *
*

С самых ранних стадий своего развития системы ньяя и вайшешика были тесно взаимосвязаны, хотя первая уделяла особое внимание эмпирической логике, а последняя — в равной степени эмпирической метафизике, особенно атомистической теории. Со временем ньяя и вайшешика, по существу, слились и обычно рассматриваются под общим названием «ньяя-вайшешика».

Первоначальное значение слов «ньяя» и «вайшешика» точно не известно. В соответствии с древней традицией китайских буддистов¹¹ вайшешика получила свое название потому, что она будто бы «отличается» от других философских учений и даже «превосходит» их. Однако индийская традиция связывает это название со словом «*вишеша*», или особенность, важнейшей категорией философии вайшешика. Слово «ньяя» опять-таки было одним из старейших терминов, обозначавших мимансу. Первоначально этот термин обозначал экзегический принцип, или максим.¹² Не совсем ясно, как он

в конце концов стал обозначать новую систему философии. Куппусвами Шастри¹³ предполагает, что специальный предмет этой философии состоял в изучении логического процесса и что слово «ньяя» означало подтверждающий пример (*дриштанта*, или *удахарана*), рассматриваемый в философии как наиболее важный из пяти членов логического вывода. Сам Ватсьяна¹⁴ хотел приравнять слово «ньяя» к слову «вывод» (*анвикша*) и «ньяя-шастра» — к *анвикшики*, древнеиндийскому обозначению логики: «Что же тогда обозначает ньяя? Ньяя — это исследование предмета средствами достоверного знания (*прамана*). Вывод (*анумана*), не противоречащий чувственному восприятию и Священному писанию, называется *анвикша*, что означает исследование (*ану*, буквально — «после») того, что уже известно (*икшита*) из чувственного восприятия и из Священного писания [*anvikṣā* = *anu* (после) + *ikṣā* (знание)]. Эта отрасль знания называется *анвикшики*, или *ньяя-видья*, или *ньяя-шастра*, потому что она применяется для обсуждения этого (то есть *анвикши*, или последующего знания). Вывод, который противоречит или чувственному восприятию, или Священному писанию, называется *псевдоньяей*».

Первоисточники этих школ «Ньяя-сутра» и «Вайшешика-сутра» приписываются соответственно Готаме (Гуатаме) и Канаде. О них не известно ничего достоверного, и подлинные даты появления обеих сутр предположительны. Якоби¹⁵ считает, что «Ньяя-сутра» в ее нынешней редакции могла бы появиться между 200 и 400 гг. н. э., а «Вайшешика-сутра» — немного раньше. Однако в отличие от санкхьи, мимансы и веданты подлинное происхождение ньяи и вайшешики нет необходимости проследивать в глубь веков, потому что там нет подобной традиции. Рубен¹⁶ предполагает, что новый научный образ мышления, который в конечном результате сформировался из «анализа *ануманы*, *дриштанты* (то есть логики. — *Ред.*) и т. д.», уже намечался в период создания Упанишад, «когда в век железа в долине Ганга в окружении массы племен только что возникло несколько небольших индийских государств». В любом случае учения ньяи и вайшешики были совершенно новыми в индийской философской мысли¹⁷, поскольку они представляли научный подход,

уже в значительной степени освобожденный от ранних магических, религиозных и мифологических тенденций. Начало формирования такого научного подхода могло быть между 300 и 200 гг. до н. э.

До нас не дошли ранние комментарии на «Вайшешика-сутру», хотя считается, что один из них назывался «Равана-бхашьей». Наиболее раннее подробное изложение этой философии дано в «Падартха-дхарма-самграхе», труде Прашастапады (около V в. н. э.). Этот труд, не являясь в действительности комментарием на *сутры*, часто упоминается как «Прашастапада-бхашья». Комментарии были даны также Вьйомашивой (VIII в. н. э.) во «Вьйомавати», Шридхарой (X в. н. э.) в «Кандали» и Удаяной (X в. н. э.) в «Киранавали».

Комментарий к «Ньяя-сутре» был дан Ватсьяной (около IV в. н. э.) и поэтому называется «Ватсьяна-бхашья». Буддийский логик Дигнага резко критиковал ее. Возражая против этой критики, Уддйотакара (VII в. н. э.) написал «Ньяя-варттику» в защиту Ватсьяны. Вачаспати Мишра (IX в. н. э.) в своей «Ньяя-варттика-татпарья-тика», или просто «Татпарья-тика», развил доводы Уддйотакары. Следующим крупным философом системы ньяя был Джаянта Бхатта (IX в. н. э.), которому неизвестно почему пришлось написать свою «Ньяя-манджари» в тюрьме! Потом появился Удаяна, который, помимо «Киранавали», прокомментировал «Татпарья-тику» в работе под названием «Татпарья-паришуддхи». Кроме этого, он создал две фундаментальные работы: «Атмататтва-вивека» («Бауддхадхиккара»?) и «Ньяя-кусуманджали», причем первая в основном опровергает буддистское отрицание неизменного «Я» (души), а вторая посвящена главным образом доказательствам существования бога.

Системе ньяя-вайшешика было посвящено большое количество других работ, но Удаяна был последним выдающимся представителем так называемой ранней (*прачина*) стадии этой философской системы. Ее новая (*навья*) фаза началась около XII в., когда появилась работа Гангеша «Таттва-чинтамани». Среди его наиболее известных последователей были Васудева Сарвабхаума, Рагхунатха Широмаи, Гададхара и Джагадища. Отличительной чертой неоньяи, или навья-ньяи, было особое внимание к терминологической точности

и изысканности определений. Это постепенно снижало интерес к позитивным философским принципам и ограничивало ее предмет исключительно формальными аспектами процесса мышления. Некоторым ученым это дает основание для обвинения системы ньяя в бесплодной схоластике¹⁸. Однако этот последний этап не представляет для нас большого интереса.

* * *

Признание бога в философии ньяя-вайшешика намечается в работах Ватсьяяны и Прашастапады, хотя тенденция рационального объяснения теистической точки зрения достигает ярко выраженной формы в работах более поздних ньяя-вайшешиков, самым выдающимся из которых был, несомненно, Удайна. «В истории индийского теизма, — замечает Куппусвами Шастри, — особенную ценность представляет вклад Удайна как показатель того, насколько умело теизм может использовать в своих целях разум там, где нельзя полагаться на откровение, — типичный пример этого представили нам антиведические буддисты. Это хорошо! должен помнить каждый исследователь ньяя»¹⁹.

Пытаясь, таким образом, поставить разум на службу теизму, Удайна предложил не менее восьми доказательств существования бога²⁰. Более поздние индийские атеисты²¹ не относились к этим доказательствам одинаково серьезно, очевидно потому, что они не были в равной степени обоснованы с точки зрения логики. Для современных читателей потребовалось бы слепое благоговение перед Удаиной и богом, чтобы достаточно серьезно отнестись ко всем этим доказательствам; по крайней мере некоторые из них явно основаны на том, что сегодня можно назвать лишь неразвитым научным знанием. Я приведу здесь только два таких доказательства: «Различные планеты удерживаются на своем месте, и не падают вниз, и не наталкиваются одна на другую; это возможно благодаря удерживающему усилию (*дхрити*) определенного сознательного существа, которым является Ишвара, или бог»²². И еще: «Разумным существом, которое несет ответственность за первоначальное привнесение (*пада*) в мир некоторых необходимых ремесел и навыков, подобно ткачеству и гончарному делу, не может быть *джива* (индивидуальная

душа. — *Ред.*), его следует рассматривать как Ишвару, или бога»²³.

С развитием науки, устраняющей средневековое невежество, основа для таких доказательств существования бога, конечно, исчезает. Однако это вовсе не значит, что мы можем позволить себе пренебрежительное отношение к защите Удаяной теизма в целом. Нельзя недооценивать его положение в истории индийской философии, а огромное искусство логического анализа, которое он показал в «Ньяя-кусуманджали», само по себе просто изумительно. Тем не менее нас не может занимать и одна лишь защита теизма в ущерб другим вопросам, так как споры, поднятые Удаяной вокруг теологических проблем, могут быть бесконечными. Нас интересует совсем другой вопрос.

Должны ли мы рассматривать теистическую тенденцию поздних ньяя-вайшешиков как представляющую подлинный дух этой философской системы в ее первоначальной форме? Или эта тенденция была явным отступлением от подлинной позиции основателей этой философской системы? *Вопрос должен решаться главным образом на текстуальной основе*, и я собираюсь доказать, что подлинное творчество Гаутамы и Канады, если его не извращать, должно рассматриваться как продуманная защита атеизма в философии. Однако, прежде чем перейти к обсуждению доказательств, вытекающих из самой сути «Ньяя-сутры» и «Вайшешика-сутры», может быть, будет удобнее начать с нескольких явных примеров отхода поздних ньяя-вайшешиков от первоначального духа их философии.

Удаяна начинает свою «Ньяя-кусуманджали» следующим заявлением: «Высшая душа (*параматман*), поклонение которой мудрецы провозглашают как путь к небесам и освобождению, утверждается здесь»²⁴. И добавляет: «Логическое принятие бога, которое можно назвать его созерцанием, поистине представляет собой поклонение ему, поскольку оно вытекает из *шрути*»²⁵.

Здесь следует рассмотреть простой вопрос. Соглашаются ли эти заявления с тем, что говорится в «Ньяя-сутре»? Я собираюсь показать, что такого согласия нет и что затрагиваемые в связи с этим вопросы заслуживают серьезного рассмотрения.

В двух только что цитированных заявлениях Удааны мы видим определенное понимание сущности бога и также определенную теорию освобождения. В них бог рассматривается как высшая душа, или *параматман*, и предлагаемый способ освобождения сводится просто к поклонению этому богу. Однако в духе того, что действительно было сказано Гаутамой в «Ньяя-сутре», обе эти теории кажутся в высшей степени странными: первая — потому, что в самой «Ньяя-сутре» ни слова не говорится о концепции высшей души, или *параматмана*, а вторая — потому, что способ достижения *śūttīti* *boṇit* (*нихиреяса*), несомненно упоминавшийся Гаутамой, был совсем иным.

Та точка зрения, что под богом должна подразумеваться высшая душа, или *параматман*, не была, конечно, особенностью воззрений Удааны. По сути дела, это была типичная точка зрения всех поздних ньяя-вайшешиков. Однако нигде, ни в «Ньяя-сутре», ни в «Вайшешика-сутре», мы не находим какого-либо упоминания о концепции *параматмана*. Это само по себе явно свидетельствует об отступлении поздних ньяя-вайшешиков от позиции Гаутамы и Канады.

Против этого могут возразить, что, хотя Гаутама нигде подробно не говорит о высшем существе, тем не менее признание высшего существа содержится в его упоминании души, или *атмана*, что является более широкой категорией, включающей в себя как индивидуальные души (*джива*, или *дживатман*), так и высшую душу (*параматман*). Однако на чисто текстуальной основе невозможно придерживаться такой интерпретации «Ньяя-сутры».

Во-первых, признание или отрицание бога, особенно с точки зрения древней философии, не могло быть случайным. Поэтому было бы неверно воображать, что сам Гаутама настолько не подозревал о значении этого вопроса и мог удовлетвориться непродуманным и довольно случайным упоминанием о боге, употребляя слово *атман*, или душа. Во-вторых, автор «Ньяя-сутры» определенно был знаком с концепцией бога и предпочитал говорить об этой концепции, употребляя слово *ишвара*, хотя, как мы сейчас увидим, с намерением опровергнуть эту концепцию. В-третьих, никакой, даже самой искусной, интерпретацией текстов нельзя доказать, что слово

атман в «Ньяя-сутре» использовалось Гаутамай для обозначения концепции души в широком смысле, включающем высшую душу, или *параматман*. С точки зрения текстуальной интерпретации это имеет большое значение, так как, кроме упоминания Гаутамай слова *атман*, во всей «Ньяя-сутре» нет никаких намеков на концепцию высшей души. Поэтому мы должны разобрать этот вопрос более подробно.

В «Ньяя-сутре» Гаутама впервые упоминает²⁶ о душе, или *атмане*, в своем перечне двенадцати «объектов достоверного познания» (*прамея*), говоря далее: «Признаками (*линга*) для вывода о существовании души являются: желание (*иччха*), отвращение (*двеша*), побуждение (*праятна*), удовольствие (*сукхха*), страдание (*дуккха*) и знание (*джняна*)»²⁷.

Нет никаких оснований сомневаться в том,¹ что в этой сутре упоминается та же концепция души, которая упоминалась в предшествующей сутре. Другими словами, после упоминания о душе в перечне «объектов достоверного познания» Гаутама немедленно переходил или к определению души, или же к перечислению оснований или признаков, по которым следовало¹ сделать вывод о существовании души.²⁸ Смысл этого ясен и прост. Единственная концепция души, признаваемая Гаутамай правильной, содержится в основном в данной сутре. И это является настолько серьезным текстуальным свидетельством против того, что душа, или *атман*, упоминаемая им, включала в себя понятие бога, или высшей души (*параматмана*), что даже поздние ньяики не решались включать в понятие бога отвращение (*двеша*), удовольствие (*сукха*) и страдание (*дуккха*) или рассматривать его как субстрат этих качеств²⁹. Мы уже видели, что признаки в выводе о существовании бога, упоминаемые поздними ньяя-вайшешиками, были совершенно другими. И так как в соответствии с Гаутамай признаки в выводе о существовании души включали в себя отвращение, удовольствие и страдание, то единственно правильным для нас будет заключение, что понятие души, или *атмана*, у Гаутамы не могло включать в себя идею высшей души, или бога. Даже Ватсьяяна, который разделял точку зрения теистов, не склонен был видеть в упоминании Гаутамай души ничего, что говорило бы о боге. Это ясно из его комментария к сутре,

где он хотел защитить только концепцию постоянства души в споре с буддистами, которые ее отрицали. Далее, в третьей главе «Ньяя-сутры»³⁰ Гаутама возвратился к развернутому критическому разбору концепции души, и в этом анализе ни у самого Гаутама, ни у его толкователей нет ни малейшего намека на то, что под душой подразумевается нечто большее, чем индивидуальная душа, или что концепция души включала в себя представление о высшей душе.

Подведем итог: Гаутама допускал лишь двенадцать «объектов достоверного познания». Кроме души, их перечень включал тело, ощущение, объекты чувственного восприятия и т. д. В остальных одиннадцати «объектах достоверного познания» явно бесполезно искать какое-либо прямое или косвенное упоминание о боге. Следовательно, поздним ньяя-вайшешикам с их понятием о боге как о высшем существе оставалась единственная возможность отыскать некоторое упоминание о ней в том, что Гаутама назвал душой, или *атман*, в своем перечне «объектов достоверного познания». Мы только что видели, что это совершенно немыслимо. Из последующего обсуждения самим Гаутамой концепции души ясно, что единственная концепция души, которую он считал правильной, должна была исключать гипотетическую высшую душу. Могли ли поздние ньяя-вайшешики считать, что Гаутама допускал существование высшей души, хотя и вне сферы возможных «объектов достоверного познания»? Однако такая возможность была бы лишена оснований даже с точки зрения самих поздних ньяя-вайшешиков. Ведь они, следуя исходным позициям ньяя-вайшешики, никогда не считали реальностью то, что не является объектом достоверного познания. По сути дела, именно поэтому им и пришлось в конце концов изобретать доказательства существования бога. Нас в данный момент интересует не столько внутренняя ценность этих доказательств, сколько сам исторический факт, что доказательства, по существу, были направлены на то, о чем и не думал сам Гаутама.

Вернемся к воззрениям Удаяны. Мы уже убедились в том, что его упоминание бога, или высшей души, не имело оснований в самой «Ньяя-сутре». Отсюда следует, что, с точки зрения самого Гаутама, едва ли был

какой-то смысл в идее освобождения как награды за поклонение высшей душе. Напротив, у Гаутамы была, по существу, позитивная концепция освобождения (*нихиреяса*, или *апаварга*), что явно противоречило точке зрения Удаяны о том, что освобождение должно быть результатом поклонения богу.

Нигде в «Ньяя-сутре» Гаутама не говорит о поклонении богу, хотя он начинает свою работу с заявления, что знание шестнадцати категорий, которые составляют главное содержание его рассуждений, ведет к высшему идеалу (*нихиреяса*), то есть к освобождению. Это создает явные трудности для его комментаторов, потому что перечень шестнадцати категорий включает в себя «сомнение», «подтверждающий пример», «компоненты вывода», «предположительные доказательства» и т. д. и нелегко проследить, как влияет знание этих категорий на достижение свободы.

В данный момент мы можем не останавливаться на этих трудностях и рассмотреть заявление Гаутамы, которое мы находим в его второй сутре и которое непосредственно касается процесса, ведущего к освобождению. «От страдания (*дуккха*), — говорит он, — от рождения (*джанма*), от деятельности (*правритти*), от зла (*доша*) и от ложного знания (*митхья-джняна*) — когда каждое предыдущее состояние (в этом ряду) устраняется состоянием, следующим непосредственно за ним (в этом ряду), — достигается освобождение». Проще говоря, это означает, что устранение ложного знания (*митхья-джняна*) ведет к устранению зла (*доша*), устранение зла ведет к устранению деятельности (*правритти*), устранение деятельности ведет к устранению рождения (*джанма*), и устранение рождения ведет к устранению страдания (*дуккха*) — и это является освобождением, или *апаварга*.

В этой связи ясен лишь главный вопрос: что вызывает устранение ложного знания, или *митхья-джняна*? На это был только один ответ, и Гаутама уже назвал его в своей первой сутре. Знание, то есть подлинное знание, одно только могло привести к устранению ложного знания, и начатый таким образом процесс в конечном счете вел к освобождению в смысле полного прекращения страдания.

Для того чтобы судить, насколько Удаяна в дей-

ствительности отступил здесь от позиции Гаутамы, нам необходимо разобрать два главных вопроса.

Во-первых, весь процесс (причинная цепь), в конечном счете приводящий к освобождению, как его понимал Гаутама, был строго определен и не оставлял места для божественного вмешательства в любой форме, а теория Удаяны об освобождении благодаря поклонению богу явно предполагала подобное вмешательство. Другими словами, в соответствии с самим Гаутамой познание автоматически вело к устранению ложного знания, это в свою очередь вело к устранению зла и т. д. Кульминацией всего процесса является устранение страдания, что означает полное освобождение. Насколько все это напоминает учение Будды³¹ — вопрос достаточно уместный для современных исследователей, но, к сожалению, мы не имеем возможности обратиться к нему.

Необходимо прежде всего подчеркнуть, что точка зрения Гаутамы весьма далека от излюбленного тезиса теистов, отстаиваемого с огромным энтузиазмом, например, Рамануджей³², что только поклонением богу можно вызвать его милость. И только его милость может устранить ужасающее невежество, являющееся причиной рабства людей. Очевидно, таким образом, что, «обрабатывая» философию ньяя-вайшешика в теистическом духе, Удаяна был вынужден принять также и теистическую теорию освобождения, которой Гаутама ни в коей мере не симпатизировал.

В популярном учебнике по индийской философии авторы пытаются объяснить точку зрения поздних ньяя-вайшешиков, включая и теорию освобождения. «Поздние ньяя-вайшешики, — пишут они³³, — дают нам тщательно разработанную теорию существования бога и связывают ее с доктриной освобождения. Согласно учению этих мыслителей, истинного познания реальности, тем самым состояния освобождения индивидуального «Я» можно достигнуть только по милости бога. Без милости бога ни одно индивидуальное существо не способно к достижению ни истинного познания категорий философии, ни высшей цели — освобождения». Авторы, однако, не добавляют, что все эти взгляды были приняты поздними ньяя-вайшешиками только в результате полного пренебрежения к воззрениям осно-

вателей этой философии. Это приводит нас ко второму важному вопросу, который мы хотели специально обсудить в связи с теорией Гаутама о знании, ведущем к освобождению.

Какова именно природа знания, о котором говорил Гаутама? Могла ли она иметь что-то общее с божественной милостью, без которой, по мнению поздних ньяя-вайшешиков, было невозможно подлинное знание? Для тех, кто знаком с работами самого Гаутама, может быть только один ответ на этот вопрос, и ответ резко отрицательный: Гаутама признавал статус достоверного познания только за одной его формой, основанной на признанных «способах достоверного познания» (*прамана*)³⁴. Какое бы то ни было отношение божественной милости к достижению знания в таком случае совершенно исключено. Между прочим, даже теист Ватсьяна никогда не говорил о том, что милость бога имеет какое-либо значение для получения знания, то есть знания в том смысле, который по крайней мере интересовал Гаутаму. Он говорил просто об эмпирическом знании, получаемом признанными способами достоверного познания, такими, как восприятие, логический вывод и т. д., и спорил с идеалистами, отрицавшими возможность установления или доказательства достоверности эмпирического знания. В этой связи он даже заявил, что практика является критерием истины. Мы можем сослаться здесь на вступительную часть «Ватсьяна-бхашьи», которая просто удивляет научным подходом к проблеме познания. «Успех практической деятельности (*самартха-правритти*), — говорил Ватсьяна, — достигается, когда объект (*артха*) познается способами достоверного познания (*прамана*). Следовательно, способы достоверного познания, безусловно, связаны с объектом (*артхават*). Невозможно познание (*пратипатти*) объекта (*артха*) без средств достоверного познания, без познания объекта невозможна успешная практическая деятельность. Изучив предмет средствами достоверного познания, знающий желает его или получить, или избежать этого. Его специальное усилие (*самиха*), вызванное желанием получить или избежать (объект), называется деятельностью (*правритти*), успех (*самартхья*) которой опять-таки неизменно связан с результатом (*пхала*). Тот, кто таким образом на-

прягает свои силы (*самихамана*), желая получить объект или избежать этого, или получает его, или избегает. Под объектом подразумеваются удовольствие (*сукха*) и его причина, а также страдание (*дуккха*) и его причина. Объекты *прамана* неисчислимы, потому что неисчислимы виды живых существ. Так как *прамана* неизменно связана с объектом, то *прамата*, *прамея* и *прамити* также неизменно оказываются связанными с объектом. Почему это происходит? Потому что при отсутствии самого главного из них (а именно *прамана*) подлинное знание объекта невозможно. *Прамата* обозначает того, кто, руководствуясь желанием найти или избежать объект, приступает к практической деятельности. *Прамана* — это способ, при помощи которого субъект (*прамата*) правильно познает объект. *Прамея* — правильно познанный объект. *Прамити* — правильное познание объекта. С этими четырьмя компонентами *таттва* [то есть приблизительно познание реальности] достигает своего завершения»³⁵.

Мы рассмотрели здесь программное заявление ранних ньяя-вайшешиков по вопросу о познании и убедились в том, что искать в нем лазейку для милости бога совершенно бесполезно. Таким образом, поздние ньяя-вайшешики могли говорить о том, что милость бога имеет какое-либо отношение к достижению знания, лишь полностью пренебрегая позицией основателей этой философии.

Для современных читателей одно из всех этих положений, вероятно, покажется странным. Если ранние ньяя-вайшешики так серьезно относились к эмпирической эпистемологии и даже объявляли практику обыденной жизни критерием истины, то каким образом они представляли себе освобождение в качестве конечного итога познания? Было ли это их искренним убеждением или же они упоминали о концепции освобождения, чтобы умиротворить ортодоксальные чувства своего времени? Мы не можем здесь сколько-нибудь подробно обсуждать этот вопрос. Но необходимо заметить, что даже некоторые традиционалистски настроенные индийские ученые³⁶ подозревают, что со стороны самого Гаутамы разговор об освобождении был в конечном счете искусственным. Интересно рассмотреть свидетельства «Ньяя-сутры», которые поддерживают это подозрение.

В соответствии с принятой нормой в индийских философских трактатах введение (*упакрама*) работы должно полностью согласовываться с ее заключением (*упасамхара*). Достаточно странно, что введение и заключительная часть «Ньяя-сутры» вообще не согласуются между собой. «Ньяя-сутра» открывается изложением концепции освобождения, а заканчивается рассмотрением логической ошибки или псевдооснования (*хетвабхаса*). Это полное безразличие к концепции освобождения в заключительной части «Ньяя-сутры» заслуживает серьезного внимания. Можно вполне допустить, что для автора рассуждения об освобождении в начале сутры — лишь вынужденная дань ортодоксальным чувствам того времени. Позднее мы увидим, как он хотел сделать то же самое в связи с обсуждением достоверности Вед.

Во всяком случае, если даже признать, что Гаутама вначале серьезно относился к концепции освобождения, то при всем желании невозможно отыскать в его работе тот особый взгляд на освобождение, с которым мы встречаемся в работах его поздних последователей. Признание ими бога несло с собой концепцию освобождения, характерную лишь для теистов. Автор же «Ньяя-сутры», напротив, не находит места для концепции бога в своей философии: он говорит о душе, но совершенно безразличен к концепции высшей души. Поэтому он никогда не воображал, что поклонение этой высшей душе является средством достижения высшего человеческого идеала.

Сейчас мы увидим, что Гаутама был не только далек от признания идеи бога, но фактически предполагал отказаться от нее полностью. Однако, учитывая настойчивое стремление современных исследователей сгладить явное различие между ранними и поздними ньяя-вайшешиками по вопросу о существовании бога, я приведу здесь другой пример исключительно грубого отклонения поздних ньяя-вайшешиков от первоначальной позиции этой философии. Это связано с вопросом об авторитете Вед.

Поздние ньяя-вайшешики неизменно заявляли, что Веды были откровением бога. Джаянта Бхатта³⁷ и Удаяна³⁸, например, доказывали это с огромным энтузиазмом. В этой связи они прежде всего хотели опро-

вергнуть точку зрения мимансаков, которые были решительно против любой идеи об авторстве Вед. Веды, по их мнению, были извечны (*анади*, буквально — «не имеющие начала») и безличны (*аппарушея*, буквально — «не исходящие ни от кого»). Достоверность Вед абсолютна, поэтому она не могла зависеть от авторства кого бы то ни было, даже бога. Вообразить, что Веды были созданы богом, было равнозначно признанию того, что их достоверность в конечном счете вторична и зависит от реальности самого бога. Мимансаки слишком заботились о защите достоверности Вед, чтобы допустить любую подобную возможность³⁹. Кроме того, исходя из других соображений, они уже были полностью убеждены в том, что идея бытия бога в конечном счете фантастична. Таким образом, с их точки зрения, не могло быть и речи о возможности создания Вед богом. Вполне понятно, что поздние ньяя-вайшешики вели по этому вопросу бесконечную дискуссию с мимансаками.

Однако, увязнув в этой дискуссии, поздние ньяя-вайшешики упустили из виду другую исключительно интересную позицию по отношению к Ведам, существовавшую в индийской философии. Это была позиция подлинных основателей ньяя-вайшешики. Исходя из научного для того времени мировоззрения, Гаутама и Канада не могли быть настолько наивными, чтобы поверить, что Веды, представлявшие собой массу литературных памятников прошлого, могли вообще не иметь авторства. Точно так же научные соображения привели их к взглядам, где не было места для бога. Поэтому они не могли ни согласиться с мимансаками, ни разделить отношение к Ведам, разработанное позднее их собственными последователями. Другими словами, для ньяя-вайшешиков раннего периода Веды не могли быть ни безличны в смысле отсутствия автора вообще, ни изложены любой сверхчеловеческой действующей силой, называемой богом. Следовательно, им оставалась одна возможность — доказать, что Веды имели определенное авторство; авторами Вед были все-таки люди, но, разумеется, не обычные люди с их незначительными знаниями, а наиболее мудрые, те, которых в древней Индии называли *риши*, или мудрецы. Последствием этого было низведение авторитета Вед до самого земного уровня:

по существу, Веды были не более авторитетны, чем медицинские трактаты и народные магические заклинания для удаления яда из человеческого тела после укуса змеи и т. д. — заклинания, которые рассматривались в древней Индии в тесной связи с медицинской практикой. В нашу задачу не входит сейчас обсуждение возможной ответной реакции со стороны мимансаков. Гораздо интереснее посмотреть, насколько вызывая все это должно было выглядеть с религиозной точки зрения самих поздних ньяя-вайшешиков.

Следствием признания бытия бога была мысль о том, что Веды являются его откровением и авторитет Вед проистекает из авторитета самого бога. Эта мысль стала практически частью философского мировоззрения поздних ньяя-вайшешиков. Удайна хотел использовать авторитет Вед как определенное свидетельство существования бога. «Непогрешимость Вед обусловлена неизменной достоверностью знания, полученного из них; это знание всегда достоверно по причине известной чистоты источника, из которого произошли Веды; этот источник — всемогущий бог»⁴⁰.

Но это не было заявлением одного лишь Удаины. Общий дух этих доказательств разделялся всеми поздними ньяя-вайшешиками. По сути дела, наиболее вероятным поводом для их рассуждений о боге был вопрос о достоверности Вед. Поэтому, если мы находим в этом существенное отступление от первоначальной позиции ньяя-вайшешиков, нам остается сделать лишь одно логическое заключение: в этой философии, как она формулировалась ее основоположниками, не было места для бога.

С этой точки зрения обсуждение вопроса о достоверности Вед в первоисточниках ньяя-вайшешики представляет особое значение для определения статуса бога в раннем варианте этой философии. Для того чтобы обсудить этот вопрос, я предлагаю сосредоточить внимание в основном на свидетельствах, содержащихся в «Ньяя-сутре», по той простой причине, что по сравнению с «Вайшешика-сутрой» «Ньяя-сутра» разбирает этот вопрос гораздо подробнее.

Нет сомнения в том, что Гаутама производил впечатление человека, защищающего достоверность Вед с огромным усердием. Он говорит об обычных мотивах

для сомнения в достоверности Вед в форме *пурва-пакши*, или точки зрения оппонента: «Они (то есть Веды) не являются достоверными потому, что они переполнены ложью (*анрита*), внутренними противоречиями (*вьягхата*) и повторениями (*пунарукти*)»⁴¹. Создается впечатление, что Гаутама тщательно отвечает на все эти возражения. Он доказывает, что Веды не содержат ни одного из приписываемых им недостатков: на самом деле в Ведах нет ни лжи, ни внутреннего противоречия, ни повторений. Только при поверхностном понимании Вед можно вообразить в них подобные недостатки. По-видимому, этого было достаточно для удовлетворения ведической ортодоксии своего времени. Однако если мы прочтем между строк то, что в действительности сказал Гаутама, то, безусловно, будем поражены некоторыми из его доказательств, которые, по существу, равнозначны отказу от восторженного благоговения перед совершенством Вед с той целью, чтобы освободить место для здравого смысла и чисто эмпирических данных. Посмотрим, например, как Гаутама предполагал ответить на главное возражение против достоверности Вед, а именно на утверждение, что Веды пропитаны ложью.

Как пытались опровергнуть достоверность Вед те, кто заявлял, что они пропитаны ложью? Ватсьяна излагает их позицию следующим образом. Веды предписывают множество ритуалов, типичным примером которых был «обряд, выполняемый для рождения сына» (*путракама-ишти*). Ведические предписания можно было считать свободными от лжи только в том случае, когда осуществление предписанных ритуалов действительно приводило к очевидному достижению желаемых результатов. Таким образом, если осуществление предписанного ритуала действительно приводило к очевидному результату, в данном случае рождению сына, то Веды можно было считать вполне достоверными. Однако это не всегда наблюдалось в действительности. Следовательно, Веды были наполнены ложью. Ватсьяна об этом говорил: «Итак, в случае с обрядом (выполняемым) для рождения сына есть недостаток в виде лжи. Согласно ведическому предписанию, человек, который хочет сына, должен выполнить для этого предписанный обряд. Но, несмотря на то, что обряд осуществляется,

надежда на рождение сына не оправдывается. Из лживости предписания, результат которого мы ожидаем увидеть, следует, что предписания типа «Тот, кто желает неба, должен выполнить обряд *Агнихотра*», результаты которого не наблюдаемы, также должны быть лживы»⁴².

На это возражение Гаутама отвечает: «Нет [то есть приписываемый недостаток в виде лжи не существует], потому что [отсутствие результатов ведических предписаний] следует отнести к неточности в исполнении обряда, несовершенству самого исполняющего и использованных средств»⁴³. Объяснение этому, данное Ватсьяной, заслуживает того, чтобы привести его полностью:

«В предписании, касающемся обряда (совершаемого) для рождения сына, нет недостатка в виде лжи. Почему? Из-за несовершенства осуществления ритуала, самого человека, осуществляющего этот ритуал, и использованных средств. Мать и отец, соединяясь вместе, получают сына посредством ритуала. Средства, используемые для ритуала, необходимы как условие для его осуществления [а именно употребленные орудия, произнесенные заклинания и т. д.]. Осуществляют ритуал родители. Осуществление ритуала является особой формой их союза. Сын появляется лишь при совершенстве этих трех компонентов. При несовершенстве [одного или всех трех компонентов] результат противоположен. В случае с ритуалом несовершенство его осуществления состоит в нарушении его деталей. Когда осуществляющий ритуал невежествен или порочен, то это означает его несовершенство. ...При брачной жизни (родителей) несовершенство действия заключено в порочном союзе; болезнь женщины и бесплодность мужчины означают несовершенства осуществляющего ритуал. Несовершенства относящихся к этому средств уже были упомянуты [в связи с ритуалом]. В обыденной жизни также есть правило: «Тот, кто желает добыть огонь, должен высечь его из кусков дерева». В данном случае несовершенство осуществления — это неправильный способ высечения огня; несовершенство осуществляющего состоит в неправильном понимании и приложении усилия, сырые и дуплистые куски дерева означают несовершенства используемых средств. Отсут-

ствие желаемого результата в данном случае не указывает на недостаток в виде лжи, так как результат возможен при условии совершенства. [Ведическое предписание, а именно:] «Человек, желающий иметь сына, должен выполнить для этого предписанный ритуал» — не отличается от правил обыденной практики»⁴⁴.

Зададим себе простой вопрос. Какова же после всех этих доказательств подлинная действенность ведического ритуала? Если налицо болезнь женщины, или бесплодность мужчины, или порочный союз, то, несмотря на осуществление предписанного ритуала, надежды на рождение сына не оправдываются. Осуществление ритуала приводит к рождению сына, только когда мужчина и женщина физически соответствуют брачной жизни и осуществляют ее должным образом. Можно ли это рассматривать как серьезное соображение в пользу подлинной действенности самого ритуала? Очевидно, надо обладать слишком смелым воображением, чтобы представить себе, что Гаутама и Ватсьяна находились в счастливом неведении о том, что у тысяч физически здоровых брачных пар в результате брачной жизни рождаются сыновья и без осуществления предписанного ритуала. Именно здесь необходимо вспомнить, что Гаутама ясно говорил о различных обычаях народов разных стран⁴⁵. Следовательно, мы должны предположить, что Гаутама и Ватсьяна были полностью уверены в том, что сыновья рождаются у физически здоровых пар даже без осуществления ими предписанного ритуала, и демонстративная защита Гаутамой действенности ведического предписания сводилась лишь к признанию, что предписываемый ритуал в конце концов никакого отношения к рождению сына не имеет. Во всяком случае, сам ритуал не обладал присущей ему действенностью для достижения желаемого результата, поскольку результат достигался только благодаря наличию необходимого условия в виде физических факторов, которые, как известно из опыта, приводят к результату даже без осуществления ритуала. Другими словами, Гаутама практически хотел, чтобы мы взглянули на причинно-следственные отношения с натуралистической точки зрения, хотя все это и было скрыто под демонстративным признанием достоверности Вед и, вполне возможно, было сделано для умиро-

творения тех, кто требовал от философов безусловного признания авторитета Вед⁴⁶.

В этой связи необходимо заметить, что, с точки зрения Гаутама, в достоверности Вед не было ничего «сверхъестественного» или «необычного», потому что эта достоверность в конечном счете имела тот же статус, что и обычные рекомендации по отношению к естественным явлениям. Это следует из приведенного заключительного замечания Ватсьяяны и становится еще более ясным из соответствующих заявлений самого Гаутама. Ватсьяяна⁴⁷ говорит, что после защиты достоверности Вед путем ответа на выдвинутые против нее возражения Гаутама переходит к выдвиганию позитивных соображений в защиту достоверности Вед. Каковы эти позитивные соображения?

Гаутама говорил: «Подобно достоверности *мантр* и *аюрведы*... их (то есть Вед) достоверность доказывается надежностью лица, произнесшего их»⁴⁸. То, что подразумевалось под этими словами, было направлено не только против подлинно ортодоксальной точки зрения на достоверность Вед, но даже и против теизма поздних ньяя-вайшешиков, поскольку заявление Гаутама опускало вопрос о достоверности Вед до чисто земного и даже банального уровня. Это становится ясным из комментария к сутре, составленного Ватсьяяной, который мы должны поэтому привести здесь полностью. Однако будет полезно заранее выяснить смысл слов «*мантра*» и «*аюрведа*», используемых в этой *сутре*.

Слово «*мантра*» не может означать, очевидно, часть Вед, так как в этом случае *сутра* как целое едва ли имеет смысл. Поздние истолкователи обычно были склонны рассматривать это слово как обозначение заклинаний и заговоров, употребляемых для извлечения яда и т. д. из тела, — заклинаний, которые в древней Индии рассматривались как часть медицины, так же как они до сих пор рассматриваются в сельских районах нашей страны. *Аюрведа* просто означает медицинскую науку древней Индии и буквально означает «знание долгожителя». Слово «*веда*», как его составная часть, должна обозначать просто «знание», а не *шрути*, или Священное писание. «Поздние найяики, подобно Вишванатхе и его последователям, заявляли, что *мантры*, или заклинания для удаления яда и т. д., так же как

аюрведа, являются не чем иным, как частями Вед. Но Пханибхушана не признавал этого. Можно доказать, что эти *мантры* и *аюрведа* означают «Атхарваведу». Но Пханибхушана доказывает, что, не учитывая тесной связи между *аюрведой* и «Атхарваведой», было бы неправильным включать первую в последнюю. Из ясных заявлений Чараки и Сушруты (представителей *аюрведы*) явствует, что они не рассматривают свои медицинские трактаты как часть «Атхарваведы»: слово «*веда*» в *аюрведе* не заменяет собой *шрути*, или Священное писание. Далее, Джаянта Бхатта усиленно доказывает, что «Атхарваведа» в отличие от *аюрведы* является составной частью Вед. Гангеша также не рассматривает *аюрведу* как часть Вед»⁴⁹.

Короче, *аюрведа* должна рассматриваться здесь просто как медицинская наука, а *мантры* — как близкие к ней магические заклинания. Рассматривая эти слова в указанном смысле, выясним, что означает *сутра*, к которой Ватсьяна составил свой комментарий? Гаутама доказал, что достоверность изречения основывается на авторитете того, кому оно принадлежит, а авторитетным считается то лицо, которое непосредственно знакомо с объектом и которое имеет желание передать кому-либо это знание. Именно так обстояло дело с медицинской наукой и близкими к ней магическими заклинаниями, используемыми для удаления яда и т. д. На тех же основаниях была установлена и достоверность Вед.

«Что подразумевается под достоверностью *аюрведы*? Ее достоверность, — как объяснил Ватсьяна, — состоит в правдивости, то есть в отсутствии чего бы то ни было, противоречащего фактам. Это означает, что предписание *аюрведы*: «Тот, кто выполняет то-то и то-то, достигает желаемого результата, а тот, кто избегает того-то и того-то, избегает нежелательного результата», в случае правильного его исполнения действительно приводит к ожидаемым результатам. Достоверность *мантр* состоит [в их правдивости, то есть] в том, что когда произносятся заклинания, предназначенные для удаления или обезвреживания яда, злого духа и удара молнии, то это действительно происходит, [то есть яд и т. д. действительно устраняются]. Благодаря чему существует эта достоверность? Она существует благодаря правди-

вости заслуживающих доверия лиц. Но что же опять-таки можно расценивать как точность заслуживающих доверия лиц? Точное знание того, что предписано, сострадание к живущим существам и желание правильно сообщить им свое знание об объекте. Заслуживающие доверия лица, которые точно знают то, что они предписывают, выражают свое сострадание живущим существам [путем советов]: «Этого следует остерегаться» и «Это вызывает боль» или «К этому следует стремиться» и «Вот средства его достижения». Для обычных живых существ, которые сами не могут понять чего-либо, подобный совет является единственным способом узнать все это. Без знания не предпринимается никаких усилий к тому, чтобы достичь или избежать этого. А без такого усилия для них не будет никакой пользы. И нет других средств для достижения этой пользы, кроме совета. [Заслуживающие доверия лица решают так:] «Мы дадим им правильный совет о том, что мы сами знаем, и они, [то есть обычные люди,] получат знание и тем самым смогут избежать нежелательного и достичь желаемого». Таким образом, советы, действительно принятые от лиц, заслуживающих доверия, и характеризующиеся тройной степенью правдивости, становятся плодотворными. Поэтому советы лиц и сами лица, заслуживающие доверия, являются источниками достоверного знания. Из [достоверности] *аюрведы*, которая представляет собой сообщение авторитетного лица о непосредственно воспринимаемых объектах, следует вывод о достоверности Вед, [которые также представляют собой сообщения заслуживающих доверия лиц] о невоспринимаемых объектах. Далее, Веды частично, например в предписании «Тот, кто желает получить деревню, должен выполнить ритуал», представляют собой сведения о воспринимаемых объектах. Из [достоверности] этой части следует сделать вывод [о достоверности тех частей Вед, где говорится о невоспринимаемых объектах]. В обычной жизни также есть много действий, основанных на совете [авторитетных лиц]. Авторитетность советчиков в обычной жизни также основана на непосредственном знании объектов, о которых они сообщают, на сострадании к другим и желании правильно информировать об объектах. [В обычной жизни сведения от лиц, заслуживающих доверия,] также являют-

ся источниками достоверного познания, потому что они характеризуются [этими тремя компонентами]. Достоверность Вед также вытекает из правдивости пророков и прорицателей. Заслуживающие доверия лица, которые являются пророками и прорицателями Вед, являются также [пророками и прорицателями] аюрведы и т. д. Следовательно, достоверность Вед надо доказывать так же, как [вывод о] достоверности аюрведы»⁵⁰.

Я выделил курсивом заключительные предложения Ватсьяны, потому что они полностью разрушают все попытки найти теистический подход к вопросу о достоверности Вед, характерный для поздних ньяя-вайшешиков, в первоначальном варианте этой философии. Как мы уже отмечали, наиболее подходящим поводом для рассмотрения концепции бога для поздних ньяя-вайшешиков был вопрос о достоверности Вед. Для них Веда были достоверны потому, что они представляли собой откровения всеведущего бога. По сути дела, одним из важнейших доказательств существования бога для них была достоверность Вед. Откуда еще, кроме как от всеведущего бога, могли Веда получить сверхчеловеческую мудрость, которой они обладали? Для Гаутамы, напротив, в мудрости, содержащейся в Ведах, не было ничего устрашающего и сверхчеловеческого. Веда, разумеется, содержали мудрость, но эта мудрость была не чем иным, как чисто земным знанием, которое излагали, например, медицинские трактаты. С точки зрения Гаутамы, те же мудрецы, которые были авторами медицинских трактатов, были и авторами Вед. Тонкость, с которой Ватсьяна использовал множественное число для обозначения «пророков» и «прорицателей» Вед, полностью устраняет возможность изображения всезнающего бога создателем Вед. Даже М. Пханибхушана Таркавагиша, который усиленно пытался обнаружить в «Ньяя-сутре» концепцию поздних ньяя-вайшешиков о существовании бога, не мог не поразиться явному расхождению между ранними и поздними ньяя-вайшешиками по вопросу об авторстве Вед. Вот суть его замечаний:

«Гаутама доказывает, что достоверность Вед основывается на правдивости их прорицателя. Но кто мог быть этим заслуживающим доверия прорицателем? Удаяна, Вачаспати и поздние найяики в целом считают

почти не требующим доказательств, что под этим заслуживающим доверия прорицателем подразумевался бог, и только бог. Но Пханибхушана считает многозначительным, что Гаутама в этой сутре использовал выражение «из авторитетности прорицателя» (*апта-праманьят*), а не «из авторитетности бога» (*ишвара-праманьят*). Ватсьяна также не упоминает бога как прорицателя Вед. Напротив, он говорит о нескольких заслуживающих доверия прорицателях-пророках Вед: *ya evaṁptāḥ vedārthānāṁ draṣṭāraḥ pravaktāraḥ sa*. Из употребления им множественного числа ясно, что он скорее говорил о «пророках», а не о всезнающем боге как прорицателе Вед. Уддйотакара также не упоминает бога как лицо, заслуживающее доверия, о котором говорилось в этой сутре⁵¹. Далее, Пханибхушана указывает, что для поздних теистов не лучше было и то, как ранние толкователи «Вайшешика-сутры» понимали ее собственное доказательство: «В «Вайшешика-сутре» Канада говорит: «Веды достоверны, потому что они рассказаны им» — *āmnāyasya tadvacanāt prāmāṇyam*. Хотя Шанкара Мишра, поздний толкователь, полагает, что выражение «потому что рассказаны им» (*tadvacanāt*) означает «потому что рассказаны богом», ранние представители философии вайшешика, подобно Прашастападе и Шридхаре, категорически утверждают, что прорицателями Вед являются пророки, а не бог: *āmnāyaḥ vedaḥ, tasya vidhātāraḥ kartāraḥ ye ṛṣayaḥ*, то есть рассказанное (*āmnāyaḥ*) означает Веды, ее создатели означают ее авторов, а именно мудрецов»⁵².

* * *

Теперь можно подвести итог нашему рассмотрению вопроса.

Во-первых, единственным смыслом, в котором поздние ньяя-вайшешики говорили о боге, была высшая душа, или *параматман*. Однако основатели этой философии признавали лишь концепцию души, или *атман*, но не высшей души. Определение души, данное ими, было, очевидно, направлено против возможности истолкования ее как более широкой категории, включающей концепцию высшей души.

Во-вторых, принимая идею бога, поздние ньяя-вайшешики в довершение объявили, что поклонением богу

можно вызвать его милость и тем самым получить освобождение. Это снова было большим отступлением от точки зрения ранних ньяя-вайшешиков. Их теория освобождения, возможно присоединенная к их философии несколько произвольно, не оставляла места для божественного вмешательства в любом случае и, более того, ставила на обсуждение проблему эмпирического познания, которое в их понимании было конечной причиной достижения *summum bonum*, или *нихшреяса*.

В-третьих, характерный тезис поздних ньяя-вайшешиков, а именно что Веды были сообщены всезнающим богом, был полностью чужд идеям подлинных основателей этой философии, для которых авторитетность Вед была не выше, чем авторитетность медицинской науки, и, следовательно, авторы Вед были такими же мудрецами, как и создатели медицинской науки.

Из всего этого явно вытекает, что, признавая бога, поздние ньяя-вайшешики резко отклонялись по целому ряду вопросов от философии в ее первоначальной форме. Более того, эти вопросы были жизненно важны для их теизма. Можно даже считать, что их доктрина бога действительно зависит от тех моментов, в которых они сочли необходимым отступить от первоначальной позиции ньяя-вайшешики. Учитывая все это, мы можем задать себе простой вопрос: можно ли увидеть в первоначальной ньяя-вайшешике предвосхищение теизма, которому поздние последователи этой философии усиленно пытались дать рационалистическое объяснение? На это можно ответить лишь отрицательно. Короче, из всего вышесказанного следует вывод, что в первоначальной ньяя-вайшешике не было концепции бога.

Покончив с этими предварительными разъяснениями, мы можем перейти к обсуждению собственных сведений «Ньяя-сутры» и «Вайшешика-сутры» по вопросу о боге. В обеих работах есть только одно ясное упоминание о боге, или *ишваре*. Я собираюсь доказать, что подлинное значение этого упоминания о боге было опять-таки очень простым. Это было заявление об отсутствии бога на том основании, что наиболее важные соображения древнеиндийских теистов в пользу его существования были несостоятельны.

Начнем с того, что «Вайшешика-сутра» полностью игнорирует концепцию бога. Во всей работе нет даже беглого упоминания об этой концепции. Что могло скрываться под этим полным безразличием к богу? Единственно разумный ответ заключается в том, что автор не верил в бога. Чтобы не согласиться с этим ответом, необходимо вообразить, что Канада действительно верил в бога, хотя по загадочным обстоятельствам он предпочел скрывать свою веру при изложении философии вайшешика. Очевидно, что мы не можем позволить себе подобное допущение, потому что оно будет явно беспричинным. Признание или непризнание бога, особенно для древнеиндийского философа, было важным вопросом, и вся «Вайшешика-сутра» доказывает невероятность присоединения Канады к агностицизму. Если он действительно верил в бога, то от него по крайней мере можно было ожидать хотя бы упоминания о боге в своей работе. Так как он предпочитал не делать этого, нам остается сделать заключение, что в его философии для бога не было места.

Более того, в том, что Канада отрицал идею бога, не было ничего случайного. Напротив, есть все основания считать, что, несмотря на все свои расхождения с мимансаками по вопросу об авторстве Вед, Канада находился под сильным влиянием мировоззрения мимансаков⁵³. Их отрицание идеи бога имело особое назначение: освободить место основному положению о том, что человеческая деятельность — в особенности в форме *яджни* — сама по себе благодаря присущей ей действительности в конечном счете приводила к желаемым результатам. Философия деятельности мимансы была бы полностью подорвана возможностью божественного вмешательства между осуществлением акта и получением его результатов. Поэтому для мимансаков было необходимо отрицать концепцию божества как таковую. Здесь важно помнить, что мировоззрение мимансы имело огромное влияние в древней Индии, и позднее мы увидим, насколько это важно для правильного понимания концепции бога также и в «Ньяя-сутре». Сейчас, однако, мы говорим о неоспоримом влиянии мимансы на Канаду. Поэтому будет вполне логичным ожидать от Канады определенного признания в атеизме. Другими словами, полное безразличие к богу

в «Вайшешика-сутре» может быть разумно объяснено лишь тем, что Канада — возможно, под влиянием Джаймини — считал необходимым уклониться от обсуждения идеи бога, излагая свою собственную философскую точку зрения.

Во всяком случае, мы должны закончить на этом рассмотрение «Вайшешика-сутры», поскольку есть предел, за который не следует заходить, обсуждая концепцию, которую сам автор текста считал неприемлемой. Но с «Ньяя-сутрой» дело обстоит несколько иначе. Она действительно упоминает о боге, хотя только один раз. Поэтому те из современных исследователей⁵⁴, которые стремятся обнаружить в первоначальном варианте ньяя-вайшешики концепцию бога поздних представителей этой философии, цепляются за это единственное упоминание о боге в «Ньяя-сутре», как за последнюю соломинку. Однако каким разочарованием для них была подлинная цель, с которой Гаутама говорил о концепции бога!

По ортодоксальной оценке «Ньяя-сутра» содержит 528 афоризмов⁵⁵. Из них единственный афоризм, ясно упоминающий бога, был написан, даже по признанию теиста Ватсьяны, безусловно, в форме *пурвапакиши*, то есть в форме взгляда оппонента, предназначенного только для опровержения. Поэтому Ватсьяна начинает *сутру* словами: «Как говорит другой» (*athāpara āha*). Какую же точку зрения собирался опровергнуть Гаутама? Он формулирует ее так: «Бог является причиной из-за явной неспособности человека достигнуть в своей деятельности желаемых результатов»⁵⁶.

Другими словами, человеческая деятельность считалась бесполезной по отношению к полученным результатам. Следовательно, она не могла рассматриваться как подлинная причина этих результатов. Что же тогда было подлинной причиной? Ей не мог быть никто иной, кроме бога.

Неизбежен в данном случае и другой вопрос: чья это точка зрения? Безусловно, теистов, поскольку она была подчеркнута противопоставлена взглядам мимансаков. Мы можем здесь привести высказывание как Рамануджи, так и Шанкары, чтобы увидеть, как в истории индийской философии теисты доказывали, споря с мимансками, что человеческие действия сами по себе

бесполезны для достижения желаемых результатов и что бог, и только бог, является подлинной причиной результатов, следующих за деятельностью.

Рамануджа⁵⁷ объяснял позицию мимансаков следующим образом: «...Учитель Джаймини думает, что религиозные поступки, а именно жертвоприношения, подарки, подношения и созерцание, сами по себе приносят вознаграждение. Так же, как действия, подобные, например, пахоте, щедрые подарки и тому подобное в обычной жизни приносят свои плоды прямо или косвенно. И хотя поступки, предписанные Ведами, сразу же не приносят вознаграждения, они могут принести его опосредствованно, а именно путем так называемой *апурвы*. Это следует также из формы ведических предписаний, таких, как «Тот, кто желает небо, должен совершить *яджню*». Поскольку предписания требуют совершения ритуалов как средства для достижения желаемого объекта, а именно неба и тому подобного, то остается только предположить, что результат достигается опосредствованно *апурвой*».

Возражая против этого, Рамануджа, ссылаясь на Бадараяну, излагает свою собственную точку зрения следующим образом⁵⁸: «Почтенный Бадараяна поддерживает уже высказанное заявление о том, что высшее лицо дарует вознаграждения, так как священные тексты, говорящие о различных *яджнях*, заявляют, что только божества — Агни, Вайю и так далее, которых ублажили *яджней*, представляющей собой не что иное, как средство ублажения божеств, — являются причиной вознаграждений, связанных с жертвоприношениями... Тексты, такие, как «Вайю — самое быстрое божество», учат, что Вайю и другие божества даруют вознаграждения. И что это является основной *высшей душой*, являющейся *внутренней душой Вайю и других божеств, которая удовлетворена подношениями и дарует вознаграждения*... В обычной жизни люди, занимаясь сельским хозяйством и тому подобным, приобретают богатство в различных формах и умиротворяют им своего властелина или прямо, или через его чиновников и слуг; и властелин вслед за этим вознаграждает их по мере их заслуг и подношений. С другой стороны, тексты веданты дают поучения о субъекте, который превосходит сферу всех других средств познания, то есть о выс-

шем лице, которое свободно даже от тени несовершенства, является хранителем всех благородных качеств в их высшей степени совершенства; о жертвоприношениях, подарках, подношениях, которые полезны для умиловливания этого лица; о восхвалении, поклонении и созерцании, которые его умиловливают непосредственно; о вознаграждениях, которые оно, удовлетворенное таким образом, дарует; о преходящем счастье и некотором освобождении».

Шанкара⁵⁹ доказывал практически то же самое, хотя следует здесь напомнить, что его концепция бога, или высшего правителя, была достоверна лишь с эмпирической точки зрения: «Теперь мы переходим к другой черте, принадлежащей *Брахману* в той мере, в какой он связан с обыденным миром, в котором мы различаем правителя и объекты его правления. Возникает вопрос: появляются ли тройственные результаты деятельности, которые переживаются созданиями, находящимися в состоянии *сансара* — а именно страдание, удовольствие и смешение этих чувств — *в итоге самих действий или благодаря богу?* На этот вопрос *сутракара* (Бада-раяна) отвечает: благодаря богу, потому что это единственная возможность. Только правитель всего мира, который поочередно обеспечивает сотворение, существование и разрушение Вселенной и который знает все различия места и времени, один способен даровать все эти виды вознаграждения соответственно достоинствам деятелей; с другой стороны, действия, заканчивающиеся, как только они совершены, не могут вызывать результата когда-то в будущем, поскольку из ничего ничто не вытекает. Нельзя преодолеть это затруднение и допустить, что действие заканчивается лишь после достижения какого-либо результата в соответствии с его природой и что деятель когда-то в будущем получит результат своего действия. Результат действия является таковым только через его восприятие деятелем; только в момент, когда какое-то наслаждение или боль — то есть результат какого-то поступка — воспринимается совершившим этот поступок, люди понимают, что это «результат». Но, с другой стороны, имеем ли мы право допустить, что результат когда-то в будущем может быть воспринят из так называемого сверхчувственного источника (*апурвы*), который сам предполагается как

прямой результат поступка? Так называемая *апурва* представляет собой нечто неразумное по своей природе, она сравнима с куском дерева или металла и, как таковая, не может действовать, пока ее не приведет в движение определенное разумное существо. Но не доказывается ли это тем фактом, что поступки действительно вознаграждаются? Ни в коем случае, отвечаем мы, ибо факт вознаграждения может быть отнесен за счет действия бога».

Нет необходимости цитировать дальше Шанкару, так как уже ясно, что в действительности стремился сказать Гаутама в форме *пурва-накши* в той единственной *сутре*, в которой он упоминал о боге. Посмотрим сейчас, как Гаутама опровергал эту *пурва-накшу* в *сутре*, следовавшей сразу же за цитированной: «Нет. Без человеческой деятельности нет результатов»⁶⁰.

Что это означало на самом деле? Это просто означало, что бог не рассматривался как подлинная причина результатов человеческой деятельности. Напротив, подлинной причиной результата человеческой деятельности была сама эта деятельность, поскольку без человеческой деятельности никаких фактических результатов не было. Другими словами, если бог был подлинной причиной этих результатов, как заявляли теисты, то предполагалось, что бог и производит эти результаты независимо от деятельности людей. Но, доказывал Гаутама, дело в том, что без человеческой деятельности не будет и никаких результатов.

Я полностью уверен, что поздних теистов не удовлетворял этот простой и ясный смысл высказанных суждений. Они настойчиво пытались найти какую-то теологическую тонкость, подразумеваемую в этих двух *сутрах* Гаутамы. Но я также уверен в том, что, пытаясь это сделать, они пришли к полному разногласию между собой⁶¹. Нетрудно увидеть подлинную причину этой неудачи. Они пытались найти какой-то намек там, где его в действительности не было. Очевидно, есть определенная граница, за пределами которой простой смысл заявления Гаутамы мог быть извращен, чтобы приспособить его к позднейшим теологическим задачам.

Однако если отбросить все эти позднейшие теологические вымыслы, то не будет никаких трудностей с тем

противоречием, которое пытались решить эти две *сутры*. По сути дела, это было хорошо известное противоречие древней индийской философии. В соответствии с теистическим взглядом, который защищали *видные ведантисты Рамануджа и Шанкара*, человеческая деятельность сама по себе не может привести к определенному результату. Поэтому было необходимо постулировать бога в качестве подлинного распорядителя результатами человеческой деятельности. Гаутама, возможно, под влиянием Джаймини опроверг этот взгляд и доказал, что человеческая деятельность сама по себе приводит к определенным результатам. Следовательно, с этой точки зрения бог был лишь излишней гипотезой.

Сутра, следующая сразу же за теми двумя, которые мы рассмотрели, была исключительно краткой и представляла собой половину предложения. Буквально она означала: «Потому что создаются ею, нет доказательств»⁶².

Эта *сутра* явно предназначалась для того, чтобы подвести итог всему обсуждению, хотя из-за исключительно сжатой формы, в которой она была выражена, сами слова, употребленные в *сутре*, не передавали ее полный смысл. Что же тогда в действительности означала эта *сутра*? Способ, которым следует интерпретировать подобные афоризмы, состоит в нахождении пропущенных слов в непосредственном контексте, в согласовании незаконченного предложения с теми, которые непосредственно предшествовали ему. Когда мы сделаем это, полный смысл *сутры* сразу же предстанет перед нашими глазами. Вот он: «Потому что [результаты человеческой деятельности] создаются ею, [то есть самой деятельностью], нет доказательств [существования бога]».

Около сотни страниц утомительных теологических рассуждений⁶³ написано М. Пханибхушана Таркавагишей для объяснения реального смысла этой *сутры*. Главным положением, которое он стремился обосновать, было то, что Гаутама не собирался опровергать концепцию бога как таковую, а лишь особую концепцию бога, согласно которой он создавал результаты сам, не принимая во внимание человеческой деятельности. Возражая против такой концепции бога как единственного распорядителя человеческой деятельности, Гаутама хо-

тел защитить концепцию бога, в которой он выступает лишь условно распределителем результатов человеческой деятельности. Другими словами, хотя в конце концов бог и распределял результаты человеческой деятельности, он подчинялся также природе самой деятельности.

Возражая против такой теологической версии, нет смысла противопоставлять ей другую, не менее теологическую по смыслу, и доказывать, что взгляд, приписываемый здесь Гаутаме, равнозначен, по существу, решительному сокращению приписываемого ему (богу) всемогущества. По сути дела, сам Пханибхушана поднимает этот вопрос в форме возможного возражения тому, что он считает действительной позицией Гаутамы, и по-своему отвечает на это возражение. Однако нас не занимает внутренняя последовательность этой теологической позиции. Нас интересует вопрос, вплетаются ли действительно теологические идеи в афоризмы Гаутамы?

Из ясного смысла *сутр* уже видно, насколько это неверно. Необходимо значительное искажение текста, чтобы усмотреть в *сутрах* тот смысл, который нам навязывает Пханибхушана. Однако, говоря это, я полностью отдаю себе отчет в заслугах Пханибхушаны как интерпретатора «*Ньяя-сутры*» и в том, что наше понимание этой работы оставалось бы во многом незавершенным без подобного разъяснения «*Ньяя-сутры*» Пханибхушаной. Поэтому, не соглашаясь с ним, я, естественно, стремлюсь к более подробному объяснению этого несогласия.

Навязывая теологические идеи в интерпретации этих трех *сутр*, Пханибхушана обильно цитирует авторитетные источники в поддержку этой тенденции. Однако странно, что к числу этих авторитетных источников он относит в основном Упанишады, «*Брахма-сутру*» и комментарии к ней, подобные тем, какие давал Шанкара. Это странно, потому что из собственных свидетельств «*Ньяя-сутры*» явствует, что сам Гаутама не склонен был рассматривать их как подлинно авторитетные источники. Это важный момент, нуждающийся, однако, в некотором разъяснении.

В нашей ортодоксальной терминологии ведическая традиция имеет два аспекта, а именно: деятельности

и познания. Под первым подразумевалась ритуальная часть Вед, так называемая *карма-канда*. Под последним подразумевалась познавательная часть Вед, так называемая *джняна-канда*. Выдающимися представителями этих двух аспектов ведической традиции были соответственно Джаймини и Бадараяна. Джаймини под Ведами прежде всего подразумевал *карма-канду*, то есть ритуалы и предписания для их осуществления. Следовательно, то, что в ведической литературе прямо не означало ритуальное предписание, должно было рассматриваться как *артхавада*, то есть фрагмент, прямой смысл которого следовало отрицать, приписывая ему значение восхваляющего ритуальное предписание. Упанишады, или то, что традиционно рассматривалось как *джняна-канда* Вед, были для Джаймини именно такой *артхавадой*. Это было совершенно неприемлемо для Бадараяны, который считал свою «*Брахма-сутру*» не чем иным, как систематизацией взглядов, характерных для Упанишад. Отсюда в древней Индии намечается исключительно серьезное расхождение по вопросу о подлинном содержании ведической традиции. Джаймини и его последователи заявляли, что Веды состоят из *видхи* (то есть ритуального предписания) и *артхавады* (заявление, которое полностью отвергалось Бадараяной и его последователями, представителями *джняна-канды*).

Учитывая это, прежде чем цитировать Упанишады, «*Брахма-сутру*» и ее комментарии в защиту взглядов, которые приписывались Гаутаме, необходимо выяснить собственное отношение Гаутамы к подлинному содержанию ведической традиции. Мы уже видели, что он не соглашался с мимансаками по вопросу об авторстве Вед и что, с его точки зрения, в авторитетности Вед не было ничего устрашающего или сверхъестественного. Однако соглашался ли он с Джаймини, который считал, что Веды — это, по существу, *карма-канда*? Если, опираясь на собственные свидетельства «*Ньяя-сутры*», мы находим, что Гаутама в целом был склонен рассматривать основное содержание Вед скорее с точки зрения Джаймини, чем Бадараяны, то мы должны сделать вывод, что авторитетность *джняна-канды* была непригодной для усиления его позиции. Другими словами, позиция, действительно подкрепленная авторитетностью

джняна-канды, никоим образом не могла быть позицией самого Гаутамы, так как в «Ньяя-сутре» он защищает *карма-канду*, лишь поскольку это касается содержания Вед.

К счастью, сам Гаутама не оставил никаких неясностей в своем отношении к подлинному содержанию Вед. Все его обсуждение достоверности Вед было не чем иным, как защитой достоверности ритуальных предписаний. Веды, доказывал он, не содержат ни лжи, ни внутренних противоречий, ни бесполезного повторения, потому что ведические предписания относительно ритуалов были свободны от всего этого. Во всем своем обсуждении он не позволил себе даже намек на то, что Веды означают для него нечто большее, чем *карма-канда*. *Джняна-канда* Вед едва ли имела какое-либо значение для него, судя по тому, что он действительно написал. Здесь можно процитировать пять сутр, в которых он определял содержание Вед так, как он его понимал⁶⁴:

«[Веды достоверны], потому что при правильном изложении [ведических текстов] они приобретают смысл».

«Потому что они определяются как предписание (*видхи-вачана*), разъясняющее утверждение (*артхавада-вачана*) и повторение (*анувада-вачана*)».

«Предписание — это утверждение, которое предписывает [определенное действие]».

«Заявления, восхваляющие (*стути*), осуждающие (*нинда*), упоминающие противоположные предписания (*паракрити*) и говорящие об обычной практике (*пуракалла*), называются разъясняющими заявлениями (*артхавада*)».

«Повторение (*анувада*) — это преднамеренное повторное высказывание теми же [словами] (*видхи-анува-чана*) и [преднамеренное повторное высказывание] [с тем же] смыслом (*вихита-анувачана*)».

Так в древнеиндийской философии мог говорить только если и не полностью убежденный мимансак, то, во всяком случае, имеющий довольно много общего с мимансаками в отличие от ведантистов. Следовательно, учитывая очевидное расхождение между отношением мимансы и веданты к содержанию Вед, необходимо согласиться с тем, что ссылка на авторитет Упанишад и

«Брахма-сутры» для укрепления подлинной позиции Гаутамы непригодна. Пханибхушана же полностью игнорирует это — так же как это делал сам Ватсьяяна⁶⁵, приписывая Гаутаме ведантическую или близкую к ней концепцию освобождения, — и продолжает защищать приписываемую Гаутаме теологию ссылками на Упанишады, «Брахма-сутру» и работы более поздних ведантистов вроде Шанкары. С другой стороны, если вспомнить пристрастие самого Гаутамы к взгляду мимансы на Веды, то вероятное влияние Джаймини на атеистическую аргументацию «Ньяя-сутры», возможно, станет для нас более ясным. Человеческая деятельность, доказывал Гаутама в согласии с Джаймини, сама создает собственные результаты, и поэтому предположение о боге как распределителе этих результатов неправильно.

* *

*

Наше обсуждение атеизма первоначальной ньяя-вайшешики осталось бы незавершенным без короткого обзора взглядов Гаутамы на действующую причину (*нимитта-карана*) Вселенной, особенно потому, что, когда поздние ньяя-вайшешики пытались рассматривать бога как причину Вселенной, они должны были употреблять слово «причина» в особом смысле *нимитта-карана*. Каким же тогда было личное отношение Гаутамы к концепции *нимитта-караны*? Афоризмы «Ньяя-сутры», следующие сразу же за теми тремя, в которых обсуждается вопрос о боге, дают ясный ответ на вопрос. Однако пусть нас не увлекают изумительные способности некоторых поздних интерпретаторов и не заводят в лабиринт всевозможных любопытных мыслей, содержащихся в этих афоризмах. Сосредоточим внимание на очевидном значении нижеследующих сутр.

Три сутры⁶⁶ означают:

«Существующие предметы появляются без какой бы то ни было действующей причины, [то есть благодаря только материальной причине], из-за наблюдаемой остроты шипа и т. д.».

«Отсутствие действующей причины само является формой действующей причины, [поэтому утверждение об] отсутствии действующей причины несостоятельно».

«Возражение несостоятельно из-за явного различия в значении между выражениями: «[наличие] действующей причины» и «отсутствие действующей причины».

Как мы должны понимать эти сутры? Во-первых, следует отметить, что, даже по признанию ортодокса Вачаспати Мишры, эти три сутры представляют собой законченную часть (*пракарана*) текста. Это означает, что в третьем из приведенных выше афоризмов мы должны видеть окончательную позицию автора текста по затронутому вопросу. Но этот третий афоризм был явно ответом на возражение, выдвинутое в непосредственно предшествующем афоризме. Другими словами, во второй *сутре* мы должны видеть *пурва-пакшу*, или точку зрения оппонента. Но в соответствии с обычной манерой автора было бы естественно выдвинуть возможное возражение против собственной точки зрения сразу же после ее изложения. Следовательно, предполагая такого рода порядок, мы должны искать точку зрения самого Гаутама по обсуждаемому вопросу в первой из трех цитированных сутр.

С учетом этого рассуждение, содержащееся в трех сутрах, сводилось коротко к следующему. После отрицания существования бога (в трех сутрах, непосредственно предшествовавших этой части текста) Гаутама объявляет об отсутствии действующей причины (*нимитта-карана*) Вселенной. Против этого он выдвигает возможное возражение, что даже отрицание действующей причины равнозначно ее признанию. И наконец, Гаутама отвечает, что такой словесный маневр бесполезен, потому что признание действующей причины и ее отрицание имеют определенно различный смысл.

Необходимо снова напомнить, что эти три сутры следуют сразу же за теми, в которых Гаутама возражает против бытия бога. Таким образом, становится ясной логическая последовательность его рассуждения. Отрицание бога как распорядителя результатами человеческих действий вызывает вопрос: «Но разве нет действующей причины Вселенной?» Другими словами, даже признавая, что концепция бога как распорядителя результатами человеческой деятельности неправильна, мы оставляем открытым вопрос о признании его существования в смысле действующей причины, или *нимитта-караны*, Вселенной, поскольку Вселенная не мо-

жет рассматриваться возникшей исключительно благодаря материальной причине. Возражая против этого, Гаутама доказывал, что вовсе не было необходимости допускать какую бы то ни было действующую причину Вселенной. Но как тогда могла возникнуть Вселенная благодаря одной лишь материальной причине? Ответ Гаутамы был в высшей степени ошеломляющим: из-за наблюдаемой остроты шипа и т. д. Это была, безусловно, ссылка на *свабхава-ваду*, или доктрину естественной причинности; наблюдаемая острота шипа и т. д. была типичным примером, которым эта доктрина иллюстрировалась в упоминавших ее народных стихах. Мы уже обсуждали эту доктрину и видели, что в борьбе между *ишвара-вадой* (доктриной бога) и *свабхава-вадой* (доктриной природы) мы имеем дело с самым ранним проявлением борьбы между религией и наукой в древней Индии⁶⁷. Сейчас мы должны просто заметить, что Гаутама, один из самых первых индийских философов, сознательно защищавших научное понимание, предлагал отказаться от доктрины бога в пользу доктрины природы. Намеком упомянув о доктрине *свабхава* выражением «из-за наблюдаемой остроты шипа», он показал тем самым, что предположение о действующей причине Вселенной было излишним, так как материальная причина по законам, присущим ее природе, достаточна для появления Вселенной в том виде, в котором она предстает перед нами.

Это усмотрение доктрины *свабхавы* в «Ньяя-сутре» покажется некоторым нашим современным ученым пределом абсурда, так как поздние найяики, подобно Удайне, специально уделяли внимание опровержению этой доктрины. Но здесь вновь мы можем видеть только отступление поздних найяиков от первоначальной позиции этой философии. Однако, как бы легко поздние представители ньяя-вайшешики ни опровергали доктрину *свабхавы*, несомненно то, что Гаутама явно упомянул эту доктрину, не считая нужным опровергать ее. Это безразличие к опровержению *свабхава-вады* — особенно в контексте его опровержения доктрины бога, или *ишвара-вады*, — могло означать лишь принятие им доктрины *свабхавы*.

Конечно, Ватсьяяна видел, что обсуждение Гаутамой *нимитта-караны*, или действующей причины Все-

ленной содержит ясное упоминание доктрины *свабхавы* и совершенно не обнаруживает никакого стремления опровергать ее. Понятно, что это вызывало его неудовольствие особенно потому, что в отличие от Гаутама сам Ватсьяна занял теистическую позицию. Поэтому, пытаясь интерпретировать Гаутаму с собственных позиций, Ватсьяна должен был доказать, что Гаутама, по сути дела, опровергал доктрину *свабхавы*. Но где же именно в «Ньяя-сутре» от Гаутама ожидалось опровержение этой доктрины? Конечно, не в том месте, где обсуждается противоречие между доктриной *нимитта-караны* и *свабхава-вады*. Это обсуждение завершается замечанием о необоснованности возражения по поводу того, что отрицание концепции действующей причины Вселенной, по существу, означает неявное принятие этой концепции. Гаутама полностью отбрасывает это возражение и переходит к обсуждению других вопросов. Становится очевидным, что Гаутама безоговорочно отрицает концепцию действующей причины Вселенной. Это отрицание вытекает у него из признания доктрины *свабхавы*. Но этот очевидный смысл был для Ватсьяны в высшей степени неприемлемым. Поэтому он попытался найти такое место в «Ньяя-сутре», в котором можно было бы приписать Гаутаме опровержение доктрины *свабхавы*. Где же было такое место? Ватсьяна доказывал, что в этой части, посвященной противоречию между доктриной *свабхавы* и доктриной *нимитта-караны*, Гаутама не позаботился опровергнуть доктрину *свабхавы* потому, что он уже отверг ее в «Ньяя-сутре» III.2.61 и далее в связи с вопросом: появляются ли живые существа благодаря *карме* или нет?

Однако обратим внимание на определенные трудности интерпретации, предложенной Ватсьяной. Начнем с того, что признание этого означает молчаливое отрицание того четкого плана, которому следовал Гаутама в «Ньяя-сутре». В соответствии с интерпретацией Ватсьяны Гаутама, опровергнув доктрину *свабхавы* в третьей главе своей работы, вернулся к ней в следующей главе, где, выдвинув против этой доктрины несостоятельное возражение и показав его несостоятельность, переходит к обсуждению совершенно других вопросов. Очевидно, что это не соответствовало тому плану, ко-

торому принято было следовать в философской работе, особенно в литературе *сутр*, где лапидарность стиля считалась высшей формой литературного достоинства. Во-вторых, когда упоминаемые Ватсьяной подлинные фрагменты «Ньяя-сутры», якобы содержащие опровержение Гаутамай доктрины действующей причины Вселенной, рассматриваются должным образом, то они показывают опровержение лишь внешне похожего взгляда. Вопрос, обсуждавшийся там в действительности, касался происхождения живых существ, и Гаутама, с крайне ограниченным знанием эмбриологии, доступным в его время, доказывал, что в процессе утробного развития участвуют не только атомы. В соответствии с его точкой зрения одним из этих факторов была *адришта*, или «невидимое». Доктрина *адришты* в философии ньяя-вайшешика и ее отношение к доктрине *апурва* мимансаков нуждаются в тщательном изучении, но мы не располагаем такой возможностью. Однако к нашему доказательству имеет отношение то, что концепции *адришты* и *нимитта-караны* существенно различались и, следовательно, заявление Ватсьяны о том, что принятие Гаутамай концепции *адришта* в одном контексте обязательно означает принятие *нимитта-караны* в другом, совершенно неправомерно. Под *нимитта-караной* Вселенной подразумевалось нечто, по существу, сознательное. Это была концепция сознательного деятеля, выступающего в качестве действующей причины Вселенной. *Адришта* же, напротив, была чем-то внутренне бессознательным. Мы уже видели, что Шанкара сравнивал ее с куском дерева или металла. Сами ньяя-вайшешики также воспринимали ее как чисто материальную силу. В «Вайшешика-сутре»⁶⁸ это было проиллюстрировано примерами с притягиванием иголки к магниту и движением воды по стеблю растений. Упоминание Гаутамай такой, по существу, материальной силы, как фактора, участвующего в утробном развитии, едва ли поэтому может быть истолковано как его отрицание доктрины *свабхавы* ради *нимитта-караны*, или действующей причины Вселенной.

Следовательно, вопреки Ватсьяне есть основания думать, что сам Гаутама хотел защитить доктрину *свабхавы* от доктрины разумной действующей причины Вселенной.

Теперь мы можем подвести итог рассмотрению исключительно интересного аспекта атеизма первоначальных ньяя-вайшешиков. Мы уже видели (гл. 8), что некоторые из наиболее ранних возражений против теизма исходят от сторонников доктрины *свабхавы*. Эта доктрина могла быть некоторой формой независимого мировоззрения без явной принадлежности к какой-либо определенной философской системе. Но склонность к какой-либо определенной философской системе должна была рано или поздно появиться. Индийские материалисты и философы с явно материалистическими наклонностями увидели в этой натуралистической доктрине явную возможность усиления своих собственных философских позиций, особенно против теистов и их доктрины сотворения Вселенной разумной действующей силой. Мы уже видели это более или менее четко в системах локаята и санкхья. Теперь мы могли убедиться в том, что это справедливо и по отношению к древнеиндийским атомистам.

Я надеюсь, что мне удалось доказать главное положение этой работы, а именно что подавляющее большинство выдающихся индийских философов в действительности были убежденными атеистами. Мне остается показать, почему я также заявил, что в учении Маркса мы можем видеть научное завершение атеистических поисков наших философов.

Отправным пунктом этого обсуждения является *главный недостаток* индийского атеизма, который, как я собираюсь показать, преодолен только в марксовом атеизме. Что же это за недостаток?

Наши философы старались доказать, что с логической точки зрения идея бога была только иллюзией, необоснованным допущением, укрепившимся в определенных признанных формах ошибочного мышления. Однако они нигде не достигали своей цели, которой могло быть лишь полное искоренение идеи бога из индийской мысли. В индийской мысли идея бога пережила — и пережила надолго — все философские рассуждения, призывавшие к ее отрицанию. Невозможно было понять, как, несмотря на свою иллюзорность, идея бога могла обладать такой реальной властью над человеческим сознанием?

Очевидно, что она имела свои корни где-то вне сферы чистой философии, и, следовательно, философское разоблачение ее порочности — каким бы радикальным оно ни было — никогда не могло быть достаточным для того, чтобы изжить эту идею. Маркс — первый философ, показавший подлинную основу идеи бога и реальный путь к освобождению от этой идеи. Полагая, что индийские атеисты серьезно хотели, чтобы другие разделили их убеждения, подлинники наследники их традиций не могут не принять марксизм.

* *
*

Лучший способ ознакомить читателей с учением Маркса — привести его собственные слова. Вот как он оценивал атеизм Фейербаха, которого он во многих

отношениях считал своим предшественником: «Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна быть сама подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована»¹.

В другом месте Маркс вместе с Энгельсом подчеркивает то же положение, хотя и в более широком смысле идеологии вообще. «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни... Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., — но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию — общением, вплоть до его отдаленнейших форм...

Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание... Таким образом, это понимание истории заключается

в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения — то есть гражданское общество на его разных ступенях — как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. и т. д., и проследить процесс их возникновения на этой основе... Это понимание истории... приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в «самосознании»..., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории... Действительное, практическое уничтожение этих фраз, устранение этих представлений из сознания людей достигается, как уже сказано, изменением условий, а не теоретическими дедукциями»².

Маркс и Энгельс написали это в 1845—1846 годах, когда мало достоверного было известно о «древнем обществе». Теперь благодаря прогрессу антропологии и археологии мы имеем огромное богатство фактического материала о предыстории человечества.

И как блистательно все это подтверждает главные формулировки Маркса и Энгельса!

Основой отрицания Марксом религии является не чистый разум, а тот бесспорный исторический факт, что человек создает религию³. Это, естественно, не означает, что человек религиозен по своей природе или что вера в бога — это выражение его врожденных качеств. Напротив, это означает, что только на некоторой определенной стадии исторического развития и в ответ на некоторую определенную материальную потребность человек создает религию — формирует идею бога, жертвоприношения, молитвы и умиротворения. Отсюда вытекает, следовательно, что только при определенных обстоятельствах человек сможет изжить свое религиозное мировоззрение. Другими словами, идея бога не яв-

ляется ни произвольным творением философов и мыслителей, ни необходимым придатком человеческого сознания. Эта идея возникла в человеческом сознании только при конкретных материальных условиях, с изменением которых она обязательно отомрет.

Человек создает религию. Но человек — это не абстрактное существо, неизвестно откуда попавшее на землю.

Человек появился на земле⁴ как результат в высшей степени сложных природных изменений, продолжавшихся огромный период времени. Следовательно, так же как и животные, человек — это часть природы. Однако с его появлением начинается новая стадия в эволюции органической жизни, в которой отношения между животными и природой претерпевают качественное изменение. Взаимодействие между другими животными и природой является с их стороны пассивным и чисто приспособительным. Даже тогда, когда они реагируют на явления природы и изменяют ее, они не более сознательны в этом, чем реки, которые изменяют свои русла. Их действия и формы приспособления наследуются биологически. Как и животное, человек также должен приспособливаться к окружающему миру. Но это не все. Решающим для него является то, что он прежде всего сознательно приспособливает природу к своим потребностям, а не участвует бессознательно в природных процессах в той мере, в какой это позволяет унаследованная им биологическая структура. Соответственно его отношение к природе не является только лишь пассивным. Это активное отношение — отношение субъекта и объекта.

За счет чего происходит это решающее изменение? Конечно, не на основе одного только биологического приспособления, которым человек наделен от природы, а благодаря тому, как он использует свой мозг, свои руки и свои органы речи. Пользуясь ими, он изобретает для себя новые приспособления. А использование их означает не что иное, как *труд*. «Труд, — говорит Маркс⁵, — есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как

сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу... Он пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи... Так данное самой природой становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего».

Новый орган, удлиненный самим человеком, удачно характеризуется Гордоном Чайлдом как его «внетелесный орган»⁶. История изобретения внетелесного органа восходит к временам, когда впервые были взяты в руки простейшие инструменты, сделанные из сломанного сука или обломка камня, и продолжается до нашего времени, когда совершенствование таких органов дает возможность совершать почти безграничное количество операций практически в любой среде.

Но было бы неправильным думать, что внетелесные органы, с помощью которых человек переступает пределы своего чисто биологического наследства, являются просто материальными предметами, такими, как каменный топор или электронно-счетная машина. Некоторые из них имеют и духовную природу. «Это духовное средство, — добавляет Гордон Чайлд⁷, — не ограничивается идеями, которые могут превращаться — и превращаются — в механизмы и орудия, успешно контролирующие и преобразующие внешнюю природу, и языком, который является средством выражения идей. Это духовное средство включает в себя также то, что часто определяется как общественная идеология — ее суеверия, религиозные верования, убеждения и художественные идеалы. Очевидно, преследуя идеологические цели и вдохновляемые идеями, люди совершают действия, никогда не наблюдаемые среди других животных».

Из всего этого нас особенно интересуют здесь те идеи и верования, которые, имея малозаметное или

совсем незаметное отношение к реальности, могут оказывать огромное влияние на человека в определенных конкретных условиях и изживая которые человек снова перестает видеть в них какой бы то ни было смысл. Однако эти идеи и верования следует обсуждать в их реальных условиях, как писал Маркс, с точки зрения реально деятельных людей, обусловленных производительными силами и общением, соответствующим этим производительным силам, то есть, короче говоря, в контексте человеческого общества, в основе своей детерминированного развитием производства.

В соответствии с поступательным движением в развитии способа производства эволюция человеческого общества в целом разделяется на три главные стадии: доклассовое общество, классовое общество и бесклассовое общество⁸.

«В доклассовом обществе, или при первобытном коммунизме, уровень производства был настолько низок, что требовались максимальные усилия всей общины для поддержания ее на минимальном уровне существования. Не существовало излишков. Одному человеку жить за счет другого было невозможно»⁹. Поэтому не было эксплуатации одной части общины другой. Это было коммунистическое общество, хотя в основном в том смысле, что все его члены были одинаково бедны и одинаково были обязаны принимать участие в общем труде всего общества.

Но уровень производства развивался, и, когда он достиг той стадии, на которой появляется излишек, превышающий потребности простого поддержания жизни общества, создавались условия для специализации отдельных групп в различных ремеслах, в то время как остальные члены общины обеспечивали их своей поддержкой. «Такое разделение труда... вело к дальнейшим усовершенствованиям в технике, пока в конце концов не возникло новое разделение труда — качественно новое разделение между подлинными производителями и организаторами производства. Организаторы производства были вождями или священнослужителями, первооткрывателями в таких науках, как астрономия и математика, необходимых для развития земледелия. Характер их работы был таков, что обеспечивал им власть, и со временем эти хранители средств про-

изводства превратили себя в их собственников. Община была разделена на трудящихся и правителей»¹⁰.

Нам еще только предстоит получить полные сведения о том, как именно осуществлялся этот переход от примитивного доклассового общества к классовому в различных частях земного шара. Однако вполне очевидно, что это происходило в результате развития средств производства и что одновременно с этим понадобился новый механизм для сохранения общества, разделенного на классы. Этот механизм называется государством: оно было построено на развалинах примитивной коммунистической организации, и его главной функцией было сохранение классового общества в таком виде, при котором тем или иным способом сохранялась его главная черта, а именно классовая эксплуатация.

«Итак, государство, — говорит Энгельс¹¹, — никоим образом не представляет из себя силы, извне навязанной обществу...

Государство есть продукт общества на известной ступени развития; государство есть признание, что общество запуталось в неразрешимое противоречие с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно. А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая, по-видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновение, держала его в границах «порядка». И эта сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, все более и более отчуждающая себя от него, есть государство...

Так как государство возникло из потребности держать в узде противоположность классов; так как оно в то же время возникло в самих столкновениях этих классов, то оно по общему правилу является государством самого могущественного, экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом и приобретает таким образом новые средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса».

Следовательно, должны были быть выработаны различные методы для укрепления этого нового аппарата,

и внетелесное духовное средство, которое мы называем религией, приобрело на этой стадии особое значение: оно стало эффективным паллиативом для народа и поэтому также эффективным средством управления государством. Это приводит нас к пониманию основной функции религии, указанной Марксом еще в 1844 году: «Это государство, это общество порождает религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* (вопрос чести. — *Ред.*), его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *услადой* которого является религия.

Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа.

Упразднение религии как *иллюзорного* счастья народа есть требование его *действительного* счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть *требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*. Критика религии есть, следовательно, в *зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом* которой является религия.

Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым¹ цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека

до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого.

Задача истории, следовательно — с тех пор как исчезла *правда потустороннего мира*, — утвердить *правду посюстороннего мира*. Ближайшая *задача философии*, находящейся на службе истории, состоит — после того как разоблачен *священный образ* человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его *несвященных образах*. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики*¹².

Маркс возвращается к этому же вопросу в другом месте, в своем зрелом исследовании: «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, то есть материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом, свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем. Но для этого необходима определенная материальная основа общества, или ряд определенных материальных условий существования, которые представляют собой естественно выросший продукт долгого и мучительного процесса развития»¹³.

Я выделил курсивом последнее предложение потому, что мы имеем здесь наиболее ясный ключ к пониманию исторической ограниченности индийских атеистов, в которой состоит главный недостаток их философского опровержения бога. Они никогда не были очевидцами того уровня развития человеческих производительных сил, при котором разделение общества на классы становится препятствием для дальнейшего развития производительных сил и когда такие производительные силы восстают против производственных отношений классового общества и стремятся к созданию нового бесклассового общества. То есть они не знали того уровня развития производительных сил, исходя из которого Маркс и смог полностью предвидеть бесклассовое общество будущего, общество, которое перерастает

необходимость в государственном аппарате, а вместе с ним и в религиозном «опиуме» для народа.

Единственное, что смогли сделать индийские атеисты, неизбежно ограниченные рамками исторических условий, — это дать теоретическую критику идеи бога и логическое доказательство ошибок, вытекающих из принятия этой идеи. Однако, хотя атеистические доказательства наших древних и средневековых атеистов неизбежно уступают научному атеизму, они не должны рассматриваться как бесполезные с марксистской точки зрения, поскольку они показывают — и показывают с огромным успехом, — что бог в конечном счете был только иллюзией. Но подробнее мы скажем об этом ниже.

* *

*

Если основной функцией религии является сохранение классовой структуры общества и если с уничтожением классового общества можно предвидеть исчезновение самой религии, то мы едва ли можем ожидать, что религия уже полностью оформилась в примитивном доклассовом обществе. Одним из важнейших открытий современной археологии и антропологии является то, что в примитивном доклассовом обществе нет следов религиозного верования — по крайней мере в том смысле, в котором говорили о ней до сих пор, — хотя это не означает, что люди в примитивном доклассовом обществе не нуждались во внетелесных, духовных средствах, не связанных непосредственно с реальностью. Я сошлюсь на Джорджа Томсона¹⁴.

«Жизнь дикарей, то есть доклассового общества, определялась борьбой с природой, которую они только едва начали осознавать и контролировать. Их производительные силы были неразвиты, их техника находилась на низком уровне. Но сами они, конечно, этого не осознают. Недостатки в технике восполняются в их умах магией. Магия — это иллюзорная техника, посредством которой они стремятся управлять природой произвольным усилием воли.

В классовом обществе природа все более осознается человеком и подчиняется им, но теперь община сама разделена. Техника магии развивается правящим клас-

сом как средство укрепления своих привилегий путем наделения их сверхъестественными санкциями. Таким образом, трудящиеся, не зная подлинных причин своего подчиненного положения, примиряются со своей судьбой. Это — генезис религии. Религия — это продукт магии, и она возникает вместе с классовой борьбой. Она — перевернутый образ социальной действительности. Так же как магия выражает слабость примитивного человека перед лицом природы, так и религия выражает слабость цивилизованного человека перед лицом общества.

Религия характеризуется верой в бога и практикой молитв или жертвоприношений. Самые неразвитые из известных нам дикарей не имеют богов и вообще не знают молитв или жертвоприношений. Точно так же там, где мы можем проникнуть в предысторию цивилизованных народов, мы находим уровень, на котором снова нет ни богов, ни молитв или жертвоприношений. На этом уровне мы находим только магию.

Магия основывается на принципе, что, создавая иллюзию того, что вы управляете действительностью, вы можете действительно управлять ею. На своих начальных стадиях магия просто подражательна. Вы желаете, чтобы пошел дождь, поэтому вы исполняете танец, в котором подражаете собирающимся тучам, ударам грома и падающим потокам воды. Вы вызываете в своем воображении осуществление желаемой действительности. На своих поздних стадиях акт подражания мог сопровождаться приказанием, императивом «Пусть идет дождь!». Но это приказание, а не просьба. Этот принцип коллективного принуждения соответствует стадии общества, на котором община все еще неразделенное целое, высшее по отношению к каждому и всем его членам, представляющее слабый, но объединенный фронт против враждебного мира природы.

Наука так же, как религия, выросла из магии, но если религия развивала негативную сторону магии, выражающую бессилие человека перед лицом неизвестности, то наука развивала ее позитивную сторону, выражающую его власть над известным».

Итак, мы приходим к пониманию действительной подосновы религиозного сознания — примитивного верования, погребенного под грандиозным зданием рели-

гии. И это особенно существенно для понимания той весьма своеобразной позиции древнеиндийской философии пурва-миманса, позиции, которую я охарактеризовал как предрелигиозную, или предтеистическую.

Под этой позицией я подразумевал не более чем философскую защиту основных посылок примитивной магии. В соответствии с этим мы можем здесь коснуться некоторых дополнительных деталей о различии между магией и религией.

«У маори есть танец картофеля. Молодые ростки его может сломать восточный ветер, поэтому девушки идут на поле и пляшут, изображая своими телодвижениями порывы ветра и дождя, произрастание и цветение ростков; танцуя, они поют, словами призывают ростки следовать их примеру. Они утверждают своей фантазией осуществление желаемого в действительности. Это и есть магия, добавление к реальной технике еще и иллюзорной, вспомогательной. Однако, несмотря на иллюзорность, она не совсем бесполезна. Если пляска не может оказать непосредственного воздействия на картофель, она может произвести полезное воздействие на самих девушек. Вдохновляясь тем, что их пляска спасет ростки от гибели, они с большей уверенностью и с большей энергией принимаются ухаживать за ними, чем прежде. Следовательно, в конце концов пляска может повлиять на судьбу ростков. Она изменяет субъективное отношение к реальности и косвенно изменяет самую реальность»⁴⁵.

Таким образом, в магии мы встречаемся с примером того, как идеи и верования, несмотря на всю свою иллюзорность, могут использоваться и действительно используются человеком как эффективное сверхтелесное духовное средство для осуществления его активной связи с природой. Но насколько такая иллюзия необходима человеку? Любой категорический ответ на это будет ошибочным, так как ни человек, ни мир, в котором он находится, не являются неизменной сущностью.

Магия, несмотря на свою иллюзорность, была необходима нашим диким предкам. Причиной этому, однако, была их дикость. И они были дикарями потому, что их производительные силы были в высшей степени неразвиты, их техника — в высшей степени отсталой. Маори, для того чтобы быть лучшими земледельцами,

нуждались в своем магическом танце; но фермеры на современной механизированной ферме в этом не нуждаются. Таким образом, потребность заменять иллюзией реальность — дополнять реальную технику иллюзорной — изменяется обратно пропорционально развитию подлинной техники. С достаточным развитием подлинной техники потребность в этой иллюзии исчезает, но это развитие подлинной техники влечет за собой появление классового общества и, таким образом, создает новые условия, при которых требуется новая форма иллюзии. Эти новые условия — условия классовой эксплуатации, а новой формой иллюзии, необходимой для их укрепления, является религия. Учитывать разницу между основными принципами магии и религии особенно важно вследствие утверждений правящего класса о том, что человек религиозен по своей природе или что религия выражает извечную правду, которую, следовательно, бесполезно рассматривать с марксистских позиций как обреченную на исчезновение с окончательным уничтожением классового общества.

Как магия, так и религия — это пути постижения явлений действительности (включая, конечно, социальные явления), поскольку они все еще неправильно понимаются и, следовательно, рассматриваются как таинственные. Но путь к постижению таинственного различен. В магии он понимается как совершенно безличный и самодействующий, а в религии — в основном как личный и поэтому допускающий альтернативные варианты. Следовательно, в своей действенной части магия является лишь автоматическим процессом, в котором главное значение уделяется мелочному выполнению деталей ритуала. Религия же, с другой стороны, стремится повлиять на волю божества молитвой и умилоствлением. И религия несет отпечаток классового общества, поскольку техника, применяемая для оказания влияния на волю божества, грубо копирует способ умилоствления земного правителя. Индийский теист Рамануджа (см. выше, стр. 273) был, например, совершенно откровенен по этому вопросу. Бог, заявил он, является подлинным распорядителем, так же как в материальном мире подлинным распорядителем является царь; поэтому бог должен быть умиротворен молитвами и жертвоприношениями так же, как в обыденной жизни

должен быть умиротворен царь «или прямо, или через своих чиновников и слуг». О том же говорит греческая пословица: «Дары управляют царями, дары же управляют и богами»¹⁶.

В этом смысле свидетельство древнеиндийской философии пурва-миманса исключительно интересно. Она выступает за решительное отрицание религиозных позиций, хотя и с точки зрения не будущего, а прошлого, то есть исходя из основных принципов примитивной магии. Осуществление ритуального акта, доказывали мимансаки, является главным и совершенно не оставляет места для божественного вмешательства в любой форме между осуществлением деятельности и достижением желаемого результата. Нигде больше в истории мировой философии мы не имеем столь явной защиты основных принципов примитивной магии, сознательно направленной против религии. Другим названием этой философии была *яджня-видья*¹⁷, означающая просто знание *яджни*, а *яджня* в ее первоначальной форме могла означать только магические ритуалы ведического народа, берущие начало в их далеком доисторическом прошлом¹⁸.

Все это, конечно, не означает, что сами пурва-мимансаки принадлежали к примитивному доклассовому обществу или что они были сторонниками примитивного коммунизма. Напротив, дело в том, что в истории ведического народа их древние *яджни* приобрели определенную реакционную форму и открыто стали защищать классовые интересы позднего периода. Сами мимансаки были исключительно чутки к классовым интересам, особенно священнослужителей древней и средневековой Индии. Несмотря на это, их благоговение перед прошлым было настолько глубоким, что они оказались так или иначе связанными с основными предписаниями магических ритуалов своих далеких предков и даже пожелали защищать их с позиций позднейшей философии.

Другими словами, вера в основные послышки примитивной магии была для мимансаков пережитком прошлого. Полное объяснение того, как в условиях застойного экономического развития такое древнее верование действительно сохранилось среди части наших поздних философов, ждет, конечно, дальнейших исторических

исследований. В ожидании окончательного решения этой проблемы важно между тем отметить эту поразительную особенность этой философии.

Она подтверждает, что религиозное чувство не является врожденным качеством человека и что бог не воплощает в себе какую-то извечную истину. В развитии человеческого сознания был период, когда в нем не было места идее бога или вере в действенность молитв и жертвоприношений. Люди в их первобытном прошлом обходились без бога. Таинственная вера имеет определенное начало в человеческой истории, и, как доказали наши найяки, все реальное, что имело начало, должно также иметь свой конец. Или, как сказал Энгельс о классах, на которые разделено современное общество: «Классы исчезнут так же неизбежно, как неизбежно они в прошлом возникли. С исчезновением классов исчезнет неизбежно государство»¹⁹.

* *
*

Пурва-мимансаки отвергали бога не с точки зрения будущего, а с точки зрения прошлого. И все же они помогают понять, что религиозные иллюзии не вечны, хотя сами мимансаки не могли предвидеть то время, когда общество будет свободно от необходимости в идеологических иллюзиях как таковых. Предварительным условием предвидения такой ступени в истории общества является развитие человеческих производительных сил до такого уровня, когда процесс производства не будет иметь какой-либо власти над человеком и когда вместо этого производство будет осуществляться свободно ассоциированными людьми и сознательно регулироваться ими в соответствии с намеченным планом. Маркс анализирует производительные силы своего времени и ясно видит в них полностью развитую потенциальную возможность достижения подобной ступени. Для него стало возможно предсказание и борьба за будущее общество, в котором человек будет освобожден от потребности в иллюзии как в форме стимулирующего средства, в котором нуждались люди первобытного доклассового общества, так и в форме паллиативов, которые требуются людям, живущим в классовом обществе. Это предсказание, естественно, наиболее

радикально и выражено уже в «Коммунистическом Манифесте», хотя, как хорошо известно, в момент его создания основоположники марксизма не имели в своем распоряжении даже работы Моргана о древнем обществе, и поэтому их изложение истории человечества неизбежно было ограничено историей классового общества.

«История всех доныне существовавших обществ двигалась в классовых противоположностях, которые в разные эпохи складывались различно.

Но какие бы формы они ни принимали, эксплуатация одной части общества другою является фактором, общим всем минувшим столетиям. Неудивительно поэтому, что общественное сознание всех веков, несмотря на все разнообразие и все различия, движется в определенных общих формах, в формах сознания, которые вполне исчезнут лишь с окончательным исчезновением противоположности классов.

Коммунистическая революция есть самый решительный разрыв с унаследованными от прошлого отношениями собственности; неудивительно, что в ходе своего развития она самым решительным образом порывает с идеями, унаследованными от прошлого»²⁰.

* *
*

Теперь мы пришли к концу нашего обсуждения, и его необходимо завершить только одним кратким замечанием. Мы видели, что подавляющее большинство выдающихся индийских философов были убежденными атеистами. Мы видели также, что подлинные наследники их традиций не могут не принять марксизм, поскольку лишь в марксизме мы находим научное завершение атеистических поисков наших древних и средневековых философов. То, что их атеизм неизбежно был ограничен, не подлежит сомнению. Однако было бы неправильным считать, что их атеизм в настоящий момент не имеет для нас значения.

Здесь уместно напомнить, что Ленин²¹ говорил о необходимости ведения «неутомимой атеистической пропаганды и борьбы» в условиях СССР в 1922 году:

«Надо внимательно следить за всей соответствующей литературой на всех языках, переводя или, по крайней мере, реферируя все сколько-нибудь ценное в этой области.

Энгельс давно советовал руководителям современного пролетариата переводить для массового распространения в народе боевую атеистическую литературу конца XVIII века.

[Говорят]... например, дескать, старая атеистическая литература XVIII века устарела, ненаучна, наивна и т. п.

...Но никто не мешает издателям этих сочинений сократить их и снабдить короткими послесловиями с указанием на прогресс научной критики религий, проделанной человечеством с конца XVIII века, с указанием на соответствующие новейшие сочинения и т. д. Было бы величайшей ошибкой и худшей ошибкой, которую может сделать марксист, думать, что многомиллионные народные (особенно крестьянские и ремесленные) массы, осужденные всем современным обществом на темноту, невежество и предрассудки, могут выбраться из этой темноты только по прямой линии чисто марксистского просвещения. Этим массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.

...Все сколько-нибудь крупные произведения Маркса и Энгельса у нас переведены. Опасаться, что старый атеизм и старый материализм останутся у нас недополненными теми исправлениями, которые внесли Маркс и Энгельс, нет решительно никаких оснований. Самое важное — чаще всего именно это забывают наши якобы марксистские, а на самом деле уродующие марксизм коммунисты — это суметь заинтересовать совсем еще неразвитые массы сознательным отношением к религиозным вопросам и сознательной критикой религий».

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию советского читателя книга крупного индийского философа-марксиста Д. Чаттопадхья «Индийский атеизм. Марксистский анализ» является уже третьей работой этого автора, переведенной на русский язык; две другие его книги, «Локаята даршана. История индийского материализма» и «История индийской философии», были опубликованы издательством «Прогресс» соответственно в 1961 и 1966 гг. Поэтому представляется целесообразным вначале сказать несколько слов о самом авторе.

Дебипрасад Чаттопадхья родился 19 ноября 1919 г. в Калькутте, где в 1939 г. окончил с отличием университет, получив степень бакалавра искусств. В 1942 г. после успешного завершения повышенного курса индийской философии (со специализацией по философии ведан̄та) ему было присвоено звание магистра искусств. Молодой способный ученый обращает на себя внимание выдающегося историка индийской философии С. Н. Дасгупты, чья пятитомная «История индийской философии», на которую автор часто ссылается в своем «Индийском атеизме», до сих пор остается непревзойденным — если не по глубине интерпретации, то по меньшей мере по охвату фактического материала — изложением этого предмета. Маститый ветеран индийской науки в течение двух последующих лет руководит дальнейшими исследованиями Д. Чаттопадхья в области индийской философии, который с 1944 г. преподает философию в различных колледжах Бомбея и Калькутты. Его жена Алака Чаттопадхья, труды которой также упоминаются в книге, является известным тибетологом, специалистом по средневековой тибетской истории и литературе, доктором наук.

Еще будучи студентом, Д. Чаттопадхья включается в радикальное молодежное движение, являвшееся составной — и наиболее активной — частью национально-освободительной борьбы индийского народа. К студенческим же годам относится его приобщение к марксистско-ленинскому учению, с которым он познакомился впервые в 1937 г. по «Учебнику марксизма», изданному известным английским марксистом Э. Бёрнсом и содержащему отрывки из произведений классиков марксизма-ленинизма. С этих пор Д. Чаттопадхья становится убежденным приверженцем этого учения и его неустанным пропагандистом в Индии.

Он руководит студенческими кружками по изучению научного социализма, выступает с критическими статьями по бенгальской художественной литературе и поэзии, принимает самое непосредственное участие в создании «Антифашистской ассоциации писателей» и «Прогрессивной ассоциации писателей Индии». Вся эта

деятельность закономерно приводит его в ряды Коммунистической партии Индии.

Его первой философской работой была книга «Современная европейская философия» (на языке бенгали), опубликованная известным университетом Вишвабхарати, основанным Рабиндранатом Тагором. Вскоре за ней последовали другие книги — «Опровержение идеализма», «Философия марксизма», «Критика идеологических предпосылок учения Зигмунда Фрейда», «Проблемы нравственности и новая (советская) цивилизация» и др. Всего за это время им было опубликовано более 40 книг — все на языке бенгали и, по признанию самого автора, преимущественно популяризаторского характера.

После завоевания Индией независимости в 1947 году перед коммунистами страны встает настоятельная задача марксистского анализа отечественной истории, идеологической борьбы за богатейшие традиции ее духовной культуры. В 1949 г. выходит известная работа Ш. А. Данге «Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя», вызвавшая широкий отклик среди интеллигенции и острую полемику в печати. В продолжение и развитие этого начинания в 50-х годах появляется целый ряд марксистских работ по истории Индии и ее духовному наследию. Среди них наиболее значительными, бесспорно, были фундаментальные труды Д. Чаттопадхья «Локаята даршана. Исследования индийского материализма» и «Популярное введение в индийскую философию» (в русском переводе «История индийской философии»). «Индийский атеизм» является еще одной крупной работой индийского марксиста, за которой должна последовать, как сообщает сам автор в предисловии к настоящему изданию, работа по атеизму и материализму в современной Индии.

Кроме того, в сотрудничестве с известным индийским санскритологом М. Гангопадхья он публикует в пяти томах английский перевод важнейшего источника классической философии и логики Индии «Ньяя-сутры» с комментариями Ватсьяны и своими собственными разъяснениями (вышло уже три выпуска); издает бенгальский перевод «Ригведы», английский перевод «Истории буддизма в Индии» тибетского автора Таранатхи. С 1959 г. он издает ежеквартальник «Индологические исследования в прошлом и настоящем», в котором публикуются работы и некоторых советских авторов.

В 1968 г. Д. Чаттопадхья впервые посетил Советский Союз, где непосредственно ознакомился с исследованиями своих советских коллег в области индологии и философии, которые произвели на него большое впечатление. Одним из результатов этих личных контактов явилось систематическое издание им работ советских ученых в серии «Советские индологические исследования», в которой к настоящему времени уже вышло семь выпусков. Особенно следует отметить второй выпуск этой серии, содержащий первый английский перевод некоторых работ выдающегося русского и советского индолога Ф. И. Щербатского, относящихся главным образом к советскому периоду его научной деятельности. Выпуску предпослано блестящее предисловие самого Д. Чаттопадхья, которое является лучшим из всех опубликованных до сих пор освещением и анализом творчества нашего индолога.

Осенью 1972 г. состоялся второй визит Д. Чаттопадхья в Советский Союз. В ноябре того же года за большой вклад в укрепление сотрудничества между индийскими и советскими учеными и за пропаганду достижений философской мысли Индии в Советском Союзе Д. Чаттопадхья был удостоен почетной премии имени Дж. Неру I степени.

Помимо всего этого, Д. Чаттопадхья публикует многочисленные статьи по теоретическим и философским вопросам в различного рода периодических и юбилейных изданиях Компартии Индии, выступает на международных философских форумах, активно участвует в общественной жизни своей страны.

Таковы основные этапы жизненного пути и творческой эволюции Д. Чаттопадхья, которые во многом являются характерными для процесса приобщения передовой части индийской интеллигенции к марксистско-ленинскому учению, научному социализму и коммунистическому движению. Сейчас в идеологической деятельности Компартии Индии и индийских марксистов многогранная творческая активность Д. Чаттопадхья занимает достойное место. Однако, не умаляя всей важности его общественной деятельности, следует все же сказать, что наибольшее значение имеют, конечно, его научные труды, исследования прогрессивных традиций в истории индийской философии. В мировой индологии Д. Чаттопадхья по праву считается ныне одним из основоположников изучения философского наследия Индии с марксистских позиций.

Настоящая работа предполагает более или менее подготовленного читателя, уже знакомого с основными учениями и проблемами индийской философии, равно как и с концепцией самого автора. Поэтому сейчас имеет смысл остановиться на самых общих моментах и принципах его подхода к освещению философского наследия своей страны.

Каждый из упоминавшихся выше основных трудов Д. Чаттопадхья, и прежде всего «Локаята даршана», «Популярное введение в индийскую философию» и «Индийский атеизм», освещает различные аспекты, проблемы и периоды индийской философии, но в своей совокупности они дают более или менее единую, стройную и последовательную картину развития философской мысли в древней и средневековой Индии, раскрывают ее социальную обусловленность, борьбу между противоположными мировоззренческими направлениями в ней, показывают значение философского наследия в современной идеологической и духовной жизни страны. Последнему обстоятельству Д. Чаттопадхья придает особо важное значение, что объясняется прежде всего характером господствующей вот уже более полутора веков интерпретации индийской философии и духовной культуры вообще среди буржуазных авторов, которые до не столь уж далекого прошлого обладали фактически безраздельной монополией на исследование этого предмета.

Как известно, в буржуазной литературе глубоко укоренилось мнение о принципиальном отличии индийской философии и духовной культуры вообще от философии и культуры Запада. Если

последняя наделяется светским, активным, практическим, рационально-логическим характером, то в противоположность ей духовное и философское наследие Индии изображается обычно как религиозно-идеалистическое, мистическое и спиритуалистическое, как равнодушное к запросам мирской жизни, оправдывающее пассивно-созерцательное, квиетистское отношение к внешнему миру и объективной действительности и т. д. и т. п. Самым концентрированным выражением и высшим достижением философии народов Индии, их якобы «азиатского духа» объявляются чаще всего религиозно-идеалистические и мистические учения Упанишад, веданты, йоги, буддизма и некоторые другие. Что же касается атеистической и материалистической мысли, то буржуазные авторы, как правило, либо вовсе отрицают ее наличие как таковой, либо, в лучшем случае ограничивают ее лишь одной школой чарвака-локаята, всячески принижая и третируя при этом ее позитивную роль в истории индийской философии.

С точки зрения буржуазных индологов и философов, для Индии вообще неприемлемы атеистические и материалистические взгляды и тем более марксистско-ленинское мировоззрение, которое, дескать, противоречит всем многовековым традициям духовной культуры Индии и отвергается ею, не имея никаких шансов на выживание в чуждой ему сфере индийской мысли. Таким образом, та или иная интерпретация философского наследия Индии оказывается объективно, независимо от воли ее авторов на передних позициях современной идеологической борьбы. В этой связи становятся особенно понятными слова Д. Чаттопадхья на первых страницах этой книги о том, что ныне борьба Индии за социализм неразрывно связана с борьбой за ее философское наследие.

Научное и политическое значение трудов Д. Чаттопадхья как раз и состоит прежде всего в том, что в них убедительно доказывается полная несостоятельность подобного рода освещения философского наследия Индии в буржуазной литературе, и в противоположность ему разрабатываются основные принципы марксистско-ленинского подхода к индийской философии, суть которых можно свести к следующим положениям.

Прежде всего в отличие от буржуазных авторов Д. Чаттопадхья исходит из того, что философская мысль Индии не является неким спонтанным феноменом так называемой восточной души индийского народа, что она была порождена и детерминирована в конечном счете социально-экономическими условиями его существования, которые и определили целый ряд ее специфических черт и особенностей, в том числе таких, например, как относительно больший, чем в античной и средневековой Европе, удельный вес религиозно-идеалистических и мистических взглядов и настроений. Вместе с тем Д. Чаттопадхья на большом фактическом материале убедительно демонстрирует, что духовная культура Индии, подобно культуре других цивилизованных народов, не является с самого своего возникновения имманентно спиритуалистической, что наряду с религиозно-идеалистическим и мистическим направлением в ней всегда существовало оппозиционное к нему светское, атеистическое и материалистическое направление. Это направление отнюдь не сводилось только к одной школе чарвака-

локаята, оно отстаивалось многими другими авторитетными системами индийской философии: свабхава-вадой, санкхьей, ранними ньяей и вайшешикой, мимансой, некоторыми философскими учениями буддизма и джайнизма, которые буржуазные авторы считают обычно религиозными и ортодоксальными. Более того, как показывает Д. Чаттопадхьяя, главным образом именно в рамках этих школ и разрабатывалась позитивная, собственно научная проблематика индийской философии, составляющая ее подлинный вклад в духовную культуру человечества.

в его высшей форме марксизма-ленинизма не только не противоречит духовному и философскому наследию индийского народа, но, наоборот, является самым достойным продолжением его наиболее передовых тенденций и традиций.

Правда, здесь можно отметить, что конкретная реализация этих основополагающих принципов освещения философского наследия Индии в книге Д. Чаттопадхьяя не всегда и не во всех своих аспектах выглядит достаточно убедительной, одинаково разработанной. Об этом будет особо сказано ниже.

Отсюда вытекает вполне обоснованный и принципиальный вывод о том, что современное научно-атеистическое мировоззрение

Сейчас же можно отметить, что эти упущения, или спорные положения в значительной степени объясняются и, пожалуй, даже оправдываются прежде всего сравнительной молодостью самих марксистских исследований индийской философии — они делают лишь первые шаги в этой области и не имеют такого опыта и таких традиций, какие накопила буржуазная ориенталистика, — а также в меньшей степени и полемическими издержками самой идеологической борьбы вокруг философского наследия Индии.

Однако все эти, подчеркнем еще раз, вполне объяснимые и в какой-то мере неизбежные издержки и упущения являются, так сказать, лишь незначительными огрехами добротного обработанного поля. Они ни в коем случае не ставят под сомнение всей научно-теоретической и политической значимости и ценности исходных посылок и основополагающих принципов анализа индийской философии в трудах Д. Чаттопадхьяя, которые разделяются большинством ее марксистских исследователей как в самой Индии, так и в других странах. Более того, даже многие ведущие буржуазные индологи вынуждены признать фундаментальный характер работ индийского марксиста, наличие в них огромного фактического материала, значительная часть которого впервые вовлечена в научный оборот, широкую эрудицию их автора. Буржуазная индология не может ныне не считаться с результатами и выводами исследований Д. Чаттопадхьяя, с положенными в их основу принципами анализа.

Кстати, здесь уместно напомнить, что некоторые из этих принципов впервые были высказаны еще передовыми представителями индийской, западной и русской немарксистской индологии. Особенно это относится к работам советского периода Ф. И. Щербатского, который до сих пор остается большим авторитетом для всех индологов, в том числе и для марксистов. Но именно Ф. И. Щербатский неоднократно писал о неправомерности противопоставления философской мысли Индии и Запада, о принципиальной общности путей ее развития там и здесь, о наличии силь-

ных материалистических и атеистических тенденций во многих школах и системах индийской философии и т. п. Так что марксистских исследователей философского наследия Индии, и прежде всего самого Д. Чаттопадхьяя, по праву можно считать наследниками лучших достижений мировой индологии. И видимо, не случайно никто в последнее время не сделал так много для ознакомления индийской и международной общественности с вкладом Ф. И. Щербатского и ряда других передовых индологов прошлого в изучение индийской философии, как марксист Д. Чаттопадхьяя.

Книга Д. Чаттопадхьяя «Индийский атеизм» посвящена дальнейшему обоснованию и развитию марксистской интерпретации философского наследия Индии, но уже на более конкретном и сравнительно ограниченном материале. Его главное содержание составляет рассмотрение трактовки основными школами индийской философии (за исключением школы чарвака-локаята, о чем будет сказано ниже) прежде всего и преимущественно одной-единственной проблемы — проблемы бога как творца и морального управителя мира и человека. Именно для раскрытия этой проблемы привлечена большая часть используемого в книге фактического материала, тогда как относящиеся к ней другие важные философские проблемы либо вовсе не освещаются, либо освещаются весьма бегло.

Конечно, автор имеет полное право на такое избирательное отношение к предмету своего исследования для более углубленного и наглядного раскрытия какой-либо одной его стороны, тем более что многие другие его стороны уже были описаны в предшествующих работах того же автора. К тому же здесь следует вспомнить замечание Ф. Энгельса о том, что вопрос о боге как творце и управителе мира фактически представляет собой историческую модификацию «великого основного вопроса всей философии» об отношении мышления к бытию¹ и поэтому имеет огромное философское значение.

Основной задачей своего труда и его результатом Д. Чаттопадхьяя считает выявление того, как он говорит, парадоксального на первый взгляд факта, что из всех главных школ индийской философии древности и средневековья лишь две школы — веданта и поздняя ньяя-вайшешика — признают концепцию бога, причем ее логическое доказательство и обоснование дается только в поздней ньяя-вайшешике, тогда как веданта просто ссылается на авторитет *шрути*, т. е. на Священное писание, или Веды. Остальные же школы индийской философии решительно отвергали эту концепцию и, что важнее, выдвигали против нее весьма развернутую и убедительную аргументацию, базирующуюся на использовании всего богатейшего арсенала логической науки Индии. Иными словами, выясняется, что философское наследие Индии, объявляемое

¹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч, т. 21, стр. 283. Подробнее см.: А. Д. Сухов, Религия как общественный феномен, М., 1972, стр. 45-53.

в буржуазной литературе спиритуалистическим и религиозно ориентированным, при ближайшем рассмотрении оказывается в своей большей и лучшей части имеющим атеистический характер.

Здесь нет необходимости разбирать содержание той полемики, которая велась между защитниками теистических позиций и их оппонентами, хотя ее изложение и занимает основной объем книги. Она воспроизведена автором в довольно ясной и доступной форме, что, кстати сказать, составляет одно из серьезных достоинств книги, ибо для достижения этого ему пришлось преодолеть немалые трудности интерпретаторского, текстуального, языкового и т. п. порядка, которыми изобилуют логические тексты на санскрите. Зато следует обратить внимание на такое весьма примечательное обстоятельство, что дебаты вокруг концепции бога в индийской философии и используемая в них аргументация по своему существу почти не отличаются от аналогичного рода дебатов и аргументации в европейской философии, причем это относится не только к их содержанию, но даже и к форме.

И в Европе, и в Индии теисты утверждали, что без принятия идеи всемогущего, всеведущего и всемилостивого бога невозможно дать объяснение таких феноменов, как наблюдаемые в окружающей человека действительности упорядоченность, закономерность и целесообразность; возникновение первичной комбинации атомов, из которых состоит мир; качественная специфика сознания; возникновение речи, знаний, производственного опыта и навыков и их передача от одного поколения к другому; распределение среди людей добра и зла и т. д. и т. п. Иными словами, концепция бога, как справедливо подчеркивает Д. Чаттопадхьяя, использовалась в философии для объяснения тех сложных мировоззренческих проблем онтологического, гносеологического и этического-социального плана, которые вообще не могли получить строго научного истолкования в те времена.

В ответ на это сторонники атеизма возражали, что концепция всемогущего, всеведущего и всемилостивого бога как творца и морального управителя мира ведет к целому ряду логических противоречий и несуразностей, расходится с очевидными фактами и повседневным опытом, не говоря уже о том, что все приписываемые богу качества являются не чем иным, как проекцией чисто человеческих способностей. А некоторые стоявшие на позициях материализма и потому наиболее последовательные в своем атеизме школы (чарвака-локаята, санкхья, ранняя ньяя-вайшешика, миманса и др.) вообще исходили из того, что творческая, продуктивная активность имманентна, органически присуща самой материи, самому бытию. Выражением такого взгляда служил у них принцип *свабхава* (внутренняя природа вещей и явлений). Этот важный момент с такой определенностью и убедительностью, пожалуй, впервые подчеркивается лишь в данной работе.

Хотя, как уже отмечалось, в работе Д. Чаттопадхьяя рассматривается главным образом полемика вокруг концепции бога, однако, помимо этого, в ней затрагивается и ставится целый ряд других коренных проблем развития философской мысли древней и средневековой Индии.

Начать можно с того, что вся излагаемая в книге полемика вокруг идеи бога как творца и управителя мира содержит в себе

такое обилие информации по вопросам индийской логики и теории познания, какого, возможно, до сих пор вообще не было на русском языке. Она, несомненно, представляет самостоятельный интерес и должна привлечь к себе внимание наших историков логики и гносеологии.

Далее, важное значение автор придает своему пониманию ранних этапов развития общественного сознания в Индии. Здесь он решительно выступает против трактовки мировоззрения первобытного общества, зафиксированного в древнейших текстах Вед, как религиозного и тем более спиритуалистического, ибо составляющие его основу примитивная мифология и особенно магия в отличие от религии имеют посюстороннюю, мирскую, практическую направленность и свободны от религиозного чувства страха, покорности и зависимости от враждебных человеку внешних сил. Такого же понимания этого вопроса придерживаются и некоторые видные советские историки философии. Например, А. Н. Чанышев также считает, что само по себе «магическое действие и магическое заклинание принципиально отличаются от религиозного действия и молитвы тем, что они принуждающи, тогда как религиозное действие и молитва уничижительно-просительны и их результат опосредован произволом и капризом сверхъестественной личности...»¹.

Противоположностью этих наивных мифологических и магических представлений первобытного человека и их отрицанием в более поздний период выступает, причем в ожесточенной борьбе, религиозное мировоззрение, являющееся продуктом классового общества. Именно в этом свете следует рассматривать сомнения в существовании богов ведического пантеона, которые встречаются в поздних гимнах «Ригведы» и которые, начиная с Р. Гарбе, принимались и сейчас еще принимаются за первые свидетельства индийского атеизма. На самом же деле, говорит Д. Чаттопадхья, они означают выступление против примитивного первобытного политеизма уже с позиций религиозного теизма.

Большой интерес представляет объяснение Д. Чаттопадхья так называемого парадокса мимансы — философской школы, которая, с одной стороны, стояла на самых передовых позициях атомистического материализма и атеизма, а с другой — выступала с яростной защитой ведического ритуализма и обрядовости. Автор считает, что здесь имеет место сохранение в развитом философском учении пережитков как раз магических, т. е. преднаучных, дорелигиозных взглядов и представлений, причины чего еще нуждаются в дальнейшем исследовании.

Кроме того, заслуживает внимания анализ ряда других общих проблем индийской философии, например соотношение между религией и философией, между атеизмом, с одной стороны, и двумя главными мировоззренческими направлениями — идеализмом и материализмом — с другой (Д. Чаттопадхья исходит из возможности существования атеизма не только материалистического, но и идеалистического толка); роль атеизма в развитии позитивного знания, равно как слабость и ограниченность его теоретической

¹ А. Н. Чанышев, Эгейская предфилософия, М., 1970, стр. 65.

базы (автор особо выделяет здесь нечеткость и аморфность его философских позиций); значение атеистических традиций для современной идеологической борьбы и т. д. Нетрудно заметить, что постановка и решение этих и упоминавшихся выше вопросов имеет немаловажное значение для исследования духовного наследия не только самой Индии, но и теоретических и методологических проблем общей истории философии, атеизма и религиоведения.

Вместе с тем, как было уже сказано, труд индийского марксиста не лишен спорных или недостаточно обоснованных и разработанных положений и просто ряда упущений.

В первую очередь это относится к трактовке автором самого содержания атеизма, которая носит несколько односторонний характер. В самом деле, индийский атеизм берется в книге преимущественно в одном ракурсе — с точки зрения логического опровержения им концепции бога, и почти совершенно не затрагиваются другие его существенные аспекты (критика религии как социального института, его антиклерикализм, эволюция, позитивная программа и социальная база и т. п.). Правда, в самих источниках рассматриваемых автором школ академической философии на этот счет имеются лишь крайне скудные и эпизодические сведения. Серьезным дополнением к этому материалу и могли бы послужить как раз свидетельства о философской системе чарвака-локаята, наиболее последовательной и бескомпромиссной школе индийского атеизма и материализма, которая почему-то совершенно не привлекается автором для раскрытия его темы. Между тем именно эта школа наиболее решительно и открыто отмечала внутреннюю противоречивость, непоследовательность и многословность Священного писания, выступала с резкой критикой духовенства, разоблачала его паразитизм и невежество, выдвинула глубокую для тех времен идею «обманного» происхождения религии, утверждала естественность и правомерность пользования всеми благами и радостями земной жизни и т. п.

Конечно, автор может возразить, что он сознательно исключил эту школу из своего рассмотрения, ибо ее атеизм и материализм настолько очевидны и бесспорны, что не представляют научной проблемы. Однако этот аргумент вряд ли уместен в данном случае, поскольку отсутствие учения чарвака-локаята в анализе общей картины индийского атеизма ведет к односторонности и существенно ограничивает представление о нем.

Автора можно упрекнуть и за то, что он игнорирует памятники, так сказать, неакадемического характера (фольклор, художественная литература, исторические хроники, «Пураны», записки посещавших Индию иностранцев и т. п.), которые тем не менее дают интересный материал об атеистических взглядах и настроениях, имевших хождение в простом народе¹.

Далее, выступление самой академической философии против теизма автор сводит к опровержению одной лишь концепции бога как творца и управителя мира и оставляет без внимания более рафинированную идею бога как духовной субстанции и первоосновы бытия.

¹ См.: Н. П. Аникеев, О материалистических традициях в индийской философии, М., 1965, стр. 123-126.

Наконец, из поля зрения автора совершенно выпала такая принципиально важная проблема, как отношение атеизма к концепции души и всему комплексу связанных с ней доктрин *кармы*, *самсары* и *мокши* (т. е. воздаяние за прошлые деяния, посмертные переселения души и ее освобождение от бремени мирских оков). А ведь как раз эта концепция признавалась почти всеми школами индийской философии, которые автор включает в разряд атеистических, но которые именно за признание ими души считаются в индийской традиции и в буржуазной литературе спиритуалистическими и религиозно ориентированными.

Тут сразу же необходимо со всей определенностью подчеркнуть, что такого рода утверждения имеют под собой весьма зыбкую почву, выдают желаемое за действительное и ни в коей мере не опровергают основных установок автора, поскольку даже признание души названными школами отнюдь не свидетельствует об их идеализме, спиритуальности и религиозности. Дело в том, что в собственно философском — онтологическом и гносеологическом — учении этих школ понятие души несет в себе чисто рациональную и даже утилитарную нагрузку: в большинстве случаев оно выражает конкретно-содержательную деятельность человеческой психики и прежде всего сознания, их субстанциальную целостность и динамическую изменчивость, т. е. указывает на их качественную специфику, не выводимую непосредственно из материи (что, кстати сказать, имело место у чарваков-локаятиков, объявлявших сознание непосредственным продуктом комбинации вещественных первоэлементов бытия — *бхута* или *махабхута*). Например, неоднократно упоминающийся в книге Ватсыяна, представитель школы ньяя, настаивает на принятии доктрины вечной души (*атман*) и ее переселений (*самсара*) для объяснения наличия уже у новорожденного ребенка ряда привычек (безусловных рефлексов, по современной терминологии), таких, как, скажем, сосание молока: «Душа должна считаться вечной из-за желания материнского молока и т. п., которое (желание) обнаруживается у ребенка сразу же после рождения и которое может быть результатом только повторявшихся кормлений в прошлых рождениях» («Ньяя-сутра-бхашья» III. 1.21).

А в школе санхья душа (*пуруша*) лишена даже этих психико-мыслительных функций, они считаются продуктами материи (*праkritи*, *прадхана*) на определенных этапах ее эволюции (*паринама*); онтологическое же назначение души сводится к выполнению (совершенно необъяснимым образом) роли побудительной причины развития материи. Иными словами, душа в этих школах служит своеобразным эквивалентом тех духовных и природных явлений, которые не могли получить адекватного объяснения с позиций науки того времени.

Правда, в этико-социальной проблематике этих школ душа (*пуруша*, *атман*) наполняется определенно религиозно-идеалистическим содержанием, когда высшей целью человеческого существования провозглашается освобождение (*мокша*, *мукти*) от цепей и оков мирского существования. Но здесь можно лишь напомнить, что вся домарксистская этика, в том числе даже гедонизм и оптимизм чарваков-локаятиков, имела идеалистический характер.

Однако, хотя ссылка на принятие доктрин души, *кармы*, *сам-*

сары и мокши и не опровергает основных позиций автора, тем не менее совершенно очевидно, что анализ этой проблемы был бы уместен в книге. Между прочим, он дал бы ее автору возможность более обстоятельно изложить свое мнение относительно так называемых «атеистических религий» Индии (имеется в виду буддизм и джайнизм), «идеалистического атеизма» и т. п.

Можно было бы также более подробно остановиться и на таком важном моменте мнимой религиозности многих философских школ Индии, как признание ими Священного писания (*шрути*) в качестве одного из источников познания (*шабда*) (наряду с чувственным восприятием и логическим мышлением): по сути дела, ему дается здесь рационалистическое толкование, когда он понимается фактически как свидетельство надежного источника или заслуживающих доверия мудрецов прошлого или настоящего. Скорее всего, в этом нашел отражение тот смутно осознаваемый индийскими философами факт, что субъектом познания является не отдельный индивид, а все общество в целом, которое и обеспечивает преемственность накопленных человечеством знаний, их передачу от поколения к поколению. И в философии других стран древнего мира сведения, полученные от авторитетных лиц прошлого или настоящего, также признавались в качестве самостоятельного источника познания. Например, Аристотель считал, что самоочевидная достоверность математических аксиом подтверждается авторитетом мудрецов прежних времен; в древнем Китае моисты также признавали одним из источников познания свидетельство заслуживающих доверия людей.

Вызывает возражение или по крайней мере требует уточнения ряд положений книги более частного характера. Так, например, в главе XIII Д. Чаттопадхья говорит, что наличие в традиционном индийском силлогизме поясняющего примера (*дриштанта*) принципиально отличает индийскую логику от логики аристотелевской. Несмотря на эпизодический характер этого заявления, оно касается весьма важного вопроса и потому не может быть оставлено без внимания. Не вдаваясь в его детальное обсуждение, следует только заметить, что подобное утверждение не соответствует фактическому состоянию дела. Здесь речь может идти лишь о формальных, а никак не принципиальных различиях, ибо еще Ф. И. Щербатской — общепризнанный авторитет в этих вопросах — выяснил, что «хотя индийское учение об умозаключении весьма оригинально и ни в коем случае не является повторением аристотелева учения, однако, по существу, мыслительный процесс, который старались определить и подвергнуть анализу индийские мыслители, тот же самый, который исследован греческим философом... Формы индийского силлогизма довольно легко переводятся в формы силлогизма аристотелева»¹. Надо полагать, что высказывание Д. Чаттопадхья является не более чем случайной оговоркой, которое к тому же вступает в противоречие со всей его собственной концепцией.

Взыскательный читатель может обнаружить и ряд других спорных или неточных положений и формулировок — без них не

¹ См.: Ф. И. Щербатской, Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, т. II, СПб., 1909, стр. 294.

обходится почти никакая работа. Тем более не застрахован от них труд, посвященный столь обширной, сложной и малоисследованной теме, которая, разумеется, не может получить одинаково убедительное и равноценное освещение во всех своих частях и аспектах, не говоря уже о том, что некоторые из них недостаточно разработаны в общей теории марксистского атеизма и религиозоведения.

Но все это ни в коем случае не ставит под сомнение научную и идейно-политическую значимость главной идеи книги индийского марксиста.

Новый труд Д. Чаттопадхья носит творческий, новаторский и глубоко партийный характер, он является серьезным вкладом в исследование философского наследия Индии с марксистских позиций. Сам автор рассматривает его как выполнение философского завещания В. И. Ленина об использовании работ атеистов прошлого для коммунистического воспитания трудящихся масс. Именно этими качествами книга Д. Чаттопадхья привлекла к себе широкое внимание на его родине. Орган Компартии Индии еженедельник «Нью эйдж» так оценил ее значение: «Каждая новая работа Д. Чаттопадхья представляет собой идеологическое событие. Он долгое время возглавляет тех, кто возвращает индийскому народу его подлинное наследие. И знамением времени является тот факт, что эту задачу выполняет марксист... Он разбил монополию идеалистов на интерпретацию нашей истории философии. «Индийский атеизм» имеет все достоинства предыдущих работ автора; эта книга базируется на достоверных источниках и убедительной аргументации... Каждый, кто интересуется индийской философией и борется за ее развитие в будущем, вооружит себя этой книгой»¹.

¹ "New Age", New Delhi, June 8, 1969, p. 6.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ABORI	— Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute.
CHI	— Cultural Heritage of India.
ERE	— Encyclopaedia of Religion and Ethics.
ESS	— Encyclopaedia of Social Sciences.
GN	— Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
IA	— Indian Antiquary.
IHQ	— Indian Historical Quarterly.
ISPP	— Indian Studies: Past and Present.
JAOS	— Journal of the American Oriental Society.
JRAS	— Journal of the Royal Asiatic Society.
MASI	— Memoirs of the Archaeological Survey of India.
SBE	— Sacred Books of the East.
SBS	— Sarasvati Bhavan Studies.
ZDMG	— Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ПРИМЕЧАНИЯ

2. СИЛА И СЛАБОСТЬ АТЕИЗМА В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

¹ D a n d e k a r, ABORI, 1968 (Golden Jubilee Vol.), p. 444.

² Комментарий Шанкары на "Брахма-сутру" I.3.34—38.

3. ФИКЦИЯ ИНДИЙСКОГО СПИРИТУАЛИЗМА

¹ С. Р а д х а к р и ш н а н, Индийская философия, т. I, М., 1956, стр. 14.

² Там же, стр. 29

³ S. R a d h a k r i s h n a n, An Idealist View of Life, London, 1937, p. 47. Некоторые характерные выдержки приводятся ниже, в разделе 5.

⁴ Ibid., p. 127—128 (курс. авт.).

⁵ Ibid., p. 129.

⁶ Ibid., p. 133.

⁷ S. R a d h a k r i s h n a n, The Reign of Religion in Contemporary Philosophy, London, 1920.

⁸ Ibid., p. 450—451 (курс. авт.).

⁹ Тайт. Уп. II. 4; ср. II. 9.

¹⁰ К у м а р и л а, Śloka-vārttika; pratyakṣa-sūtra, 28-32; nirālam-banavāda, 94—95; ср.: Th. S t c h e r b a t s k y (Ф. И. Щербатской), The Conception of Buddhist Nirvāṇa, Leningrad, 1927, p. 19. Под "творческой интуицией" Радхакришнан, очевидно, понимает непосредственное видение истины, якобы приобретаемое путем йогической практики; Кумарила же высмеивал возможность именно такого видения.

4. СМЫСЛ ПОНЯТИЯ «АТЕИЗМ»

¹ C o h e n, ESS, II, p. 293.

² B. F a r r i n g t o n, Head and Hand in Ancient Greece, London, 1947, p. 96.

³ Ibid., p. 110.

⁴ W. S. Beck, Modern Science and the Nature of Life, London, 1957, p. 79.

⁵ Панини (Pāṇini IV. 4.60) указал на различные значения слов āstika и nāstika. Однако позднее за этими словами закрепилось употребление в отмеченном выше смысле, то есть исключительно в связи с указанием на ведийскую ортодоксальность. Куппусвами Шастри (A Primer of Indian Logic, Madras, 1951, p. VII—VIII) высказывает мысль, что такая позднейшая традиция является послебуддийской, но дохристианской.

⁶ Р. V. Kane, History of Dharmaśāstra, vol. II Poona, 1941, p. 168 ff, 665.

⁷ Г у н а р а т н а, «Таржа-рахасья-дипика» 123.

5. МЕСТО БОГА В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

¹ “Ньяя-сутра” I.2.10—17.

² Там же. I.2.13.

³ “Ньяя-кусуманджали” 1.2; перевод Гопинатха Кавираджа в SBS II, 165.

⁴ Бадараяна специально упомянул имя Джаймини как выразителя данной точки зрения и с теистических позиций попытался ее опровергнуть. См. Рамануджа о “Брахма-сутре” III.2.39—40 и Шанкара о “Брахма-сутре” III.2.40—41.

⁵ Выказано мнение, что в системе чарвака бог является не чем иным, как видимым образом божества, которому поклоняются. Если признать историческую обусловленность такого утверждения, то, очевидно, его следует понимать как своего рода высмеивание идеи бога: ком глины или камень, которому поклоняются, является реальным так же, как и любой другой материальный объект, но наделение его признаком божественности является плодом вымысла. Однако Удайна в своем труде ссылается, по-видимому, на авторитет царя.

⁶ S. R a d h a k r i s h n a n, An Idealist View of Life, London, 1937, p. 47.

⁷ Ibid., p. 47 f.

⁸ Ibid., p. 47.

⁹ Мы имеем в виду В. Бхаттачарья (INQ, X, p. 1—11), Г. Якоби (JAOS, XXXIII, p. 51 f), Валле-Пуссен (JRAS, 1910, p. 128 f), Ф. И. Щербатской (The Conception of Buddhist Nirvana, p. 36 f), С. Н. Дасгупта (A History of Indian Philosophy, vol. I, p. 423 f; Indian Idealism, Cambridge, 1962, p. 149 f).

¹⁰ Выражение *raschanna bauddha* (“переодетые буддисты”) было приведено Виджняна Бхикшу из “Падма-пураны” во введении к “Санкхья-правачана-бхашье”. Мадхва в комментарии на “Брахма-сутру” II.2.29 заявил, что *брахман* сторонников *майя-вады* тождествен *шунье* сторонников *шунья-вады*. Среди других, кто с едкой иронией отзывался о значительном сходстве между адвайта-ведантой и буддизмом махаяны, следует назвать Партхасаратхи Мишру (*Śāstrādirīkā*, Nir. ed., p. 111) и Джаянта Бхатту (*Nyūyamañjari*, Chow. ed., II. 96). Шрихарша же с позиций адвайта-веданты искренне признал, что он многим обязан мадхьямикам.

¹¹ Глубокая неприязнь последователей Мадхвы к Шанкаре и его философии не так уж хорошо известна. Дж.-А. Гирсон (см. ERE, VIII, p. 232—233) сообщает нам интересные сведения по данному вопросу. Согласно тексту “Маниманджари” и “Мадхвavidжая”, предводитель демонов Манимат, убитый Бхимой, снова родился как внебрачный ребенок вдовы. “Поэтому его называют Санкара (в книгах сторонников Мадхвы Шанкара постоянно именуется Санкарой; буквальный смысл первого из слов — “благоприятный”, второго — “внебрачный”) ... Он создает свое учение, определяемое как *шунья-марга* и *ниргунатва*, и превозносится демонами как их спаситель. По их наущению он примкнул к буддистам и проповедует буддизм под

видом веданты". В конце концов бог (Вайю) воплотился в образе Мадхвы и уничтожил философию "этого вора Манимата-Санкары".

¹² См. CHI, vol. III, p. 112.

¹³ Ibid., p. 110.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ "Ньяя-сутра" II, I. 68.

¹⁶ "Вайшешика-сутра" II. I.18, ср. IV, 5.1—4. Дасгупта замечает: "Сутру tadvasanād āpnāyasya grāmāyām ("Вайшешика-сутра" I.1.3. и X.2.9) Упаскара объяснил следующим образом: "Веды, будучи словом Ишвары (бога), должны считаться авторитетными". Но поскольку, однако, текст больше нигде не содержит какого-либо упоминания об Ишваре, то здесь налицо толкование вайшешики в духе позднейшей ньяи" (см.: S. N. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, vol. I, p. 282 f).

¹⁷ R. Garbe, ERE, XII, p. 831—832.

¹⁸ R. P. Chanda, MASI, XLI, p. 25; J. Marshall, Mohenjo-Daro and the Indus Civilization, London, 1931, vol. I, p. 53—54; M. Wheeler, The Indus Civilization, Cambridge, 1953, plate XVII. A.

¹⁹ S. N. Dasgupta. A History of Indian Philosophy, vol. I, p. 228—229.

6. АТЕИЗМ, ПРЕДТЕИЗМ И СУПЕРТЕИЗМ

¹ R. Garbe, ERE, II, p. 185.

² Cohen, ESS, II, p. 293.

³ Х. П. Шастри, Харапрасада Рачанавали, т. II, Калькутта, 1960, стр. 389—397 (на бенгали); цитируется Сунити Кумаром Чаттерджи во введении к бенгальскому переводу «Ригведы» Р. Ч. Датта (Калькутта, 1963).

⁴ Там же (вольный перевод).

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, стр. 100.

⁶ «Ригведа» IV. 18.12.

⁷ A. A. Macdonell, Vedic Mythology, Strassburg, 1897, p. 65.

⁸ Интересно отметить следующее. В «Ригведе» I.129.2 содержится обращение к Индре как лицу, которое сеет смерть в великих сражениях и наделяет людей большой силой и сноровкой при содействии других человеческих существ. Но из контекста следует, что Индра делал это с помощью Марутов. Саяна пояснил, что под "человеческими существами", упоминаемыми в тексте, следует подразумевать "людей, которые, хотя и были первоначально людьми, впоследствии достигли положения богов и стали называться Марутами". Далее, касаясь «Ригведы» I.20.1, Саяна допускал, что Рибху были по своему происхождению человеческими существами. Это полностью подтверждается стихом I.110.4, где провозглашается, что Рибху, будучи смертными, приобрели бессмертие: *marīśaḥ santo amṛtatvam ānaśuḥ*. В «Ригведе» III.54.17 говорится, что Ашвинам был придан статус божеств: *devā bhavatha*. Можно привести еще много подобных примеров из «Ригведы». Кроме того, даже такие видные божества, как Индра, часто упоминаются просто как человеческие существа (I.30.9; IV.2.5 и др.).

⁹ Это, возможно, является наиболее типичным деянием, за которое Индра все время прославляется в «Ригведе».

¹⁰ О распределении как явления, типичном для коллективной жизни в племенном обществе, см.: R. Griffiths, *The Mothers*, London, 1952, vol. II, p. 493 ff; Дж. Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, т. I. Доисторический эгейский мир. М., 1958, стр. 297 и сл. Об изображении в древнегреческой литературе пережитков такой практики см.: G. Thompson, *Aeschylus and Athens*, London, 1941, pp. 38—44. В другом своем труде я доказывал, что в ведийских понятиях *бхага* и *анша* отражаются пережитки этой же практики. См.: D. Chattopadhyaya, *Lokayata*, New Delhi, 1959, p. 565 ff (в русском переводе: Д. Чаттопадхьяя, Локаята даршана, М., 1961, стр. 607—624).

¹¹ Свидетельства в пользу этого, закрепленные в ведийских понятиях *сабха* и *самити*, я привел в другом труде. См.: D. Chattopadhyaya, *Lokayata*, p. 582 ff (Д. Чаттопадхьяя, Локаята... стр. 624—643).

¹² «Ригведа» I.26.3; I.63.4; I.100.4; III.31.8; III.39.5; III.43.4 и др. Это лишь немногие из бесчисленных свидетельств, которые можно легко обнаружить в тексте Ригведы.

¹³ «Ригведа» VI.49.14; III.54.20 и др.

¹⁴ X. 97 (Ср. «Атхарваведа» VI. 136. 1).

¹⁵ VII. 34. 23; X. 64.8.

¹⁶ X. 146.

¹⁷ VI. 75.

¹⁸ X. 162.

¹⁹ X. 163.

²⁰ X. 164.

²¹ D. Chattopadhyaya, *Lokayata*, p. 534 ff (см.: Д. Чаттопадхьяя, Локаята даршана, стр. 574 и далее), а также Бхаратия даршана, Калькутта, 1960, стр. 133—235 (на бенгали). Я хочу специально остановиться на вопросе о том, почему я употребил слово “предтеизм”. Обычно утверждают, что ведийская мысль развивалась из политеизма через генотеизм к монотеизму. Тем самым предполагается существование какого-то религиозного сознания на всех этапах развития ведийской мысли. На основе же непредвзятого рассмотрения Вед становится ясным абсолютное отсутствие религиозного сознания на раннем этапе этого развития, и «Ригведа» изобилует реликтами данного этапа в развитии мысли. Даже слово “политеизм” неверно используется для обозначения столь ранней стадии ведийского мировоззрения.

²² «Ригведа» I. 187 (вольный перевод).

²³ M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, vol. I, Calcutta, 1927, p. 98.

²⁴ Ibid., p. 100.

²⁵ Краткому обсуждению этого вопроса я уделил место в других работах. См.: D. Chattopadhyaya, *Lokayata*, pp. 527—665 (Д. Чаттопадхьяя, Локаята даршана, стр. 567 и далее), а также Бхаратия даршана, стр. 133—235.

7. ИСТОКИ ИНДИЙСКОГО АТЕИЗМА

¹ Upton, ERE, II, p. 173.

² Я использую выражение “письменные свидетельства”, потому что некоторые современные ученые не без основания намереваются

проследить историю атеизма санкхьи “к доведийскому неарийскому идейному комплексу” (Д а н д е к а р в ABORI, 1968, p. 444), тогда как самый ранний из доступных трактатов по системе санкхья обычно относят ко II в. н.э.

³ M. H i r i y a n n a, *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1956, p. 83.

⁴ S. R a d h a k r i s h n a n, *Principal Upanisads*, London, 1953, p. 706.

⁵ Швет. Уп. VI.21: *śvetāśvataro'tha vidvān*. Имя Шветашватара буквально значит “белый мул”. Это могло лишь свидетельствовать о древнем тотемическом веровании. Шанкарананда, традиционный комментатор, пытался истолковать это название в духе спиритуализма — “обладающий чистыми (*śveta* — “белый”, а в переносном смысле “чистый”) органами чувств” (*aśva* — в переносном смысле “чувства”, то есть *индрии*). “Но такое толкование является целиком надуманным. Автор данной Упанишады назывался не *śveta-aśva*, а *śveta-aśvātara*, и, даже, допуская, что *aśva* имеет значение “чувства”, *aśvātara* может лишь означать “мул”.

С. Радхакришнан (*Principal Upanisads*, p. 707) толкует это имя в смысле “имеющий белого мула” и в качестве аналогии приводит имя мудреца Джарат-гавах, что якобы значит “имеющий старую корову”. Однако, по правилам санскритской грамматики, словом со значением “имеющий старую корову” должно быть *jarat-gu*, а отнюдь не *jarat-gava*.

⁶ Швет. Уп. I.1.

⁷ G. K a v i r a j, *SBS*, II, p. 93. Cf. S. Radhakrishnan, *Principal Upanisads*, p. 709.

⁸ Швет. Уп. I.2.

⁹ Шанкара был склонен брать слово *yonih* во вторичном значении — “причина” и связывать его со всеми взглядами, выдвигаемыми в качестве альтернативы теизму: *yonisābdaḥ samvadyate, kālo yonih kāranaṁ syāt...*; см.: П х а н и б х у ш а н а Т а р к а в а г и ш а, Ньяя-даршана, т. 4, стр. 147 и сл. (на бенгали). Но такое толкование не отличается логичностью, и вполне естественно, что Хьюм и Радхакришнан отмежевываются от него. Текст начинается вопросом “В чем причина?” (*kāraṇam*), и поэтому у его автора не могло быть особых оснований для того, чтобы в следующем стихе приводить другое слово в его вторичном значении — “причина”. Кроме того, в случае отказа от понимания слова *йони* в значении “женское лоно” мы, вероятно, не досчитаемся в этом перечне одного из самых древних и известных индийских учений о происхождении мира, согласно которому возникновение мира имеет в своей основе женское начало (*вамодбхута*). В другой работе я подверг обсуждению вопрос о возможных истоках санкхьи в этом учении. См.: D. C h a t t o r a d h u a y a, *Lokayata*, New Delhi, 1959, pp. 269—458 (Д. Ч а т т о п а д х ъ я я, Локаята даршана, М., 1961, стр. 296—497). В данном же контексте слово *йони* явно служит для ссылки на точку зрения санкхьи.

¹⁰ S. R a d h a k r i s h n a n, *Principal Upanisads*, p. 709.

¹¹ Об этом см. ниже, в разделе 8.

¹² «Ригведа» X.90. См. также.: D. C h a t t o r a d h u a y a, *Lokayata*, p. 242 ff. (Д. Ч а т т о п а д х ъ я я, Локаята даршана, стр. 262).

¹³ Швет. Уп. I.2.

- ¹⁴ S. R a d h a k r i s h n a n, Principal Upanisads, pp. 709—710.
¹⁵ Швет. Уп. I.3.
¹⁶ A. L. B a s h a m, The Wonder that Was India, Calcutta, 1963, p. 498.
¹⁷ Suśruta-saṃhitā, śārirasthāna I.11.
¹⁸ Нилакантха о “Махабхарате”, Шантипарва 232. 21 (Пуна, 1932).
¹⁹ Дасгупта (S. N. D a s g u p t a, A History of Indian Philosophy, vol.III, p. 527) упоминает, в частности, о джайнском философе Шиланке, якобы утверждавшем, что “существует лишь незначительное различие между локаятой и санкхьей” Любопытно, что Шанкара в своем комментарии на “Брахма-сутру” II.9.2 говорил о сторонниках санкхьи, ссылающихся на авторитет локаяты.
²⁰ Швет. Уп. VI.1.
²¹ B. M. B a g u a, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, Calcutta, 1921, p. 119 ff.
²² S. N. D a s g u p t a, A History of Indian Philosophy, vol.II, p. 66. См. работу С. Радхакришнана (Principal Upanisads, p. 709), который также приводит несколько отрывков из “Махабхараты”.
²³ G. K a v i r a j, SBS, II, p. 109.
²⁴ Нилакантха о “Махабхарате”, Шантипарва 232.21.
²⁵ Основываясь на высказываниях Дахланы и Нилакантхи, Г. Кавирадж (см. SBS, II, p. 103) пытается отождествить “доктрину судьбы (piyati)” со взглядами мимансаков. Однако это представляется довольно искусственным. Последним крупным представителем этой доктрины был Маккхали Госала — современник Будды. См.: A. L. B a s h a m, History and Doctrine of the Ajīvikas, London, 1951, p. 224 ff.

8. РЕЛИГИЯ ПРОТИВ НАУКИ, ИЛИ НАТУРАЛИЗМА

(свабхава-вада)

- ¹ B. R u s s e l l, Religion and Science, London, 1936, p. 19. Кратко о столкновении между религией и наукой в истории Европы см.: J. B. B u r y, A History of the Freedom of Thought, London, 1913.
² Э. Геккель, Мировые загадки, М., 1937, стр. 317.
³ A. B e r t h o l e t, ESS, XIII, p. 230.
⁴ См. стих 106 и последующие стихи трактата Шантаракшиты “Таттва-самграха” и комментариев Камалашилы к этим стихам. О сходной тенденции у представителей позднейшей ньяи см.: П х а н и б х ъ у ш а н а, Ньяя-даршана, Калькутта, т. IV, стр. 150 и сл. (на бенгали).
⁵ V a l l e P o u s s i n, ERE, VIII, p. 494; G. K a v i r a j, SBS, II, p. 94.
⁶ Учение адвайты о *виварте*, то есть об “иллюзорном переходе причины в следствие”, противостоящее учению санкхьи о *паринаме*, то есть “о реальном перевоплощении причины в следствие”.
⁷ См.: П х а н и б х ъ у ш а н а, Ньяя-даршана, т. IV, стр. 141 и сл.
⁸ Эта доктрина представляет собой натурализм в том смысле, что “она обнимает все виды теории, которая оставляет или старается оставить без рассмотрения все то, что носит название сверхъесте-

ственного, духовного или находящегося вне опыта". "Она всегда являлась источником энтузиазма в научном познании" См. N i v e n, ERE, IX, p. 195.

⁹ Комментарий Шанкары на "Шветашватара-упанишаду" I.2.

¹⁰ Dīpikā I. 2.

¹¹ Kalpataru II. 1.33.

¹² Tarkarahasyadīpikā 13.

¹³ Ibid., p. 15.

¹⁴ M. H i r i y a n n a, Outlines of Indian Philosophy, London, 1956, p. 103.

¹⁵ Ibid., p. 104.

¹⁶ Ibid., pp. 103-104.

¹⁷ Ibid., p. 104.

¹⁸ «Буддхачарита» IX. 52.

¹⁹ Lañkāvatāra-sutra (ed. Kyoto, 1923) 184.

²⁰ "Махабхарата", Шантипарва, разделы 179, 222, 224, 232 и др. (изд. "Гитапресс").

²¹ Там же, разделы 179, 222, 224.

²² Tattvasamgraha, стих 110 и сл.

²³ Tarkarahasyadīpikā 13.

²⁴ Создается впечатление, что Шанкара в своем комментарии на "Брахма-сутру" I.1.2 толковал доктрину *свабхавы* как отдельное самостоятельное учение, хотя в комментарии к фрагменту II.2.3 и сл. он ее полностью приписывал санкхье. Однако в ходе всего рассуждения им подчеркивалась антитеистическая сущность *свабхава-вады*.

²⁵ "Махабхарата", Шантипарва 232.19.

²⁶ Цитируется Г. Кавираджем; см. SBS, II, p. 95 f.

²⁷ Ibid., p. 98 f.

²⁸ "Сарва-даршана-самграха" 4.

²⁹ G. K a v i r a j, SBS, II, p. 95.

³⁰ Здесь было налицо явное стремление просто опорочить материалистический взгляд. В "Ньяя-сутре" I.2.3 *витанда* определяется как спор, в котором не преследуется цель утвердить что-либо позитивно, тогда как локаятикам, несомненно, приходилось утверждать свою собственную позицию "грубого материализма".

³¹ G. K a v i r a j, SBS, II, p. 100 f. Санкхье суждено было принять *свабхава-ваду* именно потому, что, согласно этой доктрине, мир возникает и развивается из первоматерии сам по себе. Шантаракшита ("Таттва-самграха", стих 7) изложил это так: «Именно из самой изначальной материи, и только из нее, наделенной всеми потенциями, развиваются плоды, сущность которых задана этой самой материей».

³² M. H i r i y a n n a, Outlines of Indian Philosophy, p. 106.

³³ Относительно явно негодной попытки усматривать в данной *сутре* ссылку на акцидентализм см.: П х а н и б х у ш а н а, Ньяя-даршана, т. IV, стр. 143.

³⁴ W. R u b e n, Die Nyāyasūtras, Leipzig, 1928, S. 103.

³⁵ Ibid., S. 212.

³⁶ R. E. H u m e, Thirteen Principal Upanisads, Oxford, 1921, p. 8.

³⁷ Комментарий Нилакантхи на "Махабхарату", Шантипарва 232.21 (Пуна, 1932).

³⁸ Комментарий Гаудапады на "Санкхья-карику" 27.

³⁹ Комментарий Шанкары на "Брахма-сутру" II.2.3.

⁴⁰ Там же, II. 2.5

¹ Швет. Уп, VI.1.

² Там же, 1.10.

³ Там же, IV.10.

⁴ Там же, VI. 10.

⁵ Там же, V. 2. Ни один из других отрывков данной Упанишад не вызывает столько недоразумений, связанных с его истолкованием, как приведенный выше. Поскольку в тексте имеются сходные ссылки на Хираньягарбху (IV.12 и III.4), то обычно утверждают, что выражение “мудрец Капила” в этом отрывке относится, собственно говоря, не к мудрецу Капиле, как таковому, а к Хираньягарбхе! Ход рассуждения здесь не ясен, и, во всяком случае, им нельзя оправдать отрицание ясного смысла в данном отрывке. Каливара Ведантавагиша, известный ученый традиционного толка, усматривает в данном фрагменте его очевидный смысл и приводит аналогичный стих из “Смрити” См.: Санкхья-даршана, стр. 10 (на бенгали).

⁶ R. G a r b e, ERE, XI, p. 189. Необходимо, однако, добавить, что, в частности, в “Пуранах” часто пытались обнаружить доказательства предрасположенности санкхьи к теизму.

⁷ Комментарий Шанкары на “Брахма-сутру” II.1.12.

⁸ Там же, II. 1.1.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, II. 1.12; II. 2.17.

¹¹ D a n d e k a r, ABORI, 1968, p. 444.

¹² Непосредственным учеником Капилы был Асури, а у Асури непосредственным учеником был Панчашикха. Другими древними видными учителями системы санкхья были Санака, Сананда, Водху. Однако о них ничего не известно. См.: Х. П. Ш а с т р и, Бауддха дхарма, Калькутта, 1948, стр. 38 (на бенгали).

¹³ Наиболее выдающимся из них является “Шашти-тантра”, на который ссылается “Санкхья-карика” 72. См. также: S. N. D a s g u p t a, A History of Indian Philosophy, vol.I, p. 219.

¹⁴ Не считая, разумеется, “Таттвасамасы” — труда, который вряд ли представляет собой нечто большее, чем каталог по системе санкхья, и который, согласно С. Н. Дасгупте (A History of Indian Philosophy, vol.I, p. 212), был, вероятно, создан в XIV в.

¹⁵ S. N. D a s g u p t a, A History of Indian Philosophy, vol. I, p. 212.

¹⁶ Ibid., vol.I, p. 218; “Тот факт, что Чарака (78 г. н.э.) не ссылается на санкхью, изложенную Ишваракришной и упоминаемую в других частях “Махабхараты”, служит определенным доказательством того, что санкхья Ишваракришны представляет собой позднейшую модификацию, которая или еще не существовала во времена Чараки, или же не пользовалась авторитетом древней санкхьи. Васильев, ссылаясь на тибетские источники, заявляет, что Виндхьявасин изменил санкхью согласно своим собственным взглядам. Такакусу полагает, что Виндхьявасин — это титул Ишваракришны”.

¹⁷ R. G a r b e, The Sāṃkhya Pravacana Bhāṣya, Cambridge, 1895, pref., p. IX.

¹⁸ Ibid., pref., p. XI: “Даже в самой “Санкхья-сутре” доктрина санкхьи уже больше не выступает в своем первоначальном чистом виде, ибо *сутры* стремятся сгладить расхождения между их собственным содержанием, с одной стороны, и учениями Упанишад и ведан-

ты — с другой... В действительности во многих местах “Санкхья-сутры” обнаруживаются отчетливые следы влияния веданты”. Это наиболее очевидно во фрагменте IV.3, где слово в слово повторяется “Веданта-сутра” IV.1.1. и во фрагменте V.116, где вместо выражения, свойственного собственно санкхье, использован ведантийский термин “*брахмарупата*”.

¹⁹ S. N. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, vol. I, pp. 222—223.

²⁰ Наиболее известными комментаторами “Санкхья-карики” были Гаудапада и Вачаспати Мишра. Первый из них являлся ведантистом, а второй также не смог освободиться от привязанности к веданте, поскольку он прославился как основатель одной из школ адвайта-веданты, получивших развитие после Шанкары, — школы бхамати, названной так по имени его комментария на комментарий Шанкары к “Брахма-сутре”. Из комментаторов “Санкхья-сутры” наиболее известны Анируддха вместе со своим ведантийским комментатором Махадевой и Виджняна Бхикшу, являвшийся самозванным ведантистом.

²¹ Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic, vol. 1—2, Leningrad, 1930—1932; vol. I, pp. 47—48.

²² Введение к комментарию на “Санкхья-сутру” Виджняна Бхикшу.

²³ K. C. Bhattacharyya, Studies in Philosophy, vol. I, Calcutta, 1956, p. 127.

²⁴ “Санкхья-карика” 72.

²⁵ Комментарий Гаудапады на “Санкхья-карику” 61.

²⁶ Идея об эволюции *пракрити* ради освобождения *пुरुши* явилась, очевидно, позднейшей идеей, перенесенной в санкхью без достаточной внутренней последовательности. См.: D. Chattopadhyaya, Lokayata, New Delhi, 1959, p. 383 ff. (Д. Чаттопадхьяя, Локаята даршана, стр. 419 и далее).

²⁷ Комментарий Вачаспати Мишры на “Санкхья-карику” 57.

²⁸ “Сарва-даршана-самграха” (Anand. ed. 1928) 120.

²⁹ Мадхава, например, включает обзор санкхьи такими словами: *niṛīśvara-sāṃkhya-śāstra-pravartaka-kapila...*, что означает “Капила — основатель атеистической санкхьи...” См. “Сарва-даршана-самграха” 121.

³⁰ “Санкхья-сутра” V.2—12; 46; 126—127.

³¹ Там же, I.92—95; III, 57; VI. 64—65.

³² Там же, I.89.

³³ Там же, I.92.

³⁴ Комментарий Виджняна Бхикшу на “Санкхья-сутру” I.92.

³⁵ Каливара Ведантавагиша, Санкхья-даршана, стр. 222 (на бенгали).

³⁶ R. Garbe, Sāṃkhya Pravacana Bhāṣya, p. XII.

³⁷ “Санкхья-сутра” I.93.

³⁸ Там же, I.94.

³⁹ Комментарий Виджняна Бхикшу на “Санкхья-сутру” V.I.

⁴⁰ “Санкхья-сутра” V.2.

⁴¹ Там же, V.3.

⁴² Там же, V.4.

⁴³ Там же, V.5.

⁴⁴ Там же, V.6—7

⁴⁵ Там же, V.126.

⁴⁶ Там же, V.127.

⁴⁷ Там же, V.10.

⁴⁸ "Санкхья-карика" 4; "Санкхья-сутра" 1.87.

⁴⁹ H. Zimmer, *Philosophies of India*, London, 1951, p. 281; R. Garbe, *Aniruddha's Commentary on the Original Parts of Vedāntin Mahādeva's Commentary on the Sāmkhya Sūtras*, Calcutta, 1892, introd., pp. XX—XXI; X. П. Шастри, Бауддха-дхарма, стр. 37 (на бенгали).

⁵⁰ Комментарий Виджняна Бхикшу на "Санкхья-сутру" V.10.

⁵¹ "Санкхья-сутра" V.11.

⁵² "Ньяя-сутра" I.1.5.

⁵³ Комментарий Ватсяяны на "Ньяя-сутру" I.1.5.

10. АТЕИЗМ БУДДЫ

¹ Г. Якоби (GN, 1896, S.43 у.а.; ZDMG, LII, S.1 у.а.) и Р. Пишель (R. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, Leipzig, 1905, s.65 у.а.) утверждают, что теоретической основой раннего буддизма была санкхья. Ср.: R. Garbe, *Aniruddha's Commentary...*, introd. p. XX—XI; X. П. Шастри, Бауддха-дхарма, Калькутта, 1948, стр. 37 (на бенгали); E. J. Thomas, *The Life of Buddha*, London, 1931, p. 193; A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, Oxford, 1923, p. 138 f.

² X. П. Шастри, Бауддха-дхарма, стр. 37. Им также особо подчеркиваются ссылки "Буддхачариты" (XII.17. и сл.) на то, что один из ранних учителей Будды, по имени Арада, был последователем системы санкхья. О сходной аргументации Шмидта и Виндиша см.: E. J. Thomas, *The Life of Buddha*, p. 229. А. Б. Кит предлагает не считаться со свидетельствами "Буддхачариты" на том основании, что, согласно тексту этой поэмы, даже философия вайшешики является буддийской. Однако вайшешика не была такой поздней философской школой, как полагает А. Б. Кит, ибо она была, хотя и под другим названием, известна Каутилье. См.: D. Chattopadhyaya в сб. *Das Kapital Centenary Volume*, New Delhi, 1968, p. 147 f.

³ «Махавагга» I.6.19 в переводе Ольденберга (см. H. Oldenberg, *Buddha*, Calcutta, 1927, p. 128).

⁴ *Samyutta-nikāya*; процитировано и переведено Ольденбергом (H. Oldenberg, *Buddha*, pp. 216—217).

⁵ «Махавагга» I.6.20—22.

⁶ Geden, ERE, VI, p. 270.

⁷ Valle Poussin, ERE, II, p. 183.

⁸ Ibid.

⁹ «Буддхачарита»; цитируется С. Радхакришнаном. См.: С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. I, М., 1956, стр. 388—389.

11. ЗАМЕЧАНИЯ О ПОЗДНЕЙ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

¹ См.: A. C. Banerjee, in *2500 Years of Buddhism*, New Delhi, 1956, p. 100.

² В действительности же это сочинение представляло собой комментарий на "Джнянапрастхану" Катьянипутры.

³ Однако, как мы уже говорили, сторонники махаяны без колебаний разделяли самые худшие предрассудки.

⁴ A. A. Macdonell, ERE, VIII, p. 88.

⁵ A. Chattopadhyaya, Atiśa and Tibet, Calcutta, 1967, p. 228 ff.

12. БУДДИЙСКИЙ АТЕИЗМ: ВАЙБХАШИКА

¹ При объяснении доводов школы вайбхашика против признания бога я следую содержанию главы “Отрицание бога” в книге Анантакумары Ньяятаркатиртхи “Вайбхашика даршана” (Калькутта, 1955; на бенгали), которая, хотя и читается с трудом, является фундаментальным исследованием по индийской философии. В главе, посвященной атеизму вайбхашики, пандит Анантакумара, помимо того, что он излагает доводы, которые я попытался разъяснить здесь, показывает также, как сторонники данной школы оспаривали бы заявления позднейших теистов. Я не включил это в настоящий раздел своей книги не только потому, что теистические и антитеистические доводы, изложенные пандитом Анантакумарой, являются слишком специальными, чтобы за ними можно было уследить, даже располагая общими сведениями по индийской логике, но также и потому, что практически с теми же самыми доводами вместе с ответами на них, выдержанными в том же духе, мы встречаемся в сочинениях философа махаяны Шантаракшиты, чье изложение буддийского атеизма мы рассмотрим в следующем разделе.

13. БУДДИЙСКИЙ АТЕИЗМ: МАХАЯНА

¹ Тибетский вариант легко прослеживается: bsTan-'gyur mDo CXXXIII. 9.

² Первоначально текст был опубликован в Санкт-Петербурге в 1904 г. Императорской Академией Наук. См.: Ф. И. Щербатский, Буддийский философ о единобожии, СПб, 1904, стр. 71—74. Английский перевод (с фоторепродукцией санскритской и тибетской версий, изданных Ф. И. Щербатским) см. в ISPP, vol. X, № 1.

³ Это основано на интерпретации Ф. И. Щербатского, который в примечаниях дает буквальный перевод.

⁴ «Адхьяса-бхашья».

⁵ «Самьютта-никая». См.: H. Oldenberg, Buddha, Calcutta, 1927, p. 249. M. Hiriyana, Outlines of Indian Philosophy, London, 1956, p. 142.

⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 354.

⁷ «Бодхиচারьяватара» IX.119 и далее.

⁸ M. Hiriyana, Outlines of Indian Philosophy, p. 243.

⁹ “Таттвасамграха”, стихи 46—93; см. также комментарий (пан-джика) Камалашилы.

¹⁰ Такая же аргументация встречается у Удаяны; см. «Ньяя-кусуманджали» v.1.

¹ Другим джайнским сочинением, отличающимся полемической направленностью против учения о божестве, является “Сьядвада-манджари”. Однако здесь достаточно ограничиться рассмотрением атеистических доводов Гунаратны.

² “Брахма-сутра” II.1.11. См., в частности, комментарий Шанкары.

³ Резкое расхождение между основными положениями веданты, с одной стороны, и ньяя-вайшешики — с другой, уже наглядно проявлялось в том, каким образом Шанкара и Ватсьяна приступили к изложению своих комментариев. Шанкара начал с заявления, что все так называемые “способы достоверного познания (*прамана*)” неминуемо оказываются недостоверными и не выходят за рамки иллюзии (*майя* или *авидья*). Ватсьяна же, напротив, сразу же решительно выступил в защиту достоверности *праман* и действительно хотел доказать их достоверность.

⁴ В том, возможно, сказалось влияние философии санкхья. Даже в поздней “Санкхья-сутре” V.10 категорически утверждалось: “Его (бога) существование не установлено из-за отсутствия какого-либо доказательства”.

⁵ Комментарий Ватсьяны на “Ньяя-сутру” III.2.55: *vahudhā parikṣyamāṇaṃ tatvaṃ suniścītataṃ bhavati*.

⁶ В своем комментарии на “Брахма-сутру” III.3.53 Шанкара упомянул этот методологический прием, названный *стхунаникхана-на-ньяя* (*sthūnānikhanana-nyāya*), что буквально значит “логика закрепления шеста, к которому привязываются лодки”.

⁷ «Таркарахасья-дипика» 115—124.

⁸ Надо, однако, критически отнестись к признанию философией ньяя-вайшешики авторитета священного писания, или Вед. Хотя Гаутама и Ватсьяна формально признавали авторитет Вед и даже, создается впечатление, выступали в его защиту с позиций логики, тем не менее они тоже высказали хитроумную мысль, что этот авторитет не выше авторитета медицинского трактата (*аюрведа*) и пространственной магической формулы (*мантра*). См. “Ньяя-сутра” II.1.68, а также комментарий Ватсьяны.

⁹ *Самавая*, или присущность, понимается последователями ньяя-вайшешики как “неизменное отношение, принадлежащее неразделимым вещам”. Куппусвами Шастри дает следующее объяснение: “Когда две субстанции вступают друг с другом в контакт, отношение между ними называется *самъйога*, и это отношение не является внутренним по своему характеру, а предусматривает отдельное существование субстанций. Существует и другой тип отношения, которым фиксируется окончательное познание объектов в их связи с определенными присущими им свойствами (*вишишта-пратити*). Это отношение вещей, обозначенных термином *айюта-сиддха*, известно как *самавая*. Это есть тип внутренней связи, которая признается существующей между составными частями и сложными целыми (*аваява* и *аваявин*), качествами и субстанциями (*гуна* и *дравья*), между движением (действием) и движущейся (действующей) субстанцией (*крия* и *дравья*) между родовыми, общими свойствами и составляющими класс индивидуальными объектами (*джати* и *вьякти*) и между особенностями и вечными субстанциями (*вишеша* и *нитья-дравья*). Внутреннее отношение, охарактере-

ризованное как *самая*, явно противопоставляется контакту (*самъйога*), который не представляет собой нерасторжимого отношения и легко утрачивается. См. K. S a s t r i, A Primer of Indian Logic, Madras, 1951, p. 28 f.

¹⁰ Ср. K. S a s t r i, op.cit., p. 18 ff: “В обыденной речи *саманья* означает обыкновенную черту, но на специальном философском языке школы *ньяя* оно выступает в качестве эквивалента по отношению к *джати* и понимается как общая черта, присущая всем индивидуальным объектам, составляющим класс, и являющаяся вечной. Индивидуальные единицы (*вьякти*) данного класса могут появляться и исчезать, но общее свойство, характерное для всего класса, существует вечно. Человеческое, или, если быть более точным, свойство человеческой природы (*манушьятва*), общее для всего человечества, вечно; оно существовало до того, как появился человек, и не прекратит своего существования даже после гибели всего человечества”. В данной связи Гунаратна утверждает, что с точки зрения *ньяя-вайшешики* части имеют своей предпосылкой наличие *джати* в форме свойства делимости и это свойство делимости, воспринятое в качестве *джати*, должно самими последователями *ньяя-вайшешики* признаваться как нечто такое, что является извечным и поэтому не обусловленным причинно.

¹¹ «Ньяя-кусуманджали» II.1—2.

¹² Имеется в виду взгляд *вайшешики*, известный под названием *пилу-нака*, который противопоставляется взгляду *ньяя митхара-нака*. С. Бхадури по этому поводу пишет: “Необожженный глиняный горшок бывает черного цвета, но после обжига в гончарном горне он становится красным как изнутри, так и снаружи. Это простое явление превратилось в предмет жарких споров между представителями *ньяя* и *вайшешики*, у которых, однако, имеется согласие во мнениях почти по всем основным философским вопросам. Polemika возникла в связи с решением следующей проблемы. Во-первых, подвергается ли горшок полному разрушению, когда на него воздействуют огнем в горне, или же он целиком сохраняет свою структуру? Во-вторых, появляется ли красный цвет вместо черного в атомах или же в корпусе, как таковом, структура которого остается ненарушенной?... Представители *вайшешики* принимают теорию *пилу-нака*, согласно которой появление новых свойств в результате теплового воздействия имеет место в отдельных атомах (*пилу*). Приверженцы *ньяя* отстаивают совсем иную теорию, известную под названием *митхара-нака*. Она утверждает, что изменение свойств в результате теплового воздействия происходит целиком в корпусе (*митхара*), сохраняющем неизменной свою структуру”. См.: S. B h a d u r i, Studies in Nyaṃa-Vaiśeṣika Metaphysics, Poona, 1947, p. 90 ff.

¹³ Ср.: K. S a s t r i, op.cit., p. 154 ff: “Позитивный результат (*бхавакарья*) вызывается причинами трех видов. Первая из них носит характер составных частей или субстрата, в которых органически сливается приобретенное качество или активность, и называется она “органичной причиной” (*самавайи-карана*). Вторая носит характер соединения частей, образующих целое, или же характер качества или активности как свойства, присущего составным частям или субстрату и порождающего соответствующее качество в составе целого или разъединение в том же самом субстрате, и называется “неорганичной причиной” (*асамавайи-карана*). Третья же разновидность носит характер действующей силы и других подобных причин,

не попадающих в первые две рубрики, и называется она “мотивирующей причиной” (*нимитта-карана*). Было бы ошибочным полагать, что эта *нимитта* менее важна, чем две другие разновидности. Ведь *карта*, или разумный деятель, при отсутствии которого другие причины становятся безрезультатными, обозначен термином *нимитта*, но в известном смысле представляет собой самую важную из всех разновидностей причин. *Самавайи-карана* же — это такая причина, в которой пребывает следствие до того, как оно появляется. Составные части (*аваява*) вроде нитей образуют, стало быть, органичную причину сложной субстанции (*аваявин*) вроде материи. Подобным же образом обстоит дело с субстанцией качества или активности, которые в ней порождаются”

¹⁴ Для того, чтобы уследить за точкой зрения ньяя-вайшешики относительно *вьяпары* (*vyāraṅga*), необходимо прежде иметь некоторое представление об их понятии *карана* или *асадахарана-карана* (*asādhāraṇa-kāraṇa*), что значит “специфическая причина” Бог, время и пространство рассматриваются как общие причины всех мыслимых следствий и поэтому не относятся к специфическим причинам. Специфическая причина — это не причина всех возможных следствий, а причина особенных следствий. Так, например, составные части (*капала*) кувшина, гончарный стержень и другие подобные принадлежности, необходимые для изготовления именно кувшина, а не каких-либо других изделий, составляют *карану*, или *асадахарана-карану* кувшина. Куппусвами Шастри отмечает: “Представители старой школы ньяи обыкновенно определяли *карану* как особую и посредствующую причину (*асадахарана-карана*), роль которой как посредствующего звена состоит в том, что она выступает как причина, находясь в зависимости от взаимодействия с промежуточным следствием в получении окончательного результата. Промежуточный фактор, который *карана* вызывает и который в свою очередь взаимодействует с ней в получении окончательного результата, носит специальное наименование “*вьяпара*”. Термин “*вьяпара*” в этом узком смысле не следует путать с тем же термином, употребляемым в общем значении активности” (К. S a s t r i, op.cit., p. 148). Понимаемая в таком узкотерминологическом смысле, *вьяпара* вызывается *караной* и во взаимодействии с последней вызывает окончательное следствие

15. АТЕИЗМ МИМАНСЫ

¹ См. выше, раздел 4.

² Рассмотрение этой проблемы является продолжением раздела “Атеизм, предтеизм и супертеизм”.

³ Описание ведической литературы и дискуссию по поводу ее датировки см.: M. W i n t e r n i t z, A History of Indian Literature, vol. I, Calcutta, 1927, pp. 52—310.

⁴ Дело здесь в том, что, несмотря на все притязания ортодоксальных философов следовать непогрешимому авторитету Вед, ни одна философская школа Индии не основывалась в действительности на адекватном понимании всей ведической литературы. Причина этого проста. Ведическая литература в целом неоднородна и выделение различных ее частей привело, в особенности ведантистов и мимансиков, к принципиально различным, даже антагонистическим, взглядам на мир. Ср. Н. Ш а с т р и в IА, 50.212.: «Один видный ориенталист

сказал: “В действительности учителя мимансы связывают само слово “Веды” меньше с этими древними гимнами (то есть с «Ригведой»), чем с ритуальными текстами второго периода ведической литературы, в котором индивидуальность авторов не так рельефна. Так же справедливо будет заметить, что в действительности учителя веданты связывают слово «Веды» менее с древними гимнами «Ригведы» и ритуальными текстами Ядж и Брахман, чем с метафизическими и мистическими текстами (Упанишад) третьего периода так называемой ведической литературы». Огромная изобретательность в интерпретации текстов, естественно, нужна была самим мимансакам, чтобы доказать их излюбленный тезис, будто вся ведическая литература содержит одну-единственную и внутренне непротиворечивую точку зрения. Мы позднее получим представление об этом, рассматривая то, что мимансаки называли *артхаваой*, которая была не чем иным, как предлогом для непринятия тех разделов ведической литературы, которые явно противоречили их точке зрения. Это, естественно, не означает, что миманса не основывалась на Ведах. По сути дела, миманса — непосредственный вывод из ритуалистических разделов ведической литературы, традиционно называемых *карма-кандой* Вед».

⁵ Ч. Т а р к а л а н к а р а, в: Fellowship lectures (на бенгали) Calcutta, 1904—1924, I. 75, пишет: “Некоторые считают, что те, кто не верит в бога, это — *настика* (неортодоксы). Но это неправильно. С этой точки зрения даже представители мимансы и санкхьи должны рассматриваться как неортодоксы, так как они не верят в бога... Хотя последователи мимансы и санкхьи не верят в бога, они признают авторитет Вед. Этим они известны как наибольшие ортодоксы (*астика*)” (свободный перевод).

⁶ Комментарий Шанкары на «Брахма-сутру» II.1.1 и далее.

⁷ По крайней мере 60 афоризмов “Брахма-сутры” были специально предназначены для опровержения философской школы санкхьи, в то время как только 43 опровергали все другие соперничавшие философские учения, включая буддизм и джайнизм. См.: D. Chatterjaya, Lokāyata, p. 375 ff. (русский перевод: Д. Ч а т т о п а д х ъ я я, Локаята даршана, стр 411 и далее). Поэтому Шанкара, верный духу Бадараяны (комментарий на “Брахма-сутру” II.1.12), после опровержения санкхьи заявляет, что разгромом сильнейшего из противников (*прадхана-малла*) нанесено поражение и более слабым оппонентам.

⁸ См.: P. V. Kane, History of Dharmasastra vol.II, Poona, 1941, p. 65. «Смритичандрика» цитирует «Шаттримшанмата»: “Если человек прикасался к буддистам, пашупатам, джайнам, локаятикам, последователям Капилы и брахманам, которые совершают порочащие действия, он должен очистить себя путем купания в одежде”.

⁹ “Брахма-сутра” III.4.40 и I.3.27, ср.: N. Sastry, в I A, 50. 170.

¹⁰ Max Muller F. Collected Works, Ld., 1859, vol. XIX, p. 210.

¹¹ Ibid, pp. 211—212.

¹² J. Muir, Original Sanskrit Texts. Lnd., 1873, v.III, p. 95. K. Sarkar, Mimansa, Rules of Interpretation, Calcutta, 1909, p. 508 etc.

¹³ A. B. Keith, Karma Mimansa, Ld. 1921, p. 60.

¹⁴ К у м а р и л а, Шлокавартика, самбандхакшепа-парихара, стихи 49—50 и 52—53.

¹⁵ Это верно не только по отношению к ведантическим теистам, таким, как Шанкара и Рамануджа, но также и к позднейшим ньяя-вайшешикам, вроде Джаянты и Удаяны.

¹⁶ «Бхагавад-гита» II. 42—44 явно направлена против точки зрения мимансы.

¹⁷ «Ригведа» III. 9.9. упоминает о ведических божествах в количестве 3339, хотя, комментируя это, Саяна в соответствии со смыслом «Ригведы» I.34.11 хотел сократить это число до 33.

¹⁸ Сам Шабара подробно цитирует комментарий (на «Миманса-сутру I.1.5) раннего комментатора, хотя и упоминает его лишь как *вриттикара* (то есть комментатор). Имена некоторых других ранних комментаторов известны. См.: A. B. Keith, *Karma Mimansa* pp. 7-8; Мишра в приложении к G. Jha. *Purva Mimansa in its sources*, Banaras, 1942 pp. 15-17.

¹⁹ Комментарий Шабары на «Миманса-сутру» IX. I.6—10 и т.д. Подробности будут приведены ниже.

²⁰ См.: A. B. Keith, *Karma Mimansa*, p. 3.

²¹ О времени жизни Кхандадевы см. Мишра в Приложении к G. Jha. *Purva Mimansa in its sources*, p. 60.

²² Кхандадева, «Бхатта-дипика», (Mysore ed.) III.53, ср. N. Sastri в IA 50.242: «Даже явные мимансисты, вроде Кхандадевы, утверждая свою точку зрения только теоретически, а на практике присоединяются к сторонникам тех верований, против которых выступали в свое время Джаймини и Шабара».

²³ S. Radhakrishnan, *Indian philosophy*, vol.2, Ld., 1951, p. 427. (Русский перевод: С. Радхакришнан, *Индийская философия*, т. 2, 1957, стр. 379).

²⁴ См.: S. Singh, *Vedānta Deśika: A Study*, Varanasi, 1958.

²⁵ N. Sastri, *In Indian Antiquary*, 50.242. «Веданта Дешика назвал одно из своих многочисленных произведений «Сешвара-миманса», что является достаточным указанием на то, что миманса вообще мало связана с Ишварой» (т.е. с богом).

²⁶ Мы вскоре увидим, как Прабхакара и Кумарила полностью отвергают концепцию *пралая* и *сришти*.

²⁷ Какова бы ни была действительная дата редакции «Миманса-сутры» в ее нынешней форме, она, безусловно, предполагает длинную историю формирования и последующей эволюции, начавшуюся в очень древнюю эпоху.

²⁸ «Миманса-сутра» III.2.43; III.4.24; IV.1.17; VI.1.6; VI.7.36. VI.7.37; IX.1.57 и др.

²⁹ См.: Н. Шастри в: IA, 50.212, который цитирует интересный пример из «Тайттирия Брахманы» III.8.

³⁰ «Джаймининия Брахмана». См.: Winternitz, *History of Indian Literature*, vol.I, p. 190.

³¹ «Миманса-сутра» III.1—4; VI.3.4; VIII.3.7.; IX.2.39 и XII. 1.38.

³² Там же, VI.3.4. Н. Шастри в: IA, 50.172, высказывает предположение, что Джаймини могло быть названием древнего клана (*gotra*).

³³ G. Jha. *Purva Mimansa in its Sources*, p. 14.

³⁴ В особенности *вриттикара*, который цитируется Шабарой в комментарии на «Миманса-сутру» I.1.5.

³⁵ G. Jha. *Purva Mimansa in its Sources*. p. 14.

³⁶ A. B. Keith, *Karma Mimansa*, p. 11.

³⁷ Комментарий Шабары на "Миманса-сутру" I.1.5. ср.: G. Jha. *Ś a b a r a - B h ā s y a* (Engl.tr.) Baroda, 1933, p. 22 ff; *Purva Mimansa in its Sources*, pp. 43-44.

³⁸ Дальнейшее изложение основывается на работах об атеизме Прабхакары, написанных Китом и Джха. Оба они опираются при этом на труд «Пракаранапанчика», созданный Шаликанатхой.

³⁹ A. B. Kei t h, *Karma Mimansa*, p. 61.

⁴⁰ G. J h a. *Purva Mimansa in its sources*, p. 45.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., pp. 45—46.

⁴³ A. B. Kei t h, *Karma Mimansa*, p. 61.

⁴⁴ G. Jha. *Purva Mimansa in its sources*, p. 46

⁴⁵ Ibid., (курс. авт.) (ср. A. B. Kei t h., *Karma Mimansa* pp. 61-62: Как Прабхакара, так и Кумарила отвергают идею сотворения и разрушения мира и "признают постоянный процесс возникновения и исчезновения").

⁴⁶ Ibid, p. 45.

⁴⁷ Например, С. Р а д х а к р и ш н а н, *Индийская философия*, т. 2, 1957, стр. 380.

⁴⁸ Кумарила, «Шлокаварттика», самбандхакшепа-парихара, стихи 43—113. Английский перевод см. в: G. J h a, *Sloka-Varttika*, Calcutta, 1907, p. 355.

⁴⁹ Там же, стихи 43—46. (О склонности самого Бадараяны к определенной форме теизма, противоположного супертеизму Шанкары, см.: G. T h i b a u t. *Introduction to the translation of the Vedanta-Sutra*, S.B.E. vol. XXXIV; S. N. Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge, 1962, p. 160. Опровержение Кумарилой теизма в этих стихах представляется определенно направленным против некоторых афоризмов "Брахма-сутры" (особенно II.1.24. и далее).

⁵⁰ Там же, стихи 67—82.

⁵¹ Там же, стихи 82—86.

⁵² "Брахма-сутра" II.1.33.

⁵³ "Миманса-сутра" 1.2.1—18 и комментарий к ним Шабары.

⁵⁴ "Брахма-сутра" II.1.11.

⁵⁵ A. B. Kei t h, *Karma Mimansa*, p. 63.

⁵⁶ Там же, p. 60. Однако Дасгупта (*History of Indian philosophy*, vol.1., p. 286) считает, что вайшешика могла представлять старую школу мимансы.

⁵⁷ К у м а р и л а, Ук. соч., стих 113.

⁵⁸ A. B. Kei t h. *Karma Mimansa*, pp. 63—64.

⁵⁹ Теисты, напротив, были полны решимости опровергнуть интерпретацию мимансой *яджни*. См. комментарий Шанкары и Рамануджи на "Брахма-сутру" III.2.39 и далее. Позднее мы процитируем относящиеся сюда отрывки.

⁶⁰ Н. Шастри в: IA, 50.211 ff и 240 ff. Его толкование *яджни* как жертвоприношения, конечно, неприемлемо.

⁶¹ "Миманса-сутра" II.1.5. и Шабара об этом.

⁶² Комментарий Шабары на "Миманса-сутру" VI.1.2. ср. G. Jha, *Purva mimansa in its Sources*, p. 67, и его же *Sabara-bhasya* (Eng.tr.), p. 967—969.

⁶³ Нам, конечно, еще предстоит рассмотреть, в каком смысле мимансаки предлагали признать существование ведических божеств как установленный факт.

⁶⁴ В другом месте (комментарий на "Миманса-сутру" VII. I.34)

Шабара доказывает: “Итак, утверждают, что все эти усилия предпринимаются ради умиловления божества. Божество, получив, удовольствие, дарует человеку награду. Шрути говорит об этом: “Индра, только когда сам получит удовольствие, доставляет ему удовольствие потомством и скотом”. И этот всем известный прием угождения, должен повторяться всякий раз, когда надо угодить Индре... Мы скажем здесь (в ответ): это может быть так при условии, что награда исходит от божества. Но в действительности награда получается от *яджни*, и шрути говорит об этом так: “Тот, кто желает небеса, должен осуществить *яджню*”. Что касается “Индра, только когда сам получит удовольствие” и т.д., то мы заметим, что божество упоминается здесь во вторичном смысле. Божество является частью (вторичным по отношению к *яд не*) и упоминается в переносном смысле как тот, кто дарует (результаты). Как, например (в высказывании): “Министр подарил мне деревню”, “Военачальник подарил мне деревню” Но ни министр, ни военачальник не являются подлинными властителями деревни. Только царь является властителем деревни (точно так же только ритуальный акт может привести к результату, божество же упоминается лишь в переносном смысле). Поскольку другие вторичны, то разговор о том, что они даруют (результаты), является просто восхвалением (*яджни*)”.

16. АТЕИЗМ НЬЯЯ-ВАЙШЕШИКИ

¹ На преобладающий теоретический интерес ньая-вайшешиков к концепции бога, возможно, намекалось в стихе, традиционно приписываемом Удаяне, в котором он обращается к богу:

Aiśvaryamadamatto'si māmavajñāya vartase/
upasthiteṣu bauddheṣu madadhīnā tava sthitiḥ//

“Опьянен ты своей всемогущей властью и не заботишься обо мне. Но само твое существование зависит от меня, когда приближаются буддисты”.

² Позднее я покажу, что “Ньяя-сутра” IV.1.22—4, правильно интерпретированная, указывает на принятие Гаутамай доктрины *свабхава*. Я отдаю себе отчет в том, что это в высшей степени спорное заявление, хотя действительной причиной общего полного непонимания этих сутр является предвзятая точка зрения на подлинную позицию Гаутамы — точка зрения, на которую в основном воздействовал поздний вариант этой философии.

³ Vasubandhu, *Vijñāptimātratā-siddhi*. Стих 11 и далее. Опровержение атомистической теории предназначалось служить доказательством отрицания чего бы то ни было вне сознания.

⁴ Комментарий Шанкары на “Брахма-сутру” II. 2.12 и далее. Главные аргументы против атомистической теории кажутся заимствованными у буддистов.

⁵ См. в особенности: J. D. B e r n a l, *Science in History*, Ld., 1954 (русский перевод: Д. Б е р н а л, *Наука в истории человечества*, М., 1956).

⁶ Я вскоре покажу, что это действительно было позицией ранней ньая-вайшешики и что мы можем ясно видеть в ней влияние философии мимансы.

⁷ K. S a s t r i, *A Primer of Indian Logic*, Madras, 1951, p. 85:

... Теория ньяи о креационистской причинности (*арамбха-вада*) и атомистическая теория, как указывал Удайна, были бы неполными и непонятными в определенных аспектах без объяснения первого взаимодействия пар атомов и образования диад, если бы не приписывала это волевому усилию всезнающего творца". Следовательно попытка Удаины спасти концепцию бога (см. сноску I к данному разделу) была, по существу, не чем иным, как попытка спасти атомистическую теорию.

⁸ Это будет обсуждено в связи с интерпретацией "Ньяя-сутры" IV. I.22 и далее, III.2.61 и далее.

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, стр. 400.

¹⁰ В ответ на вопрос Наполеона, почему он не упомянул о Боге в своей работе о небесной механике, Лаплас ответил, что он не испытывал потребности в этой гипотезе.

¹¹ См.: K. Sastri., A Primer of Indian Logic. Itroduction. p. XX.

¹² Ibid., p. XXI (Ср. точку зрения С. Н. Дасгупты о том, что вайшешика представляла старую школу мимансы: С. Н. Дасгупта, History of Indian Philosophy, vol. I, p. 280 ff.)

¹³ Ibid., p. XXI.

¹⁴ Комментарий Ватсыяны на "Ньяя-сутры" I.1.1.

¹⁵ J a s o b i in IA, 1918.101 ff. Однако главным свидетельством, на котором основывался Якоби, было отсутствие названия "ньяя-вайшешика" при перечислении Каутильей *анвикшики* (то есть философских школ. — *Ред.*). Следуя за М. Пханибхушана Таркавагишой и М. Куппусвами Шастри, я показал в другом месте, что Каутилья действительно упоминает ньяя-вайшешику, хотя и под ее старым названием, а именно как йогу. См.: D. Ch a t t o a d h y a u a, Das Kapital Centenary volume. Delhi, 1968, p. 141 ff.

¹⁶ W. R u b e n, Studies in Ancient Indian Thought, Calcutta, 1966, p. 79 ff.

¹⁷ Свообразное проявление враждебности ортодоксальных мыслителей к этой научной в своей основе философии, возможно, следует видеть в кличках, которые давались основателям этой философии. Так, Гаутама назывался Акшапада или даже Чаранакаша, что буквально переводится как "смотрящий под ноги", то есть тот, чьи глаза были направлены скорее на пыль (под ногами), а не вверх (на небо). Подобно этому, Канада также назывался Канабхук, что переводится как "поедатель атомов" (явно саркастический намек на его теорию атомов). А. Б. Кит заявляет, что эта философия, возможно, была заимствована из Древней Греции — заявление, которое, как я уже показал, вовсе не следует рассматривать серьезно. См.: D. Ch a t t o r a d h y a u a, Indian philosophy, Delhi, 1964, p. 162 ff. (русский перевод: Д. Ч а т т о п а д х я я. История индийской философии. М., 1966, стр. 222 и далее).

¹⁸ M. H i r i y a n n a, Outlines of Indian Philosophy, Ld., 1956, p. 228.

"Грубо говоря, он (Гададхара) жил в то же время, что и лорд Бэкон, чьи осуждения схоластизма, как замечает современный автор, наиболее удачно могут быть пояснены отрывками из работ Гададхары.

¹⁹ K. S a s t r i, A Primer of Indian Logic, p. 85.

²⁰ "Ньяя-кусуманджали" V 1 подытоживает это.

²¹ Гунаратна, например, который жил значительно позднее Удаины и был, по-видимому, знаком с "Ньяя-кусуманджали", даже

не упомянул все аргументы, предложенные Удаяной, которые, как он утверждал, доказывали существование бога.

²² K. S a s t r i, A Primer of Indian Logic, p. 79.

²³ Ibid.

²⁴ Перевод Гопинатха Кавираджа в: Sarasvati Bhavan Studies, vol.II, p. 163.

²⁵ Ibid., p. 166

²⁶ “Ньяя-сутра” I.1.9.

²⁷ Там же, I.1.10.

²⁸ Среди поздних интерпретаторов было некоторое расхождение в мнениях по этому вопросу. См.: D. C h a t t o p a d h y a u a and M. G a n g o r a d h y a u a, Nyaya Philosophy, vol.I, Calcutta, 1967, p. 74.

²⁹ По взглядам поздних ньяя-вайшешиков, высшей душе, или богу, приписывалось только восемь качеств, в то время как, сверх этих качеств, еще шесть других приписывались индивидуальной душе. В этих шести дополнительных качествах, следовательно, мы должны искать отличительное свойство индивидуальной души. Эта шестерка включает такие качества, как удовольствие, страдание, отвращение и т.д. См.: K. S a s t r i, A Primer of Indian Logic, p. 78. Следовательно, с точки зрения самих поздних ньяя-вайшешиков, душа, упоминавшаяся Гаутамай, вследствие того, что она характеризовалась удовольствием, страданием и т. д., могла быть только индивидуальной душой.

³⁰ “Ньяя-сутра” III.1.1—26. Главные положения, которые стремились доказать в них, были: 1) душу следует отличать от ощущений; 2) душу следует отличать от тела; 3) единство внешних ощущений; 4) душу следует отличать от ума (*манас*); 5) душа вечна. Требуется необычное искусство интерпретации текстов, чтобы увидеть где-нибудь в этом длинном обсуждении (проблемы) души даже какое-нибудь подразумеваемое упоминание о концепции высшей души.

³¹ О буддийской теории цепи из двенадцати причин, в конечном счете приводящих к прекращению страдания и к достижению нирваны, см. “Махавагга” I.1.2; английский перевод см.: SBE, vol. XIII, p. 77. Между прочим, в учении Будды весь процесс также понимался как жестко детерминированный и не оставлял места для какого-либо божественного вмешательства.

³² Комментарий Рамануджи на “Брахма-сутру” I.1.1.

³³ S. C h a t t e r j e e and D. D a t t a, Indian Philosophy, Calcutta, 1954, p. 235 (русский перевод: С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию, М., 1955, стр. 204).

³⁴ Между прочим, по взглядам ньяи, среди *праман* опять-таки самым важным было восприятие. По индийской терминологии, восприятие в соответствии с ними было “старейшей среди *праман*” (*прамана-джьештха*). Позже мы увидим, как принятие Вед в качестве *праманы* ранними ньяя-вайшешиками сопровождалось определенными оговорками.

³⁵ Введение Ватсыяны к его комментариям на “Ньяя-сутру” (английский перевод): D. C h a t t o p a d h y a u a and G a n g o r a d h y a u a, Nyaya Philosophy, vol.1, pp. 3—5.). Особенно важным является разъяснение этого места М. Пханибхушана Таркавагишей.

³⁶ Лакшманашастри Дравида (см.: Пханибхушана Таркавагиша, Ньяя-даршана (на бенгали), т. I, стр. 241, примечание; и Праджня-

нанда Сарасвати, Веданта даршанер итихаса (на бенгали), т. II, Калькутта, 1373 (летосчисление бенгальское), стр. 133).

³⁷ “Ньяя-манджари” I. 214 и далее.

³⁸ “Ньяя-кусуманджали” II. 1 и далее.

³⁹ Саркастическое замечание Дхармакирти об этом страстном желании мимансаков спасти авторитет Вед заслуживает того, чтобы его процитировать: “Некоторые доказывают: “Вследствие того что все дефекты речи принадлежат лицу (которое говорит), правильна безличная речь” Почему бы не доказывать: “Вследствие того, что добродетели речи принадлежат лицу (которое говорит), безличная речь неправильна”.

⁴⁰ K. S a s t r i, A Primer of Indian Logic, p. 79.

⁴¹ “Ньяя-сутра” II. 1.57.

⁴² Комментарий Ватсьяны на “Ньяя-сутру”, II.1.57. (английский перевод: D. C h a t t o r a d h y a y a and M. G a n g o r a d h y a y a, Nyaya Philosophy, vol.II, p. 93).

⁴³ “Ньяя-сутра” II.1.58.

⁴⁴ Комментарий Ватсьяны на “Ньяя-сутру”, II.1.58 (английский перевод: D. C h a t t o r a d h y a y a and M. G a n g o r a d h y a y a, Nyaya Philosophy, vol. II, pp. 94—95).

⁴⁵ “Ньяя-сутра” II.1.56.

⁴⁶ В особенности законодатели. “Законы Ману” (II.11) предписывают, например, что *брахман*, который из-за чрезмерного доверия к логике пренебрегает авторитетом Вед и *смрити*, является осквернителем Вед и *настика*; он должен быть изгнан из благочестивого общества. Можно легко привести гораздо больше отрывков, подобных этому, из “Законов Ману”.

⁴⁷ Комментарий Ватсьяны на введение к “Ньяя-сутре” II.1.68.

⁴⁸ “Ньяя-сутра” II.1.68.

⁴⁹ См.: D. C h a t t o r a d h y a y a and M. G a n g o r a d h y a y a, Nyaya Philosophy, vol.II, p. 103.

⁵⁰ Комментарий Ватсьяны на “Ньяя-сутру” II.1.68 (английский перевод: D. C h a t t o r a d h y a y a and M. G a n g o r a d h y a y a, Nyaya Philosophy, vol.II, pp. 101—102).

⁵¹ См.: D. C h a t t o r a d h y a y a and M. G a n g o r a d h y a y a, Nyaya Philosophy, vol.II, p. 103.

⁵² Ibid. Ср.: Satkari Mukherjee in Cultural Heritage of India, vol.III, pp. 110—111: “В “Вайшешика-сутре” (II.1.18) авторство Вед приписывается лицам недостижимой мудрости, которые, как считают, обладают способностью прямой интуиции сверхчувственных вещей, о которых говорится в писании. В вышеупомянутой работе (IV.5.1—4) о ведических изречениях снова говорится, что они являются результатом (творчества) разумных лиц, имевших непосредственное знание о предмете”

⁵³ Это тщательно исследовано Дасгуптой. См.: History of Indian Philosophy, vol.I, p. 282 ff.

⁵⁴ Например, Гопинатх Кавирадж. См.: Sarasvati Bhavan Studies, vol. II, p. 168.

⁵⁵ “Ньяя-сучи-нибандха” Вачаспати Мишры, которой следует Пханибхушане. Критическое издание В. Рубеном “Ньяя-сутры” отличается от этого.

⁵⁶ “Ньяя-сутра” IV.1.19.

⁵⁷ Комментарий Рамануджи на “Брахма-сутру” III.2.39 (английский перевод: G. T h i b a u t, SBE, vol. XLVIII, p. 626). (курс. авт.).

Однако использование таких слов, как “жертвоприношение”, “со-
зерцание” и т.д., явно направлено против первоначального духа
Джаймини.

⁵⁸ Комментарий Рамануджи на “Брахма-сутру” III.2.40. (пер.
Г. Тибо).

⁵⁹ Комментарий Шанкары на “Брахма-сутру” III.2.28. Tr. T h i -
b a u t; SBE, vol. XXXVIII, pp. 180—181.

⁶⁰ “Ньяя-сутра” IV.1.20.

⁶¹ См.: П х а н и б х у ш а н а, Ньяя-даршана (на бенгали), т.
IV, стр. 36 и далее.

⁶² “Ньяя-сутра” IV.1.21.

⁶³ П х а н и б х у ш а н а, Ньяя-даршана (на бенгали), т. IV,
стр. 44—141.

⁶⁴ “Ньяя-сутра” II. 1.61—65.

⁶⁵ О концепции освобождения Ватсьяяны, необоснованно счи-
тавшейся близкой к ведантистской, см.: D. C h a t t o p a d h y a u a
and M. G a n g o r a d h y a u a, Nyaya Philosophy, vol. I, p. 9 ff.,
только обсуждение “сомнения” и т.д., доказывал Ватсьяяна, спасло
философию ньяя от идентификации с Упанишадами или *атма-видья*.

⁶⁶ “Ньяя-сутра” IV. 1. 22—24.

⁶⁷ См. выше (раздел 8).

⁶⁸ “Вайшешика-сутра” V.1.15 и V.2.7.

17. МАРКСИЗМ: ИЛЛЮЗИЯ И РЕАЛЬНОСТЬ

- 1) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 3, стр. 2.
- 2) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч. т. 3, стр. 24 и далее.
- 3) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 1, стр. 252.
- 4) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 20, стр. 492 и далее.
- 5) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 23, стр. 188 и далее.
- 6) G. C h i l d e, What happened in history, Ld., 1957, p. 8.
- 7) Ibid, p. 15.
- 8) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 20, стр. 151 и далее.
- 9) G. T h o m s o n, Religion, p. 7.
- 10) Ibid.
- 11) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч. т. 21, стр. 169 и далее.
- 12) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 1, стр. 414—415.
- 13) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 23, стр. 90.
- 14) G. T h o m s o n, Religion, Ld., 1950, p. 9 f.
- 15) Дж. Т о м с о н, Исследования по истории древнегреческого
общества, т. 1, М., 1958, стр. 440—441.
- 16) Там же, стр. 44.
- 17) G. J h a, Sloka-Varttika, Calcutta, 1907, Introduction, p. 1.
- 18) G. C h i l d e, What happened in history, p. 167.
- 19) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 21, стр. 173.
- 20) К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Соч., т. 4, стр. 445—446.
- 21) В. И. Л е н и н, Полн. собр. соч., т. 45, стр. 25—26.

Авиддхакарна 123, 132, 133,
135, 136, 141, 145, 151
Агни 48, 201, 202, 229, 232,
236, 242, 273
Агничит Пурушоттама 56, 68
Адвайта 33, 34, 57, 211, 223,
313
Акшапада 323
Амалананда Сарасвати 63
Анаксагор 24
Анируддха 313
Ападева 204
Аристотель 24, 145
Асури 312
«Атмататтва-вивека» 249
«Атхарваведа» 56, 266, 308
Ашвагоша 96, 99, 102, 103,
104
Ашвин 307
Ашока 106
Аюрведа 265, 266, 268, 316

Бадараяна 198, 211, 214, 217,
273, 274, 278, 306
Банерджи А. Ч. 314
Бари Дж.Б. 310
Баруа Б. М. 56
Бернал Дж. Д. 322
Бертоле А. 310
«Бодхичарьяватара» 122
Брахманаспати 232
Брахманы 65, 197, 206, 319
«Брахма-сутра» 121, 198, 211,
217, 277, 278, 306, 311, 312,
316, 319, 321, 322, 324, 326
Бриффолт Р. 308
Брихати 206
«Брихат-самхита» 68
Будда (Буддист, Буддизм)
31, 37, 60, 74, 96—102, 104,
105, 121, 122, 160, 256, 310,
322

«Буддхачарита» 96, 102, 314
Бхадури С. 317
Бхамати 313
Бхатта-миманса 57, 206
Бхатта-утпала 68
Бхаттачарья В. 306
Бхаттачарья К. 76, 313
Бэкон Ф. 323
Бэшам А. Л. 310

Вайбхашика 14, 106, 108, 110,
112, 172
«Вайбхашика-даршана» 315
Вайшали 105
«Вайшешика-сутра» 35, 140,
248, 251, 261, 269—271, 284
Вайшравана 231
Вайю 273, 307
Валле-Пуссен 100, 306, 310
Вамадева 43, 201
Варуна 48, 201, 202, 229, 242
Васильев В. П. 312
Васубандху 244
Ватсьяна 35, 94, 248—250,
253, 257, 264, 265, 269, 272,
282—284, 316
Вачаспати Мишра 77—81, 84,
249, 268, 281, 313
Веданта 33, 37, 74, 76, 124,
162, 197, 204, 206, 273, 279
Ведантавагиша Каливара 88,
312
Веданта-дешика 204, 320
Ведийские боги 228, 240, 321
Вибхаша 106
Виджняна Бхикшу 76, 77, 87,
88, 93, 306, 313
Винтерниц М. 48, 318, 320
Вишвакарман 30, 48
Вишну 114
Вритра 41, 47, 230
Вьюмашива 249

Гададхара 249
Гангеша 249, 266
Гандхара 106
Гарбе Р. 40, 41, 43—45, 48,
49, 74, 88, 312, 314
Гассенди П. 25
Гаудапада 69, 77, 78, 313
Гаутама 248, 251, 252—266,
268, 271, 275—284
Геден А. С. 99, 100
Геккель Э. 59
Гераклит 122
Гита («Бхагавад-гита») 200, 320
Гоббс Т. 25
Гольбах П. А. 28
Грирсон Дж. А. 306
Гунаратна 63, 64, 66, 161—
164, 170, 173—195, 210, 222,
323

Дандекар Р. Н. 14, 309, 312
Дарша-пурнамаса 233, 241
Дасгупта С. Н. 38, 56, 75,
306, 307, 312, 321, 323, 325
Датта Р. Ч. 307
Дахлана 56
Декарт Р. 25
Джагадиша 249
Джаймини 198, 199, 203—205,
207, 237, 272, 273, 276, 278,
280, 325
«Джайминия брахмана» 320
Джайна, джайнизм 15, 37, 160,
161, 198, 201, 215, 310
Джаянта Бхатта 249, 259, 266,
306, 319
Джха Г. 206, 207, 320, 321
Джьетиштома 233
Дигамбары 30
Дигнага 249
Дхармакирти 324

Индра 40, 41, 43—45, 48, 201,
202, 229—231, 234—237, 242
Ишваракришна 75
Йога 37, 54
«Йога-сутра» 38

Кабир 17
Кавирадж Г. 52, 56, 68, 69,
306, 310, 323
Камалашила 123, 125, 131, 143,
148, 149, 152, 153—155, 159,
310

Канада 248, 251, 252, 269, 271,
323
Кандали 249
Кане П. В. 306, 319
Канишка 106
Капила 30, 73, 74, 75, 82, 84,
85, 96, 98, 99, 100, 319
Катьяянипутра 314
Каутилья 314
Кашмир 106
Киранавали 249
Кит А. Б. 200, 206, 223, 224,
314, 320, 321
Коэн М. Р. 40, 49, 305
Кумарила 200, 206, 207, 210,
211—224
Кхандадева 203

«Лагхви» 206
Лакшманашастри Дравида 324
Ламетри 28
«Ланкаватара-сутра» 66, 311
Лаплас П. С. 246
Ленин В. И. 32, 301
Локаята 14, 30, 37, 40, 55, 58,
65, 67, 68, 71, 72, 198

Мадхавачарья 68, 80, 81, 84,
313
Мадхва 34, 306
«Мадхва-виджайя» 306
Мадхьямика 306
Макдонелл А. А. 43, 315
Макххали Госала 310
Макс-Мюллер 199, 200
Мандана Мишра 206
Ману 74, 325
Маркс К. 19, 21, 28, 32, 43,
122, 286—289, 291, 293, 294,
300, 302
Маруты 307
Маршалл Дж. 307
Матариван 98
Матхура 106
Маурья 106
«Махабхарата» 55, 66, 67, 69,
74, 216, 310, 311
«Махавагга» 314, 324
Махавира 160
Махасангхика 105
Махаяна 15, 16, 106, 107, 114
Миманса, см. Пурва-миманса
«Миманса-сутра» 198, 202, 205,
206, 228, 234, 240, 320

Митра 48, 184, 201, 202, 242
Мишра У. 320
Мукхерджи С. 35, 36, 325
Мюир Дж. 319

Нагарджуна 107, 118—122,
138, 139
Наланда 106
Нанак 17
Нилакантха 55, 56, 57, 69
Ньютон И. 246
«Ньяя-вайшешика» 15, 37, 86,
87, 94, 101, 123, 124, 126,
132, 139, 145, 146, 147, 161,
167—172, 208, 211, 241, 249,
319
«Ньяя-варттика» 249
«Ньяя-кусуманджали» 29, 130,
249, 251, 315, 324
«Ньяя-манджари» 249, -306,
324
«Ньяя-сутра» 35, 36, 69, 139,
140, 248, 249, 251—255, 258,
259, 268, 270, 277, 316, 322
«Ньяя-сучи-нибандха» 325

Ольденберг Г. 314, 315

«Падартха-дхарма-самграха»
249
Панини 305
Панчашикха 312
Паркер С. 25
Партхасаратхи Мишра 207,
210, 306
Паршванатха 160
Патанджали 33, 38
«Падма-пурана» 306
Пашупата 25, 232, 319
Питу 46, 47
Пишель Р. 314
Плутарх 24
Праххакара 206—210, 223, 224
Праджнянанда Сарасвати 324
«Пракарана-панчика» 206
Прашастамати 134, 153, 159
Прашастапада 35, 249, 250,
269
Протагор 24
«Пураны» 30, 74, 216, 240
Пурва-миманса 15, 30, 31, 37,
50, 90, 101, 124, 178, 196,
204, 299, 322, 323
«Пуруша-сукта» 54

Пханибхушана Таркавагиша
266, 268, 269, 276, 277, 286,
310, 311, 323, 324, 326

«Равана-бхашья» 249
Рагхуната Широмаи 249
Раджагриха 105
Радхакришнан С. 21, 22, 23,
32, 51, 53, 54, 204, 310, 321
Рамануджа 49, 204, 256, 272,
273, 276, 298, 306, 319, 321,
324
Раматиртха 56
Рассел Б. 22, 59
Рибху 307
«Ригведа» 40, 41, 43, 44, 45,
48, 225, 230—232, 235, 318,
319, 320
Рубен В. 69, 248, 325
Рудра 51

«Самаведа» 206
«Самьютта-никая» 314, 315
Санкхья 31, 37, 58, 72, 78,
81, 82, 84, 92, 96, 197, 309,
319
«Санкхья-карика» 75, 77, 79,
81, 85, 93, 313
«Санкхья-правачана-бхашья»
306
«Санкхья-сутра» 75, 84—87,
90—95, 312, 316
«Сарва-даршана-самграха» 80
Сарвастивадины 106
Саркар К. 319
Саяна 307, 320
Сешвара-миманса 204, 320
Сингх С. 320
Синдху-Инд 236
Сократ 22, 24
Спиноза 25
Суфии 17
Сучарита Мишра 207, 210
Сушрута 54, 55, 58, 266
«Сьядвада-манджари» 316

«Тайттирия-брахмана» 320
«Тайттирия-упанишада» 305
Такакусу 312
Тантра 39
Таркаланкара Чандраканта
319
«Тарка-рахасья-дипика» 161
«Таттвасанграха» 122, 131

Тибо Г 321, 325
Тиндаль Дж. 246, 247
Томас Е. Дж. 314
Томсон Дж. 295, 303, 308

Удаяна 29, 31, 130, 249, 250—
252, 254—256, 259, 261, 268,
312, 322, 323

Уддйотакара 123, 133, 152,
154, 156, 249, 269

Уилер М. 307

Упанишады 22, 30, 33, 40, 49,
51, 56, 60, 61, 65, 75, 198,
215, 217, 225, 249, 277

Упаскара 307

Фаррингтон Б. 24

Фейербах Л. 28, 286

Фихте И. Г. 25

Фрезер Д. 227

Хараппа 38

Харибхадра 161

Хинаяна 26, 107

Хираньягарбха 312

Хириянна М. 51, 64, 65, 69,
124, 309, 315, 323

Христиане 24

Христос 32

Хьюм Р. Э. 53, 69

Циммер 314

Цицерон 24

Чайлд Г. 290, 303

Чайтанья 17

Чанда Р. П. 307

Чарака 266, 312

Чарвака 30, 32, 40, 49, 68, 69,
306

Чаттерджи С. К. 307

Чаттерджи С. Ч. и Датта Д. М.
324

Чаттопадхья А. 315

Чаттопадхья Д. 308, 309,
313, 314, 319, 323

Чаттопадхья Д. и Гангопад-
хья М. 324, 325, 326

Шабара 202, 206, 207, 228,
233—240

«Шад-даршана-сумуччая» 161

Шактисты 38

Шаликанатха 206

Шанкара 19, 33, 34, 49, 62,
70, 74, 197, 206, 244, 272,
274, 275—277, 284, 306, 309,
311, 316, 319, 321

Шанкара Мишра 269

Шанкарананда 62

Шантаракшита 66, 107, 122,
123, 125, 130—132, 135, 155,
158, 161, 163, 166, 207, 210,
310, 311, 315

Шантидева 107, 122, 123

«Шастра-дипика» 306

Шастри К. 248, 250, 305, 322,
323, 324

Шастри Н. 228, 318, 319

Шастри Х. П. 42, 96, 312, 314

«Шветашватара-упанишада»
51—54, 57, 60, 61, 65, 66,
69, 72, 73, 198

Шиваиты 25, 30, 38

«Шлоковарттика» 206, 319,
321

Шридхара 249, 269

Шрипати 56

Шрихарша 306

Шудры 61

Щербатской Ф. И. 76, 114,
118, 305, 306

Энгельс Ф. 122, 246, 287, 288,
292, 300, 302

Эпикур 24

Якоби Г. 160, 248, 306, 314

Яма 48, 229

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора к русскому изданию	5
От автора	9
Предисловие автора	9
1. Индийский атеизм	11
2. Сила и слабость атеизма в индийской философии	13
3. Фикция индийского спиритуализма	21
4. Смысл понятия "атеизм"	24
5. Место бога в индийской философии	29
6. Атеизм, предтеизм и супертеизм	40
7. Истоки индийского атеизма	50
8. Религия против науки, или натурализм (<i>свабхава-вада</i>)	59
9. Атеизм системы санхья	72
10. Атеизм Будды	96
11. Замечания о поздней буддийской философии	105
12. Буддийский атеизм: вайбхашика	108
13. Буддийский атеизм: махаяна	114
14. Джайнский атеизм	160
15. Атеизм мимансы	196
16. Атеизм ньяя-вайшешики	243
17. Марксизм: иллюзия и реальность	286
Послесловие	303
Список сокращений	315
Примечания	316
Указатель	338

Д. Чаттопадхья
«ИНДИЙСКИЙ АТЕИЗМ»
марксистский анализ

Редактор *И. Налетов*
Художник *Н. Старцев*
Художественный редактор *В. Пузанков*
Технический редактор *Н. Попова*
Корректор *Г. Артемьева*

Сдано в производство 11/IX 1972 г.
Подписано к печати 16/IV 1973 г.
Бумага 84×108¹/₃₂. Бум. л. 5³/₈,
18,06 печ. л., Уч.-изд. л. 18,68.
Изд. № 13979. Цена 1 р. 63 к.

Издательство «Прогресс»
Государственного комитета
Совета Министров СССР по делам издательств,
полиграфии и книжной торговли.
Москва, Г-21, Zubовский бульвар, 21.

Ордена Трудового Красного знамени
Московская типография № 7 «Искра революции»
Союзполиграфпрома при Государственном
комитете Совета Министров СССР по делам
издательств, полиграфии и книжной торговли.
Москва, Г-19, пер. Аксакова, 13.
Зак. 1722